

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

PABLO ANTONIO PELIZZA

A RESPOSTA DE BERGSON À NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

CHAPECÓ, SC

2026

PABLO ANTONIO PELIZZA

A RESPOSTA DE BERGSON À NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann

CHAPECÓ, SC

2026

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Pelizza, Pablo Antonio

A resposta de Bergson à noção de identidade pessoal em Hume / Pablo Antonio Pelizza. -- 2026.
174 f.

Orientador: Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó, SC, 2026.

1. Identidade pessoal. 2. Bergson, Henri, 1859-1941. 3. Hume, David, 1711-1776. 4. Duração (Filosofia). 5. Ceticismo e Espiritualismo. I. Zimmermann, Flávio Miguel de Oliveira, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.


PABLO ANTONIO PELIZZA

A RESPOSTA DE BERGSON À NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL EM HUME


Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 07/04/2026.


BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **FLAVIO MIGUEL DE OLIVEIRA ZIMMERMANN**
Data: 05/05/2026 15:14:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann – UFFS
Orientador

Documento assinado digitalmente
 **VINICIUS FRANCA FREITAS**
Data: 05/05/2026 09:52:13-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Vinícius França Freitas – UNIFESP
Avaliador

Documento assinado digitalmente
 **MARIA ADRIANA CAMARGO CAPPELLO**
Data: 05/05/2026 15:55:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Maria Adriana Camargo Capello – UFPR
Avaliadora

Todo mundo pôde notar que é mais duro avançar no conhecimento de si do que no do mundo exterior. Fora de nós mesmos, o esforço para apreender é natural; empenhamos esse esforço com crescente facilidade; aplicamos regras. Dentro, é preciso que a atenção não se relaxe e que o progresso se torne cada vez mais árduo; parece que escalamos de volta a inclinação da natureza. Não há nisso algo surpreendente? (Bergson, 2006, p. 43–44; Int. [2ª pt.]).

Esta pesquisa contou com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina (FAPESC).

RESUMO

Esta dissertação investiga o problema da identidade pessoal por meio de um diálogo comparativo entre David Hume e Henri Bergson. O objetivo central consiste em demonstrar como a filosofia bergsoniana oferece uma resposta e uma retomada frente às dificuldades enfrentadas por Hume no tratamento do *eu*. Argumenta-se que o empirismo de Hume, ao fundamentar-se na observação de percepções naturalmente interrompidas, revela os limites da investigação puramente intelectual, que acaba por reduzir a identidade a uma ficção da imaginação destinada a encobrir a variação dos estados atomizados. Em contrapartida, sustenta-se que o aprofundamento proposto por Bergson reside na superação dessa fragmentação e na compreensão da dinâmica da personalidade em sua relação intrínseca com a duração. A pesquisa demonstra que essa resposta bergsoniana se articula em dois eixos fundamentais: a “*virada decisiva*”, que convida o pensamento a inverter sua marcha habitual para buscar a experiência em sua fonte; e a “*educação dos sentidos*”, que esclarece a fragmentação perceptiva como uma exigência prática do corpo e não como característica da consciência em si. Conclui-se que, ao responder à descontinuidade perceptiva com a “*educação dos sentidos*” e propor uma “*virada decisiva*” no modo de investigar, a filosofia bergsoniana permite ao sujeito transcender as representações simbólicas para reencontrar sua natureza mais íntima por meio de um esforço de inversão que resgata a continuidade imediata da vida interior.

Palavras-chave: Bergson; Hume; Identidade pessoal; Eu.

ABSTRACT

This dissertation investigates the problem of personal identity through a comparative dialogue between David Hume and Henri Bergson. The central aim is to demonstrate how Bergsonian philosophy offers a response and a new approach to the difficulties Hume encountered in his treatment of the *self*. It is argued that Hume's empiricism, based on the observation of naturally interrupted perceptions, reveals the limits of purely intellectual investigation, which ultimately reduces identity to a fiction of the imagination designed to conceal the variation of atomized states. Conversely, it is argued that the deeper understanding proposed by Bergson lies in overcoming this fragmentation and in grasping the dynamics of personality in its intrinsic relationship with duration. The research demonstrates that this Bergsonian response is articulated along two fundamental axes: the "decisive *turn*" which invites thought to reverse its usual course in order to seek experience at its source; and the "education of the senses" which clarifies perceptual fragmentation as a practical requirement of the body and not as a characteristic of consciousness itself. It is concluded that, by responding to perceptual discontinuity with the "education of the senses" and proposing a "decisive *turn*" in the mode of investigation, Bergsonian philosophy allows the subject to transcend symbolic representations in order to rediscover their most intimate nature through an effort of inversion that rescues the immediate continuity of inner life.

Keywords: Bergson; Hume; Personal identity; Self.

RÉSUMÉ

Cette thèse explore le problème de l'identité personnelle à travers un dialogue comparatif entre David Hume et Henri Bergson. L'objectif principal est de montrer comment la philosophie bergsonienne apporte une réponse et une nouvelle approche face aux difficultés rencontrées par Hume dans son analyse du *moi*. Il est avancé que l'empirisme de Hume, en se fondant sur l'observation de perceptions naturellement interrompues, révèle les limites de la recherche purement intellectuelle, qui finit par réduire l'identité à une fiction de l'imagination destinée à masquer la variation des états atomisés. En revanche, on soutient que l'approfondissement proposé par Bergson réside dans le dépassement de cette fragmentation et dans la compréhension de la dynamique de la personnalité dans sa relation intrinsèque avec la durée. La recherche démontre que cette réponse bergsonienne s'articule autour de deux axes fondamentaux: le "*tournant décisif*", qui invite la pensée à inverser son cours habituel pour rechercher l'expérience à sa source; et "l'éducation des sens", qui clarifie la fragmentation perceptive comme une exigence pratique du corps et non comme une caractéristique de la conscience en soi. En conclusion, en répondant à la discontinuité perceptive par "l'éducation des sens" et en proposant un "*tournant décisif*" dans la manière d'enquêter, la philosophie bergsonienne permet au sujet de transcender les représentations symboliques pour retrouver sa nature la plus intime grâce à un effort d'inversion qui rétablit la continuité immédiate de la vie intérieure.

Mots-clés: Bergson; Hume; Identité personnelle; Moi.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS¹

Hume:

T	<i>Tratado da natureza humana</i>
IEH	<i>Investigação sobre o entendimento humano</i>

No *Tratado*: (T Livro, Parte, Seção, § Parágrafo). As indicações do original do *Tratado* são da publicação organizada por Selby-Biegge (1960).

Nas *Investigações*: (IEH Seção, Parte, § Parágrafo).

Bergson:

DI	<i>Ensaio sobre os dados imediatos da consciência</i>
MM	<i>Matéria e Memória</i>
EC	<i>A evolução criadora</i>
EE	<i>A energia espiritual</i>
PM	<i>O pensamento e o movente</i>
IT	<i>A ideia de tempo</i>
DS	<i>Duração e simultaneidade</i>
M	<i>Mélanges</i>
PP	<i>O problema da personalidade</i>

Em PM e EE, os nomes dos ensaios que estão sendo especificamente citados seguem abreviados após o número da página. Ex.: (PM, p. 218; Int. Metaf.); ou (EE, p. 57; Alma Corp.).

As indicações dos originais de Bergson são da primeira edição de *Œuvres: édition du centenaire* (1959).

¹ Nas referências, os títulos das obras estão seguidos das abreviaturas utilizadas. Assim, se houver interesse, o(a) leitor(a) poderá conhecer as edições e localizar as citações.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO AO <i>EU</i> EM HUME E BERGSON.....	10
2	IDENTIDADE PESSOAL EM HUME.....	19
2.1	O SISTEMATISMO FILOSÓFICO DE HUME.....	25
2.2	UMA IMPRESSÃO DE REFLEXÃO CORROBORADA PELAS PAIXÕES.....	30
2.3	A INSUFICIÊNCIA DA CONCEPÇÃO ASSOCIACIONISTA DO <i>EU</i>	37
2.4	SOBRE A DESCONTINUIDADE.....	42
3	IDENTIDADE PESSOAL EM BERGSON.....	47
3.1	PENSAR E INTUIR O <i>EU</i>	52
3.2	“ <i>EU</i> SUPERFICIAL” E “ <i>EU</i> PROFUNDO”.....	65
3.3	SOBRE A CONTINUIDADE.....	74
4	SOBRE O <i>EU</i> EM HUME E BERGSON.....	82
4.1	O “FEIXE DE PERCEPÇÕES” E O “ <i>EU</i> SUPERFICIAL”.....	82
4.2	O “ <i>EU</i> FICCIONAL” E O “ <i>EU</i> FANTASMA”.....	84
4.3	A “ <i>VIRADA</i> DECISIVA”.....	89
4.4	O “ <i>EU</i> PROFUNDO”.....	93
5	DESCONTINUIDADE EM HUME E CONTINUIDADE EM BERGSON..	99
5.1	UMA BREVE CONJECTURA.....	100
5.2	A INTUIÇÃO DA DURAÇÃO.....	105
5.3	JUSTAPOSIÇÃO E DURAÇÃO.....	107
5.4	O DILEMA DA DESCONTINUIDADE EM HUME.....	109
5.5	A “CONSCIÊNCIA-EGO” EM HUME.....	113
5.6	“EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS” EM BERGSON.....	122
5.6.1	A “educação dos sentidos” por uma perspectiva cognitivista.....	132
6	O CETICISMO DE HUME E O ESPIRITUALISMO DE BERGSON.....	137
6.1	A MODÉSTIA DO CETICISMO EM HUME.....	137
6.2	A SUBSTANCIALIDADE DA DURAÇÃO EM BERGSON.....	149
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
	REFERÊNCIAS.....	166

1 INTRODUÇÃO AO *EU* EM HUME E BERGSON

- §1. O tema da identidade pessoal pode ser pensado a partir de problemas como: quem sou *eu*? O que é o *eu*? No que consiste ser um e o mesmo *eu* ao longo do tempo? Questões como essas podem ter surgido ao lado das primeiras reflexões filosóficas da humanidade. A simplicidade que elas apresentam equipara-se à complexidade que possuem, o que manteve e mantém o tema vivo até hoje. Atravessando gerações, tradições, correntes de pensamento e diferentes fases da filosofia, esse tema ainda consegue fomentar debates vigorosos.
- §2. O tratamento do problema da identidade pessoal foi abordado pela tradição em diversas frentes. De modo geral, houve critérios para determinar as condições necessárias e suficientes para considerar os tipos de mudanças que uma pessoa pode sofrer sem deixar de existir como ela mesma. Um dos critérios mais difundidos pela tradição é que as pessoas possuem almas imateriais associadas a uma vida contínua ao longo do tempo. Tal critério, associado principalmente a Platão (428/427 a.C–348/347 a.C) e Descartes (1596–1650), estabelece o *eu* como substância imaterial cuja permanência fundamenta sua identidade ao longo do tempo. Uma concepção como essa enfrenta problemas epistemológicos, sobretudo quanto à verificação na experiência. Ademais, muitas tradições religiosas adotam como dogma a noção de uma alma que possui um corpo apenas contingentemente.
- §3. Outro critério para o presente tema é o da continuidade psicológica, associado a John Locke (1632–1704). Esse critério determina que a identidade pessoal depende da capacidade do indivíduo de estender sua consciência a atos e pensamentos passados. Para Locke, a sobrevivência do *eu* às mudanças do tempo exige que a vida consciente se reconheça em diferentes momentos, sendo a memória o elo que permite à consciência validar essa continuidade. Em consonância com a memória como parte do critério psicológico, há a noção de que nossas crenças, ideias e intenções possuem importância para nós e são necessárias para a identidade e continuidade do *eu*. Porém, essa visão em primeira pessoa que consiste em ser autoconsciente ao longo do tempo, também sofre críticas.
- §4. Há também a visão cética da identidade pessoal, que ganha força como uma das abordagens mais impactantes sobre o tema, atrelada a David Hume (1711–1776). Hume ataca a visão substancial da identidade pessoal, seja o *eu* como alma, consciência ou memória e consciência. O empirismo de Hume questiona a fundamentação das noções de substância e conclui que se tratam de ficções quiméricas, crenças sem fundamentação na experiência. O ceticismo humeano descreve o *eu*, ao menos do ponto de vista empírico,

como uma “coleção”, um “feixe” de diferentes percepções, noção conhecida como “teoria dos feixes da mente” (*bundle theory of mind*, no original). A explicação para a crença em um *eu* contínuo é que tal continuidade resulta de uma ficção produzida pela imaginação.

- §5. Outro critério de identidade pessoal é o somático, que considera o corpo como fonte de conexões que geram o senso de identidade pessoal. Esse é um critério mais recente, com diversas associações a diversos(as) filósofos(as)². Podemos pensar o corpo, sua complexidade orgânica e, principalmente, seu sistema nervoso, como uma composição única de elementos que constituem uma identidade pessoal. O critério do corpo aceita que algumas mudanças graduais ocorram e, apesar de estar associado ao critério psicológico, a visão materialista que o critério somático estabelece indica haver causas fisiológicas e naturais para o que chamamos de “memória”, “consciência”, “pensamento” e que formam a continuidade do *eu*.
- §6. Há ainda a noção do *eu* como personalidade. Essa visão, embora pouco explorada pela literatura secundária e pela tradição filosófica, foi considerada central pelo filósofo Henri Bergson (1859–1941). Trata-se de pensar que o *eu* é gravitado por todo e qualquer problema filosófico, dos quais ele é o ponto de convergência. Nesse sentido, o problema do *eu* vai além de questões existenciais sobre a sua natureza, pois demonstra sua importância pela centralidade que possui. A questão da personalidade tem como critério a permanência vivida do *eu*, acessada por meio da memória, das percepções presentes e da vontade. Ainda assim, há uma forma própria de substancialidade nessa unidade sentida pelo indivíduo, que Bergson denomina duração (*durée*, no original).
- §7. Essas diferentes visões sobre a identidade pessoal podem ser contrastadas a partir do modo como cada uma delas lida com as mudanças que experimentamos ao longo do tempo. Sabemos que a maneira como nos definimos sofre alterações. A visão da alma sustenta que

2 O critério somático da identidade pessoal encontra respaldo em diversos(as) filósofos(as) ao longo da história. Tomemos aqui alguns exemplos com finalidade informativa. No período moderno (aprox. de 1600 a 1800), Thomas Hobbes (1588–1679) estabeleceu as bases do materialismo ao conceber o ser humano como uma máquina biológica, cujos pensamentos seriam movimentos mecânicos de matéria no corpo. Essa tradição foi radicalizada por Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) em sua obra *L’Homme-machine* (2000 [1747]), na qual argumenta que a alma é apenas uma extensão do funcionamento corporal. Já no período contemporâneo (1800–atualmente), Bernard Williams (1929–2003) ofereceu experimentos mentais que evidenciam nossa ligação com o corpo físico, sugerindo que tememos a dor que será infligida ao nosso corpo mesmo que nossas memórias sejam transferidas para outro corpo. Aprofundando a visão materialista sob uma perspectiva científica, Patricia Churchland (1943–) desenvolveu a neurofilosofia, campo que propõe a integração entre filosofia da mente e neurociência, defendendo que conceitos como “consciência” e “identidade pessoal” são redutíveis a padrões de atividade neural. Paul Churchland (1942–), em linha semelhante, defende o materialismo eliminativo, segundo o qual termos como “consciência” ou “eu” pertencem a uma “psicologia popular” que será substituída pela neurobiologia. Por fim, Eric T. Olson (1962–) é o principal expoente do “Animalismo”, teoria que considera que somos essencialmente organismos biológicos cuja identidade persiste enquanto houver continuidade biológica, independentemente de estados psicológicos.

há algo que permanece intocado apesar dessas mudanças. A visão psicológica tem como critério a capacidade consciente de lembrarmos que mudamos. A visão cética, particularmente em Hume, não afirma a natureza substancial do *eu*, mas compreende mudanças de disposição e caráter como resultantes da influência da memória e da associação. A noção de personalidade, por sua vez, assume essas mudanças como a expressão da própria permanência do *eu*, compreendendo o movimento e a mudança não mais como um problema, mas como a natureza da identidade pessoal.

§8. Podemos considerar que uma crise de identidade é o enfrentamento que o *eu* tem com as condições que atestam sua própria existência, sejam elas características psicológicas, hábitos emocionais voláteis ou mudanças corporais e de moradia (região, cidade, estado, nação). Cada um desses cenários pode implicar em reflexões em primeira pessoa que tratam do senso de identidade pessoal. Podemos ainda pensar em como descobrimos quem realmente somos, como temos certeza disso e quais são as evidências que sustentam nossa identidade pessoal. Geralmente, a fonte de evidência mais confiável para nós mesmos é a memória pessoal, uma vez que, se nos lembramos do que fizemos, do que já fomos ou de como agimos em determinada situação, possuímos uma ligação de identidade com o sujeito dessas memórias. Entretanto, problemas cruciais que envolvem a memória rebaixam essa evidência de “segura” para “incerta”, abrindo espaço para casos-limite nos quais os critérios tradicionais de identidade pessoal entram em tensão de modo particularmente evidente.

§9. O Transtorno Dissociativo de Identidade (TDI), com alternância de estados de personalidade e lapsos de memória³, desafia diversos critérios de identidade pessoal. Segundo o critério da continuidade psicológica (baseado na memória e na consciência de si), ele fica comprometido, pois o indivíduo não mantém a mesma consciência de si — o mesmo “eu” — de um momento para outro. Em contraste, a ideia de uma alma imaterial sustentaria que existe um único ser por trás das diferentes personalidades, preservando assim a continuidade pessoal. Semelhantemente, o critério somático (continuidade corporal) continuaria a afirmar a identidade do indivíduo, já que o corpo permanece o mesmo apesar das múltiplas personalidades. Por outro lado, a visão cética de Hume nega um *eu* fixo e vê a identidade como um fluxo mutável de percepções. Nessa perspectiva, a fragmentação do TDI seria acomodada como parte normal da fluidez psíquica. Bergson via o *eu* como uma duração contínua; nesse sentido, as identidades diversas do TDI seriam

3 Alguns exemplos, particularmente explorados, podem ser encontrados ao longo do desenvolvimento de *Matéria e Memória* (2010b).

interpretadas como oscilações num único fluxo de consciência. Essas diferentes respostas ao TDI evidenciam tanto a diversidade dos critérios disponíveis quanto a necessidade de examinar os próprios pressupostos metodológicos e conceituais que sustentam cada abordagem da identidade pessoal.

- §10. Casos-limite como o TDI tornam particularmente visíveis as dificuldades envolvidas na tentativa de fixar critérios estáveis para a identidade pessoal, sobretudo quando a memória, a consciência e a unidade do *eu* não se apresentam de modo contínuo. Mais do que demandar uma análise desses fenômenos em si, tais dificuldades remetem a um problema filosófico mais fundamental: o modo como a identidade pessoal é pensada a partir da experiência e organizada conceitualmente por diferentes perspectivas filosóficas. A partir dessa perspectiva, este trabalho não se propõe a examinar o TDI em particular, nem a desenvolver isoladamente cada critério de identidade pessoal, mas a investigar o problema do *eu* a partir do diálogo entre duas visões centrais da filosofia moderna e contemporânea. A análise da concepção associacionista e cética de David Hume fornece o ponto de partida para esse percurso, ao passo que a filosofia de Henri Bergson permite repensar a identidade pessoal a partir da noção de duração e continuidade, abrindo a possibilidade de uma resposta que não nega as questões levantadas por Hume, mas reconhece suas contribuições aprofundando seu tratamento filosófico.
- §11. O objetivo principal deste trabalho é oferecer uma resposta e indicar uma possível retomada da filosofia de Bergson em relação à noção de identidade pessoal em Hume. Sustentamos que a perspectiva bergsoniana não exclui integralmente a noção associacionista de Hume, mas a reinsere em um horizonte mais amplo de compreensão da experiência. Se, por um lado, identificamos uma proximidade temática entre os filósofos quanto à recusa de uma identidade substancial fixa, por outro, mostramos que a dificuldade enfrentada por Hume diante da identidade pessoal pode estar enraizada nos pressupostos metodológicos do seu empirismo, sobreposta pelo sistematismo do seu método. Nesse sentido, propomos que o sistema de Bergson, ao reformular o acesso à experiência por meio da intuição e da noção de duração, oferece um tratamento mais amplo e consistente ao problema do *eu*.
- §12. Para tornar o objetivo principal exequível, este trabalho se orienta por um conjunto de objetivos específicos. (a) Inicialmente, situamos o problema da identidade pessoal no interior das filosofias de David Hume e Henri Bergson, delimitando seus pressupostos e o horizonte conceitual no qual cada autor o desenvolve; (b) em seguida, procedemos a uma análise da concepção humeana de identidade pessoal a partir do fluxo das impressões e da

recusa de uma identidade fixa, examinando as consequências filosóficas dessa posição; (c) paralelamente, analisamos a reflexão bergsoniana sobre o tema do *eu* à luz do conceito de duração e de sua compreensão do tempo vivido; (d) a partir dessas análises, o trabalho propõe uma comparação entre ambas as filosofias, atentando especialmente para a crítica de Bergson ao associacionismo, com o intuito de identificar possíveis respostas bergsonianas às dificuldades humanas acerca da identidade pessoal; (e) analisamos, ainda, o contraste entre a descontinuidade presente na filosofia de Hume e a continuidade do *eu* pensada por Bergson; (f) por fim, estudamos o modo como o ceticismo humeano e o espiritualismo bergsoniano delimitam diferentes possibilidades de fundamentação da identidade pessoal, considerando, de um lado, a descontinuidade como limite epistemológico e, de outro, a duração como via para sustentar uma forma própria de substancialidade do *eu*, pensada a partir da duração.

§13. Para especificar os capítulos, seções e a subseção que este trabalho possui, observemos agora a sua estrutura. Após introduzir a (2) “Identidade pessoal em Hume”, refletimos sobre (2.1) “O sistematismo filosófico de Hume”, focando nossos esforços em apresentar parte da estrutura filosófica e do sistematismo do seu método. Em seguida, trabalhamos sobre a noção de (2.2) “Uma impressão de reflexão corroborada pelas paixões”, destacando a influência das paixões no tema do *eu*. Hume lida com as percepções a partir da associação de ideias, entretanto (2.3) “A insuficiência da concepção associacionista do *eu*” mostra como a associação, após gerar a noção de continuidade do *eu*, não pode ser utilizada para lidar com a ficção da identidade pessoal que ela colabora para criar. Enfim, o associacionismo existe para lidar com percepções naturalmente descontínuas, interrompidas; assim, encerramos o capítulo 2 abordando esse tema ao refletirmos (2.4) “Sobre a descontinuidade”.

§14. O problema da (3) “Identidade pessoal em Bergson” é um tema pouco explorado em suas obras. Nossa perspectiva é a de que a partir da distinção entre (3.1) “Pensar e intuir o *eu*” e do (3.2) “‘*Eu* superficial’ e ‘*eu* profundo’”, podemos trabalhar o tema detalhadamente, facilitando o tratamento da identidade pessoal substancial⁴, a qual é uma perspectiva (3.3) “Sobre a continuidade”. A distinção entre pensar e intuir o *eu* permite compreender porque a filosofia bergsoniana, embora não ofereça um tratado sistemático sobre identidade pessoal, oferece recursos teóricos para superar a redução do *eu* a uma

4 A noção de “*eu* profundo” (*moi profond*, no original) — introduzida pela distinção com o “*eu* superficial” (*moi superficiel*, no original) — constitui o fundamento para a concepção bergsoniana de identidade como continuidade qualitativa. Esse tema recebe tratamento mais aprofundado na seção 6.2, intitulada “A substancialidade da duração em Bergson”.

mera agregação de percepções ou a uma entidade imutável. Já a diferenciação entre “*eu* superficial” e “*eu* profundo” permite evidenciar que a continuidade não é apenas uma continuidade de conteúdos mentais, mas uma continuidade de vida interior, atravessada por diferentes níveis de experiência e por um sentido de unidade que não se reduz à memória. Assim, o capítulo 3 busca não apenas apresentar a concepção bergsoniana de identidade pessoal, mas também “preparar o terreno” para a comparação com Hume, mostrando como a noção de duração pode ser compreendida como uma alternativa capaz de manter a conexão com o *eu* imediato sem cair na fragmentação associacionista nem na substancialidade estática.

§15. No capítulo 4, onde iniciamos o trabalho comparativo, notamos que enquanto Hume oferece a noção do “feixe de percepções” como uma explicação para a natureza da mente humana e o “*eu* ficcional” como resposta à nossa noção de um *eu* substancial, Bergson apresenta a noção do “*eu* superficial” e do “*eu* profundo”. Propomos comparar a superfície do *eu* com o feixe da noção de *eu* em Hume, demonstrando a semelhança de ambas as explicações. Em seguida, sugerimos que a crítica de Bergson ao associacionismo, por esse gerar um “*eu* fantasma”, pode ser comparada com o “*eu* ficcional” da explicação humeana. A partir dessas duas comparações, (4.1) “O ‘feixe de percepções’ e o ‘*eu* superficial’”; e (4.2) “O ‘*eu* ficcional’ e o ‘*eu* fantasma’”, sugerimos que a “*virada decisiva*” em Bergson demonstra sua noção de retomada do tema do *eu* em relação a Hume. Assim, apresentamos (4.3) “A ‘*virada decisiva*’”; e em seguida (4.4) “O ‘*eu* profundo’” como perspectivas de aprofundamento em direção à duração. Essas comparações inauguram o vocabulário conceitual necessário para que, no capítulo seguinte, a análise possa avançar de uma descrição de termos para uma investigação mais estrutural, centrada na tensão entre continuidade e descontinuidade.

§16. Em seguida, no capítulo 5, elaboramos uma comparação entre a descontinuidade e a continuidade em ambos os filósofos. Nossa perspectiva é a de que há um limite de possibilidades na base da filosofia de Hume, demarcado pela característica da descontinuidade — ou da interrupção — das percepções, que implica dificuldades a respeito da identidade pessoal. Em cada filosofia, a determinação dessas características, se naturais ou se ficcionais, é fundamental para essa nossa perspectiva de resposta e retomada. Esse contraste entre continuidade e descontinuidade orienta o deslocamento do capítulo 5, que passa da comparação conceitual para a tentativa de compreender a origem e as consequências filosóficas dessa diferença.

- §17. A continuidade ficcional, derivada da associação, não se assemelha à continuidade natural da duração em Bergson. Entretanto, nos permitimos (5.1) “Uma breve conjectura” para pensar a possibilidade de que Hume tenha se aproximado da noção de duração, bem como Bergson a pensou. Ao desenvolver essa hipótese, percebemos que em Bergson, é a (5.2) “Intuição da duração” que assegura a percepção da continuidade da duração. Tendo conjecturado essa aproximação entre os filósofos, surgem diversos pontos de semelhança entre os seus argumentos, possibilitando uma nova aproximação em (5.3) “Justaposição e duração”.
- §18. A partir dessas aproximações, notamos que certa dificuldade filosófica sobre o tema da identidade pessoal advém de uma reflexão sobre (5.4) “O dilema da descontinuidade em Hume”. Nossa leitura é que (5.5) “A ‘consciência-ego’ em Hume”, um modo de consciência da investigação interior, fixou a descontinuidade como característica das percepções, o que, sob a leitura bergsoniana que propomos, impede que a duração interior seja reconhecida como fundamento da experiência. Diante disso, examinamos como Bergson oferece uma alternativa metodológica capaz de explicar a transição da descontinuidade à continuidade, isto é, da fragmentação perceptiva à integração vivida. Como compreendemos que a observação fenomênica de Hume fixou essa característica nas *percepções*, derivando delas o fluxo do “feixe de percepções” e a continuidade associativa ficcional, encerramos esse capítulo com uma resposta à descontinuidade “perceptiva”, a (5.6) “‘Educação dos sentidos’ em Bergson”. Ademais, quando pensamos (5.6.1) “A ‘educação dos sentidos’ por uma perspectiva cognitivista”, percebemos que a noção da importância do papel do corpo como uma “imagem central” para a continuidade perceptiva pode ser verificada em experimentos recentes. Quando a continuidade e a descontinuidade são tratadas no recorte do tema das percepções, a “educação dos sentidos” não só ganha uma importância substancial na filosofia bergsoniana, como está sendo corroborada por experimentos recentes das ciências da cognição.
- §19. Ao indicar que a descontinuidade perceptiva em Hume pode ser respondida por uma abertura à duração em Bergson, temos um novo campo de discussão: não se trata apenas de comparar conceitos, mas de compreender como cada filosofia fundamenta o próprio acesso ao real e ao *eu*, seja a partir da cautela cética ou a partir de uma intuição que reivindica uma dimensão mais profunda da experiência. A continuidade da duração não é continuidade de elementos justapostos, isto é, não é continuidade de percepções, mas continuidade qualitativa de um fluxo indiviso. Enquanto a continuidade da duração oferece um fundamento para o tema do *eu*, a “educação dos sentidos” responde especificamente o

problema da integração perceptiva. Essa distinção aponta para diferenças mais profundas nas posições epistemológicas e metafísicas de cada filósofo.

§20. O capítulo 6, sobre “O ceticismo de Hume e o espiritualismo de Bergson”, trata de duas perspectivas, (6.1) “A modéstia do ceticismo de Hume” e (6.2) “A substancialidade da duração em Bergson”. Aqui, apresentamos como a descontinuidade, interpretada como limite epistemológico em Hume se conecta à postura cética que restringe o que pode ser afirmado sobre a realidade do *eu*. Em Bergson, por sua vez, a duração aparece como uma realidade vivida que, embora não se reduza a uma evidência empírica simples, oferece um modo de compreender o *eu* sem depender de uma continuidade associativa meramente ficcional. Para nós, Bergson atribui à duração um estatuto ontológico que reconfigura a própria noção de substância, reformulando o modo como a podemos compreender. O capítulo 6, portanto, procura mostrar que a retomada bergsoniana não consiste em negar o ceticismo humeano, mas em indicar uma forma de pensar a identidade pessoal que respeita a crítica ao conhecimento imediato e, ao mesmo tempo, sustenta uma substancialidade do *eu* através da duração. Hume, portanto, revela os limites da investigação empírica, intelectual e sistemática, enquanto Bergson, invertendo esse modo tradicional de conhecer, situa a intuição como método de um esforço em favor do espírito. Essa tensão que acentua uma resposta e retomada bergsonianas em relação a Hume ocorre pela análise do ceticismo em Hume e do espiritualismo em Bergson.

§21. Em síntese: (Cap. 1) introduzimos o objetivo dessa dissertação; (Cap. 2–3) investigamos o tema do *eu* e ambos os filósofos; (Cap. 4) realizamos comparações conceituais destacando nossa hipótese de retomada na “*virada decisiva*” de Bergson em relação a Hume; (Cap. 5) desenvolvemos aproximações argumentativas e, após uma crítica à descontinuidade em Hume, sustentamos a “educação dos sentidos” como resposta à fragmentação perceptiva; e, (Cap. 6) analisamos a tensão interna de cada filosofia, evidenciando o ceticismo de Hume e o espiritualismo de Bergson com uma continuidade que agora aparece como substancial.

§22. Ao término deste trabalho, condensamos nossos achados realizando algumas (7) “Considerações Finais”. Observamos que Hume com seu método associativo, demonstra os limites de uma filosofia experimental na investigação intelectual do *eu*; já Bergson, destacando a *sombra* que o associacionismo gera, aponta para a necessidade de uma inversão metodológica no caminho da investigação introspectiva. Após uma crítica que foca em iluminar as ilusões da espacialização que constituem o “*eu* superficial”, a intuição é convertida em método de percepção da duração, do “*eu* profundo”. Encontrando esse “*eu*

fundamental”, especialmente após identificar as ilusões do sistematismo associacionista, Bergson indica haver um aprofundamento possível no reconhecimento da nossa natureza mais íntima, que passa necessariamente por uma crítica à abordagem associacionista e pela afirmação da duração como dimensão fundamental do *eu*.

§23. Na busca pelos princípios dos quais a associação depende, identificamos que a observação fenomênica humeana das percepções como naturalmente interrompidas, fixa, no plano descritivo, a descontinuidade como traço característico da experiência. Ao responder à descontinuidade perceptiva por meio da “educação dos sentidos”, sustentamos que a imaginação não precisa converter a descontinuidade em continuidade, por ser o próprio corpo que realiza essa integração por um processo natural de ação e atualização. Essa divergência revela uma diferença metodológica decisiva entre os filósofos e conduz à análise das razões que levam Hume ao ceticismo e Bergson à afirmação da duração como fundamento ontológico da continuidade, deslocando o problema do *eu* do plano representacional para o plano da duração.

2 IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

- §24. Para Hume, as percepções são divididas em “impressões” e “ideias” (T 1.1.1§1). Hume acredita que essa é uma noção simples de se compreender e que consiste na diferença entre “sentir” e “pensar”. O termo “impressões” nomeia a primeira aparição de uma sensação, paixão ou emoção à alma. Já o termo “ideia” se refere às imagens tênues no raciocínio, aquelas que permanecem após a primeira aparição de uma sensação, paixão ou emoção. Impressões e ideias distinguem-se pelo grau de força e vividez com que ocorrem no espírito (T 1.1.1§1; T 1.3.8§11), sendo as impressões dotadas de maior força e vividez em suas aparições; o contrário é verdadeiro para as ideias, as quais são menos fortes e vivazes.
- §25. Impressões e ideias são divididas em “simples” e “complexas” (T 1.1.1§2). As percepções “simples” são aquelas que não permitem divisão e são os blocos que compõe as percepções “complexas”, que permitem divisões em elementos “simples”. Toda a impressão simples possui uma ideia simples correspondente e toda a ideia simples possui uma impressão simples que lhe deu origem, mas percepções complexas não seguem a mesma regra e podem comportar exceções originadas, por exemplo, pela composição deliberada dos elementos mais simples (T 1.1.1§5). Nesse sentido, quando ocorre a primeira aparição de uma ideia simples na mente, ela derivou de uma impressão simples a que ela corresponde com exatidão (T 1.1.1§7), uma vez que na ordem de aparição das percepções, as impressões ocorrem primeiro (T 1.1.1§8).
- §26. Quanto às impressões, elas podem se dar de dois modos, “sensação” e “reflexão” (T 1.1.2§1): (i) as do primeiro modo correspondem à primeira aparição de uma sensação; (ii) já a segunda ocorre pela reaparição de uma impressão já copiada em ideia na mente. Por exemplo, quando uma sensação atinge o corpo, a mente faz uma cópia da sensação, que pode permanecer após o desaparecimento da impressão que lhe deu origem, essa cópia é uma ideia. Mas essa ideia pode reaparecer à mente e gerar uma nova impressão da sua reaparição, essa é uma impressão de reflexão, que pode gerar novas ideias.
- §27. Essa reaparição pode ocorrer também de dois modos, pela “memória” ou “imaginação” (T 1.1.3§1). Quando certa força e vividez da impressão original são mantidas, a memória registra essa aparição. Já quando a ideia perde a vividez, torna-se uma perfeita ideia e pode ser retomada pela imaginação. Há ainda uma diferença de natureza entre a memória e a imaginação, pois embora ambas necessitem de impressões antecedentes, apenas a memória está limitada a esse aspecto, sem a possibilidade de

alguma variação na ordem. Além disso, a memória cumpre um papel importante⁵, o de preservar a ordem e a posição das ideias.

§28. Por outro lado, a imaginação possui a liberdade de transformar as ideias (T 1.1.3§4). Da imaginação deriva um “[...] quase ilimitado poder de composição [...]” (Repa, 1997, p. 47), uma vez que a imaginação pode combinar diferentes aspectos do que é percebido e seu alcance vai até onde a composição alcança.

Nada é mais livre que a imaginação humana, e, embora não possa ir além daquele inventário original de ideias fornecidas pelos sentidos internos e externos, ela dispõe de poder ilimitado para misturar, combinar, separar e dividir essas ideias em todas as variedades de ficção e miragens (IEH 5.2§10).

§29. Nesse sentido, ainda que o poder da imaginação ultrapasse o da organização das ideias na mente, mantida pela memória, ambas mantêm sua dependência das impressões originais. As impressões abrem caminho para os registros vivazes de ideias na memória e para as mais diversas possibilidades de composição da imaginação, sendo sempre a sua matéria-prima. Essas combinações ocorrem mediante a associação de ideias.

§30. O associacionismo⁶ (T 1.1.4) é a hipótese atomista das ideias, sendo a sua forma original uma maneira de relacionar as percepções na mente, uma vez que naturalmente as percepções não possuem vínculos entre si. Trata-se de uma teoria segundo a qual o pensamento resulta da conexão entre unidades mentais simples que, embora isoladas na sua origem, estão vinculadas por hábitos ou princípios naturais de associação.

§31. Cada ideia é igual a si, simples, descontínua, singular. Para Hume, nós somos propensos a supor um princípio universal que explique a união de particulares perceptivos descontínuos. Mas o mecanismo por trás dessa falsa expectativa é a associação de ideias. Esses princípios reguladores que Hume supõe, fazem com que as ideias não sejam “[...] inteiramente soltas e desconexas [...]” (T 1.1.4§1) ao acaso. Os princípios associativos universais de *semelhança*, *contiguidade* e *causa e efeito*, permitem uma explicação da ação da imaginação em separar e unir diferentes percepções (T 1.1.4§1; IEH 3).

§32. São princípios originários da natureza do espírito humano; sendo assim, não são derivados das percepções como parte de sua natureza, mas são uma qualidade da natureza do espírito. Desse modo, “Lá onde há uma semelhança entre duas ideias, a imaginação, por força do princípio respectivo, conecta-as naturalmente” (Repa, 1997, p. 55). Além disso,

5 A memória recorda com uma certa vivacidade pelo esforço de derivar de fato de uma impressão correspondente, porém, como Hume observa na Seção das causas da crença (T 1.3.8), as ideias na memória podem perder seu grau de vivacidade; o processo inverso ocorre com a imaginação.

6 Algumas críticas pertinentes ao associacionismo podem ser encontradas no verbete “Associationist Theories of Thought”, presente em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigido por Mandelbaum (2022).

“Como a imaginação pode separar todas as ideias simples e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais [...]” (T 1.1.4§1), os princípios de associação de ideias. A amalgama que sentimos nas percepções particulares, como a de um corpo e uma cor qualquer, conduz a imaginação à noção de continuidade e identidade mediante tais princípios. “Creio que não haverá muita necessidade”, diz Hume, “de provar que essas qualidades produzem uma associação entre ideias e, quando do aparecimento de uma ideia, naturalmente introduzem a outra” (T 1.1.4§2).

§33. Agindo pelos princípios de associação, a imaginação torna-se uma faculdade do espírito pela qual ele revela os efeitos da sua natureza. Observa-se que, como efeitos da natureza do espírito sobre a vida humana, os princípios de associação dados pela imaginação não revelam sua fonte às ciências da natureza humana. Nesse sentido, Hume se atém ao que é observável, evitando uma metafísica concernente ao que não é passível de verificação pela metodologia do seu empirismo.

Creio que um filósofo que se dedicasse com tal empenho a explicar os princípios últimos da alma não estaria, na verdade, revelando-se um grande mestre nessa mesma ciência da natureza humana que ele pretende explicar, nem um grande conhecedor daquilo que naturalmente satisfaz à mente humana (T Introdução §9).

§34. Assim, é no papel da imaginação que cabe investigarmos boa parte do que pensa Hume quando trata do tema da identidade pessoal (T 1.4.6). Em todas as ideias, como vimos, é preciso haver impressões simples precedentes que servem de matéria-prima para a composição de ideias na mente. O caso da identidade pessoal é, nesse sentido, um caso à parte. Não se encontra na experiência nenhuma impressão que apresente a simplicidade e a identidade perfeita de um *eu* imutável. Embora Hume admita, em outros contextos, uma impressão de *eu* ligada às paixões (T 2.1.11§4), ela não possui o caráter de permanência ininterrupta exigido para fundamentar a substancialidade do espírito. Já que não podemos encontrar uma impressão de *eu* na experiência que permaneça constante e invariável, qual é a origem da nossa noção de identidade enquanto simples e contínua? Hume argumenta que é precisamente a associação a responsável por conduzir uma transição tão suave entre diferentes percepções (T 1.4.6§16), que cria a noção de continuidade na experiência perceptiva e, ao mesmo tempo, a noção de um *eu* que percebe as percepções de modo contínuo.

§35. A influência da memória nesse ponto é notável (T 1.4.5§20). Entretanto, a memória, ao resgatar novas ideias semelhantes às ideias presentes na mente, conduz o pensamento à

conexões sucessivas de causa e efeito que revelam uma continuidade do que é percebido em diferentes momentos do tempo. Esse mecanismo não gera ou produz o *eu*, mas revela conexões (T 1.4.6§18) que, produzindo a noção de continuidade, sugerem a existência de uma identidade também contínua. É apenas através da memória que podemos conhecer a extensão das sucessivas percepções. A *causalidade* e a *semelhança*, por exemplo, só são aplicáveis mediante os efeitos da memória, que por conseguinte, é a fonte da identidade pessoal (T 1.4.6§20). Como a natureza da memória exige dela dispor percepções de maneira ordenada, a cadeia de percepções que constitui o nosso *eu* depende dessa condição natural para revelar a ordem nas percepções que nos constituem. Nesse sentido, se a imaginação revela essa ordem perceptiva, os princípios de associação produzem a relação e transição da qual a identidade depende. E é a transição fácil (T 1.4.6§21) que ocasiona a continuidade que sentimos a respeito da vida interior.

§36. A noção de continuidade tem sido atrelada pela tradição à noção de substância, juntamente com ela, a ideia da imutabilidade dessa substância. Hume sugere que essa noção seja submetida ao empirismo do seu método e afirma que “substância” não deve ser nada mais do que uma coleção de ideias simples (T 1.1.6§2). Sendo ela uma coleção de ideias, compreendemos que essas ideias foram unidas pela imaginação, mediante a associação; e a ela damos um nome em particular. Para a identidade pessoal, o *eu* ou os nossos nomes, em particular, evocam essa coleção.

§37. Há, em Hume, uma discussão sobre a crítica à noção de substância abordada sobremaneira em “Da imaterialidade da alma” (T 1.4.5). Entretanto, o filósofo já havia tratado do tema em “Dos modos e substâncias” (T 1.1.6) e “Da filosofia antiga” (T 1.4.3)⁷. Nesse sentido, “[...] como poderia uma impressão se assemelhar a uma substância, já que, segundo essa filosofia, ela não é uma substância, e não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância?” (T 1.4.5§3). Observamos que a teoria de Hume reflete um atomismo das ideias. Desse ponto de vista, o movimento ininterrupto de perceptos descontínuos é o único fato que afasta as impressões simples de assemelharem-se à noção de substância. Fora esse fato, cada uma das impressões que fornece material de uso em ideias na mente humana é passível de separabilidade por ser em si dotada de simplicidade. Não há noção satisfatória de substância nessa visão onde as impressões seriam suas representantes, o que é razão suficiente para abandonarmos as questões que concernem a discussão acerca da imaterialidade ou materialidade da alma.

⁷ Pode-se ver um trabalho sobre o aspecto comum entre estas seções do *Tratado* de Hume no texto de Marcos César Seneda, intitulado “Da imaterialidade da alma: a desconstrução mais incisiva de Hume de um pressuposto metafísico”, presente em *Ensaio sobre a filosofia de Hume* (2016).

§38. Derivando premissas desse raciocínio, Hume observa que (i) “Não possuímos ideia perfeita de nada senão de percepções”; (ii) “Uma substância é absolutamente diferente de uma percepção”; (iii) “Portanto, não possuímos nenhuma ideia de uma substância” (T 1.4.5§6). Ademais, se a noção de substância é a de algo inerente que sustenta as percepções, devemos observar se possuímos alguma impressão precedente que corresponda à noção de inerência. Para Hume, “[...] não possuímos ideia alguma de inerência”, sendo assim, como poderíamos conceder à questão sobre a imaterialidade da alma a pertinência que ela demanda “[...] quando nem mesmo compreendemos o sentido da questão?” (T 1.4.5§6). Por esse motivo, os argumentos metafísicos que levam à inerência em questão, especialmente os em favor da imortalidade da alma, são todos inconclusivos, pois não se pode afirmar com certeza que as percepções evanescentes da mente humana sejam inerentes a uma substância.

§39. Nossa mente, repleta de memórias derivadas de impressões e de composições originadas da imaginação, compõe um aglomerado de percepções que supomos ocorrer para um mesmo *eu* contínuo ao longo do tempo. Quando a imaginação, no ato de conduzir o pensamento pelas diferentes percepções mediante a associação, gera a noção de continuidade revelada pelos efeitos da memória, ela supõe uma continuidade que é intrínseca à identidade pessoal. Nossa noção de um *eu* contínuo, nesse sentido, não pode derivar de outra faculdade senão da memória e da imaginação. A constante relação de associação entre as percepções fortalece essa noção, encobrendo as diferenças e interrupções naturais entre as ideias.

§40. Desse ponto de vista, é a imaginação que cria a ficção da identidade ao indivíduo. As percepções, para Hume, são sucessivas na mente e não possuem continuidade e permanência por natureza. A identidade da mente ou do *eu* deve “[...] proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes”⁸ (T 1.4.6§15); afinal “[...] o ato pelo qual o eu é considerado se assemelha ao ato pelo qual um objeto simples é considerado”⁹ (Ehli, 2022, p. 189, tradução nossa).

§41. No sentido aproximado — mas não equivalente — desse procedimento da imaginação, quando se tratam de percepções de diferentes objetos, podemos distinguir umas das outras observando uma diferença entre elas. Porém, no caso de ser o mesmo objeto percebido em momentos do tempo distintos, a imaginação sugere que esse é o único caso em que não há

8 Sobre a identidade dos objetos, em decorrência da descontinuidade perceptiva, Hume ressalta o papel da imaginação ao afirmar que: “Consequentemente, a opinião de sua identidade jamais poderia surgir da razão, devendo antes ser derivada da imaginação” (T 1.4.2§43).

9 No original: “[...] the act by which the self is considered resembles that by which a simple object is considered” (Ehli, 2022, p. 189).

diferenças na percepção, fornecendo a noção ficcional de uma existência contínua, uma vez que “A imaginação só se vê atraída a uma tal opinião em virtude da semelhança de certas percepções, pois constatamos que as únicas percepções que tendemos a considerar as mesmas são as semelhantes” (T 1.4.2§43). Percepções semelhantes de um mesmo objeto ou percepções unidas em uma ideia complexa de um corpo, por exemplo, são de difícil discernimento pelo raciocínio a respeito da sua diferença e separabilidade efetiva. Entretanto,

Com a prática, começamos a distinguir a forma da cor por meio de uma *distinção de razão*. Isto é, consideramos a forma e a cor juntas, já que elas são de fato indistinguíveis e uma coisa só, mas as vemos também sob diferentes aspectos, de acordo com as semelhanças de que são suscetíveis (T 1.1.7§18).

§42. Para Hume enquanto o vulgo (*vulgar*, no original) crê na *semelhança* via atribuição de identidade, a filosofia revela que “[...] *todas as ideias diferentes são separáveis*” (T 1.1.7§17). Há, portanto, um esforço da razão por distinguir percepções habitualmente relacionadas mediante os princípios de associação. Desse modo, a investigação da experiência revela que as percepções são todas distintas, mas, apesar disso, imaginamos um princípio de união que as conecte e forme um laço de identidade.

Por isso, é natural que surja uma questão acerca dessa relação de identidade: ela é algo que realmente vincula nossas diversas percepções, ou apenas associa ideias na imaginação? Em outras palavras, quando fazemos uma afirmação sobre a identidade de uma pessoa, observamos algum vínculo real entre suas percepções, ou apenas sentimos um vínculo entre as ideias que formamos dessas percepções? (T 1.4.6§16).

§43. A possibilidade de aplicar o princípio da separabilidade nas nossas percepções, como vimos, reforça que podemos analisar e decompor percepções. Assim, toda a noção que possuímos da identidade de um objeto ou de uma pessoa, deriva unicamente de uma passagem associativa que realizamos entre as percepções que entram na composição da mente. *Semelhança*, portanto, é um dos princípios associativos que apontam para a tendência em derivar identidade e continuidade. “Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade” (T 1.4.6§6). Frente à separabilidade, portanto, estamos diante de um princípio que é contrário à noção de perfeita identidade.

§44. Segundo Hume, nossa propensão para inferir identidade é tão forte e imediata que exige esforço para retornarmos a uma reflexão mais precisa da natureza do conhecimento perceptivo, ou seja, que tudo o que temos são percepções diferentes umas das outras, desprovidas de um elo causal observável ou uma necessidade natural de atribuir identidade.

Assim, a concepção humeana se opõe à perspectiva de filósofos “[...] que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our SELF*]” (T 1.4.6§1).

§45. Além disso, cabe evidenciar a dinâmica das percepções quanto à identidade pessoal no âmbito da hipótese associacionista das ideias. Hume afirma serem os princípios associativos de *semelhança* e de *causalidade* que exercem maior influência na produção da noção de identidade pessoal, “[...] ele nega que a contiguidade possa se aplicar às percepções, em oposição aos seus objetos”¹⁰ (Ainslie, 2008, p. 145, tradução nossa). Isso revela que a *semelhança* e a *causalidade* operam precisamente sobre o modo como a imaginação transita entre as percepções, e não sobre as próprias percepções.

§46. Ao refletirmos sobre nossas próprias percepções passadas e presentes, a imaginação produz uma transição mental facilitada por essas relações, criando a ilusão de continuidade e unidade onde, de fato, existe apenas uma sucessão de percepções distintas e separadas. A identidade pessoal emerge como uma ficção construída pela imaginação, uma vez que acreditamos possuir um *eu* unificado e permanente não porque exista uma substância mental que conecte nossas percepções, mas porque a facilidade com que a mente transita entre percepções relacionadas nos faz confundir diversidade com identidade. Essa operação imaginativa, embora produza uma crença inevitável e natural na unidade do *eu*, não encontra correspondência em nenhuma impressão real de um *eu* substancial. Vista desse modo, toda mudança que ocorre na pessoa, suas variações de “[...] caráter e disposição [...]” (T 1.4.6§19), são conectadas pelos princípios associativos derivados do sistematismo filosófico de Hume.

2.1 O SISTEMATISMO FILOSÓFICO DE HUME

§47. A estrutura da filosofia de Hume caracteriza percepções, sistematiza um método de relação perceptiva e aponta que a ausência de uma impressão indicativa de identidade é indício suficiente para sua negativa acerca do *eu*. Não há, contudo, uma negação absoluta da existência de um *eu* na teoria humeana. O que Hume nega é a identidade perfeita — isto é, a existência de um *eu* invariável e ininterrupto que persista como substância ao longo do tempo. O que resta é uma identidade imperfeita, ou mesmidade: uma unidade fictícia que a imaginação constrói ao ligar percepções sucessivas por meio de relações de *semelhança* e

¹⁰ No original: “[...] he denies that contiguity can apply to perceptions themselves, as opposed to their objects” (Ainslie, 1008, p. 145).

causalidade. Para Hume, nosso *eu* não é, portanto, uma entidade real e simples, mas uma ficção gerada pela imaginação a partir do fluxo contínuo de percepções.

- §48. A prerrogativa básica do filósofo escocês é a verificação frequente da compatibilidade dos seus princípios e descobertas com o âmbito da experiência. Embora Hume não possa afirmar com segurança a existência dos objetos do mundo como causa das impressões formadoras de ideias na mente humana (T 1.3.5§2), ele busca sempre uma impressão correspondente a qualquer ideia que possa ser concebida, e essa é a dinâmica que define o princípio da cópia. Uma ideia derivada de uma composição de outras ideias e elaborada pela imaginação pode, porém, não ser constatável pela prova da experiência, como é o célebre caso da “[...] montanha de ouro [...]” (T 1.2.2§8).
- §49. Todas as impressões são diferentes entre si. Não há impressões idênticas umas às outras, do mesmo modo que não há ideias idênticas umas às outras. Toda impressão que surge dos nossos sentidos mostra-se diferente da sua aparição anterior. Além disso, toda impressão posterior à impressão atual de um mesmo objeto é dotada de características diferentes da impressão anterior; o mesmo ocorre com as ideias. Cada reaparição de uma ideia na mente humana elabora uma reflexão que influencia a ideia anterior, gerando uma nova ideia. Independentemente das inúmeras aparições da impressão ou ideia de um mesmo objeto na mente humana, sua natureza é sempre distinta.
- §50. Em geral, é preciso que tenhamos uma ideia de nós mesmos, afinal, podemos raciocinar e sentir a nosso próprio respeito. É a verificação dessa ideia que temos de nós mesmos que conduz o filósofo escocês a adentrar “[...] mais intimamente naquilo que denomino *meu eu* [...]” (T 1.4.6§3). O que Hume compreende nesse ponto é que não é possível apreender a si sem nenhuma percepção; e que tudo o que se observa no interior de si trata-se sempre de uma percepção. A ideia geral que temos sobre nós mesmos é uma ideia complexa derivada de uma composição de ideias na mente humana e que garante, apenas para nós mesmos, que somos uma e a mesma pessoa ao longo do tempo; trata-se de uma noção de *mesmidade* sobre si, em outras palavras: identidade imperfeita, isto é, que comporta a mudança.
- §51. Toda percepção que chega à mente humana passa por ela em um fluxo ininterrupto e contínuo. Hume compara a mente com uma espécie de palco por onde passam as diversas percepções (T 1.4.6§4). Ao mesmo tempo, afirma que não temos a menor noção do material do qual a mente é composta — o “palco” onde as ações e as percepções ocorrem —, ou seja, a mente é unicamente constituída de inúmeras percepções em movimento constante e, nela, não existe “[...] nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao

longo de momentos diferentes [...]” (T 1.4.6§4). A questão apresentada por Hume diz respeito à nossa propensão em confundir *sucessão* com *identidade*. Nossa noção de continuidade é derivada de uma relação de percepções descontínuas, porém semelhantes. Decorre desse processo a identidade dos objetos; ademais, como vimos, Hume afirma que se pode considerar o mesmo raciocínio para a noção que temos de nós mesmos (T 1.4.6§21).

§52. Ao que indica a reflexão humeana sobre esse ponto, a descontinuidade¹¹ das percepções é o que suscita todo o mecanismo de associação de ideias e, igualmente, sugere nossa confusão e erro em confundir *sucessão* com *identidade*. Browning (1974, p. 25, tradução nossa) aponta que,

Uma sucessão ou série de percepções carece de continuidade, e como Hume indicou, a falta de continuidade destrói a identidade. Hume deve explicar então como, diante da descontinuidade, a identidade é predicada de uma série de percepções semelhantes, mas distintas¹².

§53. A imaginação concebe a identidade pela transição fácil ocasionada por diferentes percepções. Um objeto que concebemos como uma unidade de percepções indica à imaginação uma identidade do *eu* que o percebe. Hume não está interessado em discutir acerca das unidades das diferentes percepções, afinal, “Não existe nenhuma”¹³ (Ainslie, 2008, p. 145, tradução nossa); ele se atém à relação entre percepções.

§54. Hume valoriza os princípios de sua própria filosofia. Apesar do ceticismo recorrente na sua argumentação filosófica, demonstrando uma abertura dada pelo filósofo, o sistematismo¹⁴ da teoria filosófica que ele edifica no *Tratado* é seguido à risca. Isso evidencia um compromisso com o empirismo que ali se faz presente e com sua opção em corresponder filosoficamente a um método experimental de raciocínio. Entretanto, no mesmo lugar onde reside seu mérito, residem igualmente lacunas que ocorrem devido algumas consequências argumentativas.

11 Toda reflexão acerca do tema da descontinuidade das percepções em Hume terá um espaço dedicado nesta dissertação. No capítulo 5, discutimos a respeito desta característica em relação à continuidade em Bergson.

12 No original: “A succession or series of percepts lacks continuity, and as Hume has indicated, lack of continuity destroys identity. Hume must explain then how, in the face of discontinuity, identity is predicated of a series of resembling, but distinct perceptions” (Browning, 1974, p. 25).

13 No original: “There is none” (Ainslie, 2008, p. 145). Retomamos essa questão no capítulo 5, seção 5.4, para discutir “O dilema da descontinuidade em Hume”, onde discutimos acerca da explicação sobre nossa crença em conceber identidade à mente humana. Essa temática evidencia a obstante descontinuidade das percepções.

14 Tal sistematismo diz respeito a uma filosofia restrita a concepções próprias a respeito de como se dá o conhecimento. Hume denota rigor por retornar sempre aos seus princípios mais fundamentais, como o princípio da cópia e o princípio da separabilidade; além disso, refere-se à sua filosofia como “[...] meu próprio sistema [...]” (T 1.4.7§2). Isso mostra que esse sistema possui pressuposições que constituem a base do seu empirismo, guiando e auxiliando suas investigações.

§55. O tema da identidade pessoal recobra seu valor justamente pelo ceticismo que carrega consigo. O ceticismo de Hume sobre o *eu* opera em dois planos complementares: (i) no primeiro, Hume constata que não possuímos nenhuma impressão correspondente a um *eu* simples e contínuo, o que o leva a suspender o juízo sobre a existência de uma substância que sustente nossas percepções. O “palco”, da metáfora do teatro — em breve presente na nossa argumentação — permanece incognoscível; (ii) no segundo, Hume não se limita a essa suspensão, uma vez que ele oferece uma explicação causal de por que, apesar da ausência de fundamento empírico, acreditamos possuir uma identidade contínua. A imaginação, ao conduzir, com o auxílio da memória, relações de *semelhança* e *causalidade* entre percepções sucessivas, fabrica a ficção de um *eu* uno e contínuo. Assim, a definição de *eu* não emerge com clareza dos argumentos humeanos precisamente porque tais argumentos revelam que o *eu*, tal como o concebemos, é um produto da imaginação — não um dado da experiência. Apesar disso, Hume não deixa de elaborar aproximações argumentativas para exemplificar o que lhe parece constituir a identidade pessoal. Ele constantemente argumenta, na seção da identidade pessoal do *Tratado*, sobre a mente humana. Sua hipótese é a de que, a partir de uma perspectiva experimental, como mencionamos, “A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição [...]” (T 1.4.6§4), porém, não sabemos o que constitui o “palco” por onde passam as percepções, portanto, “A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto” (T 1.4.6§4). Não há uma tese metafísica negativa ou positiva sobre a natureza da mente, apenas se pode estabelecer que, a partir da experiência, a mente é assim, constituída de percepções sucessivas.

§56. Ao que parece, o procedimento investigativo humeano é conduzido por uma consciência atenta¹⁵ à natureza das percepções, constatando-as como descontínuas em si. Boa parte do foco da sistematização do Livro 1 remonta com frequência à natureza descontínua das percepções. Para Hume, é nesse âmbito que devem ser verificadas suas investigações; com o tema da identidade pessoal não é diferente. O foco da atenção de Hume é voltado às percepções descontínuas e ao seu fluxo e movimento constantes na mente, a qual não conhecemos a natureza. Porém, o efeito de uma atenção voltada às percepções singulares é a constante identificação que acompanha esse processo imaginativo. Uma consciência atenta aos singulares descontínuos identifica-se facilmente

15 A noção de uma “consciência atenta”, inserida neste parágrafo como uma perspectiva crítica introdutória, é apresentada na seção 5.5, intitulada “A ‘consciência-ego’ em Hume”.

com esses. Além disso, ao dispor de uma sistematização associacionista, quando a identificação ocorre, tais princípios emergem para conduzir a imaginação a uma explicação da identidade do conjunto perceptivo.

§57. Dessa ocorrência, uma consciência que observa o feixe só pode ser reconhecida como existente enquanto o ato de observação das percepções ocorre concomitantemente. Já observamos que “Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum”, diz Hume, “sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção” (T 1.4.6§3). Mas agora notamos que a consciência que observa o feixe, apesar de estar ali, permanece sem explicação, já que não se pode observá-la nem reconhecê-la por si sem uma percepção. Essa é uma noção de *autoconsciência* (estar consciente de si) em Hume que aponta para uma consciência condicionada às percepções de estados mentais particulares. De um possível ponto de vista crítico, entendemos haver aqui uma consequência do sistematismo das percepções, isto é, da característica da descontinuidade dessas percepções e do mecanismo de associação que constrói mecanicamente uma continuidade fictícia entre percepções naturalmente descontínuas.

§58. A noção de Hume é a de que “Visto que a mente consiste nas suas percepções, quando estas cessam, nem a consciência, nem o eu existem”¹⁶ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470, tradução nossa). Há, portanto, uma forte aproximação entre a natureza da mente, do *eu* e da consciência, uma vez que nenhum desses âmbitos subsiste independentemente das percepções¹⁷. Sendo a consciência constituída por percepções atomísticas que se sucedem umas às outras, poderíamos, em princípio, dedicar-nos à análise de cada uma dessas percepções isoladamente. Tal empreendimento, contudo, seria não apenas exaustivo, mas também conceitualmente limitado.

§59. Isso porque uma investigação centrada exclusivamente na singularidade das percepções desconsideraria um pressuposto fundamental: a descontinuidade natural entre os perceptos. Não são as percepções, tomadas isoladamente, que explicam o funcionamento da mente, são os princípios associativos. Portanto, as descobertas obtidas a partir da análise de percepções singulares seriam insuficientes para explicar os mecanismos de conexão que estruturam a experiência mental, já que tais princípios de relação não pertencem às

16 No original: “Since the mind consists of its perceptions, where these cease neither consciousness nor self exist” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470).

17 Novamente, indicamos no capítulo 5 a seção 5.4, intitulada “O dilema da descontinuidade em Hume”, onde tratamos de uma noção da recusa de Hume em explicar a obstante descontinuidade das percepções e, igualmente, sua perspectiva de que não há um conjunto perceptivo. Além disso, na mencionada seção, nossa análise relaciona um trecho do “Apêndice”, Parágrafo §29, do *Tratado*, onde Hume afirma que não vê como tornar coerentes dois princípios da sua filosofia. Para nós, tal afirmação remete ao fato de que o filósofo está consoante à descontinuidade e considera-a natural.

percepções individuais, mas ao modo como elas são encadeadas. Se a atenção de Hume está dirigida aos meios associativos de relação entre percepções, é porque o filósofo reconhece que a análise da singularidade perceptiva não oferece um caminho explicativo satisfatório. Resta apenas considerar os efeitos produzidos na consciência pelo encadeamento dessas percepções descontínuas e distinguir algumas de suas características, como as diferenças de grau de intensidade e vivacidade, que influenciam os efeitos psicológicos das percepções e permitem diferenciá-las como impressões ou ideias.

§60. A noção de identidade aparece, nesse âmbito, como um efeito psicológico de uma passagem suave entre percepções; esse procedimento origina-se do sistematismo humeano. A investigação filosófica revela a ausência de tal identidade ao reconhecer a sucessão das percepções singulares e descontínuas que compõe o feixe e aplicando, por exemplo, o princípio de separabilidade. Além disso, Hume já havia elaborado a descontinuidade que permite a separabilidade das percepções. Isso mostra a importância que há nessa interrupção natural da continuidade entre as percepções; do mesmo modo, reforça que a filosofia de Hume é sistemática e depende de princípios já edificados. Assim, se uma consciência coexiste com perceptos descontínuos e isso gera identidade, tal consciência é também descontínua. A cada momento em que um conjunto de percepções desaparece, desaparece também a consciência que o acompanhava, dando espaço a um conjunto inteiramente novo do fluxo perceptivo.

§61. Em síntese, estaríamos supondo inúmeras simplicidades sucessivas unidas por associação em uma identidade contínua que é uma ficção. A ficção da identidade contínua nos faz supor tanto a unidade do feixe quanto a identidade do *eu* que o percebe. Mas não há unidade do feixe e muito menos da identidade do *eu*. Uma consciência como substância que percebe o feixe está fora de cogitação para Hume. Sua perspectiva aparenta ser uma noção de percepção, seguida de imaginação e identidade. Essa identidade surge, portanto, porque há percepções na mente que se sucedem rapidamente e nós relacionamos elas a partir da imaginação. Nenhum desses conteúdos mentais corresponde ao *eu*, mas seguimos com habituados à noção de que somos a mesma pessoa que acompanha o fluxo perceptivo e que parece sempre continuar. O problema do *eu* em Hume mantém-se atrelado aos seus princípios filosóficos. Além disso, sua recusa em elaborar uma perspectiva que não esteja ancorada nas ideias, que até então construíram seu sistema filosófico, é tanto admirável pela coerência quanto autolimitante.

2.2 UMA IMPRESSÃO DE REFLEXÃO CORROBORADA PELAS PAIXÕES

§62. Passamos para uma noção presente em Hume sobre a identidade pessoal no que diz respeito às paixões humanas. Tal noção encontra-se difundida ao longo do Livro 2 do *Tratado*, sem uma seção exclusiva para ela. Nos parece adequada a perspectiva de que a identidade pessoal concernente às paixões serve para reforçar aquela que é ficcionada pela imaginação. Nesse sentido, observemos a passagem do Parágrafo 19 da Seção 6 da Parte 4 do Livro 1, propriamente, “Da identidade pessoal”, quando Hume diz que

Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros (T 1.4.6§19).

§63. Vemos em Freitas (2019, p. 50), ao citar as paixões do *orgulho* e da *humildade*, trabalhados por Hume no Livro 2 do *Tratado*, que estas “[...] direcionam o interesse da pessoa por suas ações e sensações, tanto passadas como futuras, de modo a reforçar a noção de ‘mesma pessoa’, contribuindo deste modo, para o estabelecimento da crença na identidade pessoal”. De maneira geral, trata-se de duas preocupações diferentes sobre uma mesma noção de *eu*, aquela dada pela imaginação trabalhada no Livro 1 do *Tratado*. O trabalho de Hume sobre a identidade pessoal ao longo do Livro 1 diz respeito à sua explicação sobre o papel da imaginação na produção da crença da identidade pessoal. O que vemos aqui é que é essa noção de *eu* é reforçada por uma perspectiva motivada pelas paixões e pelo interesse próprio, presentes no Livro 2 do *Tratado*.

O eu não é apenas um objeto de pensamento: é um objeto pelo qual temos interesse e preocupação. A tarefa de uma teoria da “identidade pessoal no que diz respeito à imaginação” é explicar por que atribuímos identidade à mente. A tarefa de uma teoria da “identidade pessoal no que diz respeito às nossas paixões” é explicar por que nos preocupamos com nossas ações passadas ou futuras¹⁸ (McIntyre, 1989, p. 547, tradução nossa).

§64. Desse modo, não se trata de duas teorias diferentes que resultariam em duas noções distintas de *eu*. Embora hajam discussões¹⁹ de que Hume compreenderia duas noções distintas da identidade pessoal, assumimos aqui o reforço da identidade dada pela imaginação quanto à tratativa das paixões, afinal “Orgulho e humildade, uma vez

18 No original: “The self is not only an object of thought: it is an object in which we have interest and concern. The task of a theory of ‘personal identity as it regards the imagination’ is to explain why we attribute identity to the mind. The task of a theory of ‘personal identity as it regards our passions’ is to explain what we are concerned with our past or future” (McIntyre, 1989, p. 547).

19 Ver, por exemplo, Kemp Smith (2005), que considera as posições de Hume sobre o *eu* no Livro 1 e no Livro 2 como contraditórias. Para tal autor, as afirmações de Hume que apontam que as paixões têm como objeto o *eu*, e se apoiam numa negativa de Hume sobre a existência deste mesmo *eu*, resultando em uma afirmação de que Hume está se apoiando sobre algo que negou há pouco. Freitas (2019) apresenta esta perspectiva.

despertados, imediatamente levam a nossa atenção para nós mesmos, considerando-nos seu objeto último e final” (T 2.1.2§4).

§65. Contudo, cabe elaborarmos uma observação. Como se sabe, a seção posterior à da identidade pessoal no *Tratado* é a seção de conclusão do Livro 1. Nela, Hume declara sua insatisfação com certas observações e descobertas realizadas por ele e convida o(a) leitor(a) a acompanhá-lo em suas próximas investigações. Esta seção de conclusão do Livro 1, segundo a nossa leitura, é profundamente emotiva e, por esse motivo, gostaríamos de apontar aqui duas questões.

§66. A primeira já ressaltamos ao dizer que a identidade pessoal quanto às paixões humanas atua reforçando a que diz respeito à imaginação, isto é, as paixões, especialmente as de *orgulho* e *humildade*, tem um objeto para Hume e esse objeto é o *eu* (T 2.1.3§2). A segunda é que não nos parece estar desconectadas essas passagens da seção da identidade pessoal (T 1.4.6), da conclusão do Livro 1 (T 1.4.7) e do início do Livro 2 (T 2.1.2e3). Para nós, a noção de identidade de Hume como uma sucessão de percepções conectadas, parece ter sido acompanhada por paixões de *orgulho* e *humildade* na geração da identidade, por uma consciência que quando percebe o *eu*, depara-se apenas com percepções, as quais são sempre particulares.

§67. Observemos o seguinte: imaginando que Hume esteja correto ao pensar que as paixões de *orgulho* e *humildade* tem o *eu* como objeto e servem para reforçá-lo, há a possibilidade do próprio Hume ter sido acompanhado por essas paixões na elaboração das seções finais do Livro 1 e no início do Livro 2? Não nos parece que tal conjectura seja desviante; afinal, estamos compactuando com Freitas (2019) sobre a noção de que a impressão de nós mesmos (T 2.1.11§4), derivada das paixões, é apenas um reforço à noção do *eu* dada pela imaginação. Pensamos o *eu*, nesse sentido, como uma noção fictícia — originada da experiência da imaginação com a continuidade do conjunto perceptivo — que ganhou vivacidade e transformou-se em impressão. Visto que percepções presentes — representativas do *eu* — podem ser percebidas concomitantemente a um objeto qualquer que sirva de causa às paixões de *orgulho* e *humildade*, compreendemos que pode haver a possibilidade de que Hume tenha sentido tais paixões no percurso da edificação do *Tratado*.

§68. Ainda que seja só uma possibilidade, não poderíamos deixar de observar que, enquanto “[...] aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (T 2.1.2§2), é “[...] o *objeto* da paixão” (T 2.1.2§4) de *orgulho* e *humildade*, as causas dessas paixões podem estar localizadas em uma “[...]”

grande variedade de *sujeitos* [...]” (T 2.1.2§5). Observando a sequência de eventos finais do Livro 1 do *Tratado*, especialmente no recorte da seção “Da identidade pessoal” (T 1.4.6), a “Conclusão deste livro” (T 1.4.7) e o início do Livro 2 — especialmente 2.1.2 e 2.1.3 — sobre *orgulho e humildade*, parece haver, especialmente em 1.4.7, uma passagem bastante emotiva por parte de Hume sobre o que o autor desenvolveu até ali, conectando passionalmente a passagem dos respectivos Livros 1 e 2.

§69. No exame das variedades de *sujeitos* das causas das paixões de *orgulho e humildade*, Hume elabora uma nova distinção, entre uma “[...] *qualidade* operante e o *sujeito* em que essa qualidade está situada” (T 2.1.2§6). Para que a *beleza* enquanto qualidade colabore para as paixões de *orgulho* ou *humildade* no fortalecimento da noção de *eu*, é preciso que essa qualidade esteja conectada a um “sujeito”, que deve ter uma relação conosco. Hume exemplifica (T 2.1.2§6) afirmando que se construímos e projetamos uma “casa” e nos envaidecemos pela obra concluída, o objeto da paixão sentida somos nós mesmos e a causa é a “casa”. Essa causa, por sua vez, possui uma qualidade atuante sobre a paixão que sentimos, que é a *beleza*, e está relacionada a um “sujeito”, a “casa”, a qual é nossa própria criação. Essa conjunção entre uma “[...] qualidade mental de valor, seja da imaginação, do juízo, da memória ou do temperamento [...]”, que “[...] são causas de orgulho; e seus opostos, de humildade” (T 2.1.2§5), e um “sujeito” relacionado a nós e a quem essas paixões devem estar relacionadas, são as condições da geração dessas paixões que tem como objeto o *eu*; “[...] essas qualidades que devemos considerar como originais são as mais inseparáveis da alma [...]. E assim é a qualidade que determina o objeto do orgulho e da humildade” (T 2.1.3§3).

§70. Hume afirma que a identidade pessoal referente às paixões humanas serve para “[...] corroborar aquela referente à imaginação [...]” (T 1.4.6§19). Ora, se essa influência e o reforço das paixões sobre a identidade pessoal é real, poderia Hume tê-la sofrido durante sua sistematização acerca do *eu*? Se considerarmos a transição do final do Livro 1 para o início do Livro 2 do *Tratado*, à luz do percurso até então elaborado pelo filósofo, podemos supor que o sistema de Hume — referido por ele como “[...] meu próprio sistema [...]” (T 1.4.7§2) — funcione como um “sujeito” de qualidades originais. Nesse caso, estariam dadas as condições para a emergência das paixões de *orgulho e humildade*, cujo objeto é o *eu*. Hume está implicado nessa dinâmica, sobretudo ao considerarmos as Seções 6 e 7 e a carga emotiva que essa última possui. A ação das paixões de *orgulho e humildade*, trabalhadas logo em seguida, no início do Livro 2, podem ter ocorrido com o próprio filósofo ao colocar o seu sistema como “sujeito” do pensamento e observar a dinâmica das

paixões emergentes. A abertura do Livro 2 por essas paixões poderia, assim, indicar um movimento estratégico: após problematizar a identidade pessoal no plano do entendimento, Hume a reinscreve no plano afetivo, onde o *eu* reaparece como termo necessário das paixões que ele próprio experiêcia.

§71. Vista desse modo, a teoria da identidade pessoal de Hume pode ser concebida como partilhada entre o âmbito da imaginação e o das paixões, afinal, “[...] é evidente”, diz Hume, “que a propriedade que determina que essas paixões tenham como *objeto* o eu não é somente natural, mas também original [...]. O objeto do orgulho e da humildade é sempre o eu” (T 2.1.3§2). Além disso, como dissemos, para nós, há a noção de que Hume tenha sido acompanhado por essas paixões ao desenvolver sua teoria do mundo intelectual. Assim, *orgulho* e *humildade* possivelmente atuaram como influências consideráveis na concepção da teoria da identidade pessoal do Livro 1, implicitamente. Além disso, é possível que Hume tenha sido influenciado pela paixão de *orgulho*, ao constatar a descontinuidade natural das suas próprias percepções e elaborar uma continuidade associativa? Appelbaum e Lorch (1978, p. 469, tradução nossa), por exemplo, perguntam-se:

Qual é a natureza da percepção? O que o estudo da percepção revela sobre os processos da consciência? A consciência pode ativamente querer suas próprias percepções ou é, ao contrário, simplesmente o registro involuntário de um fluxo perceptual?²⁰.

§72. É claro que, para Hume, a consciência é involuntária perante o fluxo perceptivo, portanto, o filósofo “[...] conclui que a percepção é passiva, a consciência, involuntária, incapaz de autodireção e descontínua”²¹ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 469, tradução nossa). Essa introspecção é uma noção de autoconsciência que revela que a consciência é sempre uma consciência de estados mentais, de percepções. A tratativa do filósofo toca, mais precisamente, a noção da mente como um “teatro” e da identidade pessoal ou da alma como “[...] uma república ou comunidade [...]” (*a republic or commonwealth*, no original) (T 1.4.6§19). Entretanto, Hume parece conceber o *eu* como uma espécie de impressão de reflexão na mente humana, derivada da ideia da existência contínua do fluxo perceptivo, como uma sensação que surge dessa constatação.

Se essa “Sensação” for examinada, no entanto, ela parece ter mais peso na indicação da identidade do eu do que Hume parecia pensar. Essa sensação pode ser explicada

20 No original: “What is the nature of perception? What does the study of perception disclose about the process of consciousness? Can consciousness actively will its own perceptions or is it, on the contrary, merely the involuntary register of perceptual flow?” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 469).

21 No original: “[...] concludes that perception is passive, consciousness involuntary, incapable of self-direction, and discontinuous” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 469).

como uma impressão de reflexão que surge da transição da imaginação de percepção para percepção²² (Browning, 1974, p. 43, tradução nossa).

§73. Além disso, Hume afirmou no “Apêndice”, ao revisar os seus argumentos que,

Quando estamos convencidos de um fato, não fazemos mais que concebê-lo, juntamente como uma certa sensação [*feeling*] [...]. E quando expressamos nossa incredulidade quanto a um fato, queremos dizer que os argumentos em seu favor não produzem essa sensação [*feeling*] (T Apêndice §2).

§74. Essa sensação pode aparentar uma grande similaridade com aquela de unidade e continuidade de um objeto, o que condiz com a noção de Hume apontada anteriormente de que a reflexão que se debruça sobre a identidade pessoal pode ser a mesma utilizada para “[...] explicar [...] a identidade de plantas, animais, navios, casas e todas as produções compostas e mutáveis da arte ou da natureza” (T 1.4.6§15). A visão apontada por Browning (1974) mantém-se próxima do que quis Hume, pois podemos pensar que a sensação que se converte em uma “impressão do *eu*”, é uma coleção de percepções na mente humana unidas por laços associativos. A continuidade ficcionada dessa relação associativa gera uma sensação da continuidade derivada desse fluxo, que sustenta e dá origem à noção de identidade. Considerando a continuidade fictícia dos laços de associação, a identidade é uma impressão de reflexão gerada em conjunto com a continuidade, especificamente pela passagem da imaginação por percepções presentes particulares e pelos efeitos da memória (T 1.4.6§18e20).

§75. Essa sensação não é proveniente de uma impressão simples precedente, mas uma impressão complexa derivada da percepção de estados mentais particulares do fluxo perceptivo. Desse ponto de vista, portanto, a noção de uma “[...] impressão de nós mesmos, que está sempre presente em nosso íntimo [...]”, diz respeito à relação constante da nossa consciência com as nossas percepções particulares; afinal “[...] nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto” (T 2.1.11§4). Bem como o exemplo da casa (T 2.1.2§6; Freitas, 2019), apresentado anteriormente, Hume sugere que as paixões indiretas atuam na relação que temos com o nosso próprio corpo:

Quer consideremos o corpo uma parte de nós mesmos, quer concordemos com aqueles filósofos que o veem como algo externo, devemos admitir que ele está conectado conosco de maneira estreita o bastante para formar uma daquelas duas relações que afirmei serem necessárias para causar orgulho e humildade (T 2.1.8§1).

22 No original: “If this ‘Feel’ is examined however, it seems to carry more weight in indicating the identity of the self than Hume seemed to think. This feel can be explained as an impression of reflexion which arises from the transition of the imagination from percept to percept” (Browning, 1974, p. 43).

§76. Se o corpo pode funcionar como “sujeito” de qualidades originais — como a *beleza*, por exemplo — e se tais qualidades despertam *orgulho* ou *humildade*, então essas paixões contribuem para reforçar a noção de identidade pessoal tal como é produzida pela imaginação. Quanto mais íntima é a causa da paixão — e nenhuma o é mais do que o próprio corpo —, mais intensa se torna a referência ao *eu*. Desse modo, o *orgulho* e a *humildade* não apenas pressupõem uma certa ideia de identidade, mas a consolidam afetivamente, fortalecendo a crença na permanência do *eu*.

§77. O *orgulho* e a *humildade* operam como mecanismos de consolidação do “*eu* ficcional” quando despertados por percepções que mantêm relação estreita com a pessoa; afinal, “É verdade que os seres humanos possuem interesse por tudo aquilo que possui maior ou menor relação com suas pessoas” (Freitas, 2019, p. 52). Essa leitura encontra respaldo na interpretação segundo a qual:

Quando algo relacionado a mim também é fonte de prazer ou dor, o resultado é um sentimento de orgulho ou humildade. Essas paixões têm o eu como objeto, ou seja, reintroduzem a ideia do eu na mente. O mecanismo subjacente é uma “dupla associação de impressões e ideias”. O prazer causado por algo relacionado a mim é associado ao sentimento prazeroso de orgulho; a causa em si está relacionada à ideia do eu. Essas duas associações se reforçam mutuamente, gerando o sentimento de orgulho e direcionando minha atenção para mim mesmo²³ (McIntyre, 1989, p. 551, tradução nossa).

§78. Nesse sentido, a identidade ficcional produzida pela imaginação é reativada pelas impressões de reflexão que as paixões suscitam. Como observa McIntyre (1989, p. 553, tradução nossa),

Quando voltamos nossa atenção para trás, a operação da imaginação explica nossa propensão a atribuir identidade a nós mesmos. Mas a identificação com um eu no futuro encontra sua expressão mais plena em um certo tipo de motivação para a ação. Esta não é a província da imaginação, mas das paixões²⁴.

§79. Assim, se a imaginação é suficiente para explicar a atribuição de identidade ao *eu* no que concerne ao passado — “A imaginação associa uma série de percepções passadas e

23 No original: “When something related to me also is a source of pleasure or pain, the result is a feeling of pride or humility. These passions have the self for their object, that is, they reintroduce the idea of the self into the mind. The underlying mechanism is a ‘double association of impressions and ideas’. The pleasure caused by something related to me is associated with the pleasurable feeling of pride; the cause itself is related to the idea of the self. These two associations reinforce each other, generating the feeling of pride, and turning my attention towards myself” (McIntyre, 1989, p. 551).

24 No original: “When we turn our attention backwards, the operation of the imagination explains our propension to attribute identity to ourselves. But the identification with a self in the future finds its fullest expression in a certain kind of motivation for action. This is not the province of the imagination, but of the passions” (McIntyre, 1989, p. 553).

confunde a série com uma série invariável, resultando na atribuição de identidade ao eu”²⁵ (McIntyre, 1989, p. 552, tradução nossa) —, as paixões intervêm conferindo intensidade e direcionamento a essa crença, sobretudo quando a pessoa se vê implicada em ações que despertam *orgulho* ou *humildade*.

§80. Desse modo, a identidade pessoal não é apenas produto da associação imaginativa, por ser também sustentada afetivamente. No que diz respeito ao passado, acompanhamos McIntyre (1989) ao reconhecer a suficiência explicativa da imaginação; contudo, com Freitas (2019), observamos que as paixões reforçam essa crença tanto retrospectivamente quanto prospectivamente. A projeção de si no futuro, vinculada à motivação para agir, manifesta de maneira mais evidente essa articulação entre reflexão e paixão, ao passo que a referência ao passado, embora fundamentada na imaginação, pode igualmente ser intensificada quando envolve ações suscetíveis de *orgulho* ou *humildade*²⁶. Sob essa perspectiva, a própria transição do Livro 1 ao Livro 2 do *Tratado* adquire um significado adicional: após submeter a identidade pessoal à análise do entendimento, Hume inaugura o exame das paixões, iniciando precisamente por aquelas que têm o *eu* como objeto, sugerindo que aquilo que se enfraquece no plano teórico reaparece, fortalecido, no plano afetivo.

2.3 A INSUFICIÊNCIA DA CONCEPÇÃO ASSOCIACIONISTA DO EU

§81. A Seção 2 da Parte 4 do Livro 1, intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”, ilustra muito bem o mecanismo que induz à crença na existência contínua. Pode-se representar essa noção com a seguinte passagem: “Podemos, portanto, concluir com segurança que a opinião de uma existência contínua e de uma existência distinta nunca provém dos sentidos” (T 1.4.2§11)²⁷. Mas as percepções não são todas soltas e desconexas (T 1.1.4§1),

25 No original: “The imagination associates a series of past perceptions, and mistakes the series for an invariable one, resulting in the ascription of identity to the self” (McIntyre, 1989, p. 552).

26 A ancoragem dessa afirmação vem do Parágrafo 19, da Seção “Da identidade pessoal” do *Tratado*, já citada anteriormente neste texto e presente nesta nota para rememorar o(a) leitor(a). É importante visualizarmos a presença argumentativa de McIntyre (1989) e Freitas (2019) na passagem que se segue, especialmente quando a primeira aponta que “Essas paixões [*orgulho* e *humildade*] têm o eu como objeto, ou seja, reintroduzem a ideia do eu na mente. O mecanismo subjacente é uma ‘dupla associação de impressões e ideias’” (McIntyre, 1989, p. 551, tradução nossa) e, sequencialmente, quando o segundo aponta que as paixões de *orgulho* e *humildade* “[...] direcionam o interesse da pessoa por suas ações e sensações, tanto passadas como futuras” (Freitas, 2019, p. 50). Ou seja, queremos dar ênfase à “dupla associação de ideias” e às ações e sensações “tanto passadas como futuras”. Assim, grifamos as partes que igualmente ancoram as passagens dos comentadores citados. Vejamos o trecho: “Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes *influenciem umas às outras*, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, *passados ou futuros*” (T 1.4.6§19, grifo nosso). Para o original da passagem de McIntyre, ver a nota 23 neste texto.

27 Ver também T 1.4.2§14 sobre a visão filosófica e a opinião do “vulgo” (*vulgar*, no original).

embora, é claro, sejam naturalmente descontínuas. Para Hume, existe uma “[...] propensão natural da imaginação [...] a atribuir uma existência contínua a esses objetos ou percepções sensíveis que vemos assemelhar-se uns aos outros em sua aparição descontínua [...]” (T 1.4.2§44), revelando, para nós, tanto a não passividade da imaginação quanto o mecanismo natural de atribuição de continuidade da associação. Observa-se na passagem apresentada que a *semelhança*²⁸ é observada; afinal tanto ela quanto a interrupção perceptiva são igualmente naturais. Percepções de um mesmo objeto separadas por um curto intervalo de tempo naturalmente se parecem; esses princípios de associação sempre tendem²⁹ a se apresentar.

§82. Observa-se que, na explicação associacionista que se estende ao tema do *eu*, há uma exigência implícita de simplicidade como identidade, para a qual Hume não possui explicação suficiente³⁰. A insuficiência dessa explicação reforça que o associacionismo lida com as percepções, não com *quem* ou *o que* percebe as percepções. Para o associacionismo operar como princípio explicativo, é preciso haver uma percepção real do *eu*; contudo, o *eu* é declarado um estado mental fictício. Como não há uma impressão derivada dos sentidos que nos forneça a noção de *eu*, o associacionismo não pode alcançar tal explicação, pois lidar com uma noção fictícia de identidade por meio da associação apenas faria proliferar indefinidamente novas ideias (Ainslie, 2008).

§83. Nesse sentido, o que importa destacar é que o associacionismo não constitui apenas um elemento auxiliar da explicação, mas o próprio mecanismo operativo da imaginação, tanto na geração da noção de identidade dos objetos quanto na ficção da identidade pessoal. É ele que, ao assegurar o progresso suave e ininterrupto do pensamento ao longo de percepções relacionadas, produz a aparência de continuidade onde há apenas sucessão (T 1.4.6§16). O mesmo princípio que explica nossa propensão a atribuir identidade aos objetos é mobilizado por Hume para explicar a crença na identidade do *eu*, sendo considerado “[...] inteiramente decisivo” (T 1.4.6§16).

§84. Nesse sentido, a revisão de Hume quanto ao tema da identidade pessoal pode demonstrar argumento suficiente para observarmos com atenção os alicerces da formulação da teoria da identidade pessoal humeana.

28 As qualidades associativas são da imaginação, que possui propensões a ação pela associação tendo em vista as semelhanças provenientes das percepções.

29 Hume chama essa inclinação das percepções aos princípios de associação por diversos momentos de “tendência”. O termo “tendência” (*tendency*, no original) é utilizado para diversos fins ao longo do *Tratado*. Citamos aqui apenas alguns que servem ao nosso propósito: T 1.3.11§13; T 1.4.2§24e44; T 1.4.6§8e10; T 2.2.2§22.

30 Sobre esse assunto, ver a seção 4.3, intitulada “A ‘virada decisiva’”.

Eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes (T Apêndice §18).

- §85. A célebre confissão do “Apêndice” não deve ser lida como uma hesitação circunstancial, mas como *sintoma* de uma tensão interna ao próprio projeto humeano. Ao declarar-se “[...] perdido em um tal labirinto [...]” (T Apêndice §18), Hume reconhece que os princípios que orientam sua investigação não lhe permitem avançar na elucidação da identidade pessoal sem enfrentar dificuldades. O método que lhe serve de guia na análise da mente humana é o mesmo que delimita o alcance de sua explicação do *eu*.
- §86. Essa dificuldade decorre da insuficiência da concepção associacionista para explicar a identidade pessoal em termos mais robustos. Fiel a seus princípios empíricos, Hume rejeita a noção de substância e sustenta que o mecanismo associativo da imaginação é, como vimos, “[...] inteiramente decisivo” (T 1.4.6§16), para explicar a crença na identidade. Contudo, a revisão que ele efetua no “Apêndice” revela que essa suficiência é problemática. A explicação que reduz a identidade à dinâmica das percepções associadas parece incapaz de alcançar completamente a exigência de um experienciador distinto da experiência, que a própria noção de identidade pessoal impõe. A honestidade filosófica de Hume, ao reconhecer o impasse, evidencia o ponto em que seu sistema encontra os próprios limites.
- §87. O tema da identidade pessoal revela, assim, um ponto sensível do sistema humeano: um limite interno decorrente de seus próprios princípios empíricos. Hume mantém a coerência metodológica ao submeter a noção de *eu* às mesmas exigências que regulam toda a sua investigação; contudo, se a descontinuidade das percepções exige que a experiência seja reconstruída pela continuidade associativa, é precisamente a suficiência desse mecanismo que passa a exigir um exame mais atento.
- §88. É importante observar que a filosofia de Hume permanece circunscrita no âmbito das percepções. Hume mantém-se sempre nesse espectro da investigação, isto é, sem “descer” ao âmbito da matéria para elaborar um realismo metafísico e alocar as propriedades relacionais nos objetos do mundo físico³¹, ou mesmo no âmbito das ideias derivando seus princípios de relação no *não-palco*³² da mente humana — o que o aproximaria de um

31 Para uma interpretação desse tema em Hume, ver o texto “O Projetivismo de David Hume”, de Carlota Salgadinho Ferreira, presente na obra *David Hume em diálogo* (2023).

32 O termo refere-se à negativa de Hume sobre a nossa possibilidade de compreensão de qual é a natureza da mente humana (T 1.4.6§4), presente mais adiante em nossa argumentação.

idealismo. Ao contrário, Hume mantém-se no nível descritivo da experiência, analisando as relações tal como aparecem no fluxo perceptivo. Nesse horizonte metodológico, a identidade pessoal não pode emergir senão como um efeito desse domínio. O *eu* é explicado a partir das conexões associativas entre percepções, não como expressão de uma realidade subjacente, seja material ou mental-substancial.

§89. A atribuição da resolutive do *eu* à imaginação revela um ponto delicado na arquitetura da teoria humeana. Não apenas porque é a imaginação que opera os princípios de associação, mas porque ela assume protagonismo justamente quando a explicação associacionista atinge seus limites. Jerry A. Fodor (1935–2017), em *Hume Variations* (2003, p. 115, tradução nossa), observa que, levada ao extremo, a posição de Hume já não se sustenta como um associacionismo estrito:

Por razões boas e suficientes, Hume não é realmente um associacionista quando a questão é levada ao limite. No entanto, o preço que ele paga por não o ser é que a arquitetura de sua teoria repousa sobre a imaginação e, como veremos a seguir, a imaginação é um algo-que-não-sei-o-quê³³.

§90. A crítica aponta que a associação, embora descrita como o “[...] cimento do universo [...]” (T Sinopse §35), não basta para explicar plenamente a atividade sintética da mente. Nesse sentido, a “[...] imaginação *complementa* [...]” e “[...] *implementa* a associação”³⁴ (Fodor, 2003, p. 116, tradução nossa) ultrapassando a mera regulação das transições entre ideias segundo *semelhança*, *contiguidade* e *causalidade*. Se “[...] a própria associação exige a operação da imaginação”³⁵ (Fodor, 2003, p. 119, tradução nossa), então a explicação da identidade pessoal repousa sobre uma faculdade cuja fundamentação não é inteiramente redutível às impressões. A observação de Fodor não inaugura o problema, mas explicita a tensão já reconhecida por Hume no “Apêndice”. A tentativa de explicar a unidade do *eu* exclusivamente a partir da dinâmica associativa das percepções parece exceder os próprios recursos do sistema.

§91. O associacionismo permeia todo o *Tratado*. Hume deposita suas melhores fichas nas relações de ideias por *semelhança*, *contiguidade* e *causalidade*, afirmando que “[...] esses são os únicos laços de nossos pensamentos, eles realmente são para nós o cimento do universo; e todas as operações da mente têm que, em larga medida, deles depender” (T

33 No original: “For good and sufficient reasons, Hume isn’t really an associationist when push comes to shove. But the price he pays for not being one is that the architecture of his theory rests on the imagination and, as we’re about to see, the imagination is a something-I-know-not-what” (Fodor, 2003, p. 115).

34 No original: “[...] imagination *supplements* association; [...] imagination *implements* association” (Fodor, 2003, p. 116).

35 No original: “[...] association itself requires the operation of the imagination” (Fodor, 2003, p. 119).

Sinopse §35). Sem a experiência de continuidade fornecida pelos princípios de associação, não haveria ordem possível na mente; afinal, para Hume, a coerência da mente depende da imaginação sob efeito desses princípios.

§92. Ainda assim, Hume reconhece a fragilidade da explicação quando aplica esses princípios à identidade pessoal:

[...] tendo assim desfeito o laço que prendia todas as nossas percepções particulares, quando passo a explicar o princípio de conexão que as liga, e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade, percebo que minha explicação é muito deficiente, e só a aparente evidência dos raciocínios anteriores pode ter-me levado a aceitá-la (T Apêndice §28).

§93. A passagem evidencia que, embora os princípios de associação tenham sustentado o encadeamento de sua análise até aquele momento, a própria explicação da identidade pessoal excede sua força explicativa. A unidade que a noção de *eu* exige não se encontra plenamente garantida pelos mecanismos associativos, mesmo quando eles funcionam de modo correto e coerente com o restante do sistema.

§94. Desse modo, a insuficiência do associacionismo não se deve a uma incoerência interna, mas à incapacidade dos princípios de associação de fornecerem uma explicação completa da identidade pessoal; em outras palavras, a associação explica a crença no *eu*, mas não é suficiente para tratar do sujeito de toda a experiência, aquele “algo” que une essa experiência em um único feixe. Hume, ao reconhecer os limites de seu método, posiciona-se em um ponto de tensão entre a coerência sistemática de sua filosofia e as restrições impostas pela estrutura empírica da mente. A investigação humeana mostra que a explicação da continuidade do *eu*, embora fundamentada na associação, depende de um recurso complementar — a imaginação — que confirma, sem eliminar, as limitações do associacionismo.

§95. A partir dessa perspectiva, podemos considerar que Hume foi influenciado simultaneamente pelos sentimentos de *orgulho* e *humildade*: (i) pelo primeiro, em virtude dos raciocínios já construídos; (ii) pelo segundo, ao reconhecer um ceticismo fundamentado quanto à explicação da identidade pessoal. Hume mantém-se, portanto, fiel ao seu empirismo, ao mesmo tempo em que admite os limites de seu sistema e deixa uma abertura reflexiva para o tema do *eu*. Ainda que limitado, o papel do associacionismo é inquestionável. Porém, a imaginação, ao complementar a associação, é fundamental para a noção ficcional do *eu* derivada da continuidade e da aparente simplicidade da identidade pessoal.

2.4 SOBRE A DESCONTINUIDADE

§96. A descontinuidade como observação fenomênica e encarada como pressuposto metodológico está na base na teoria humeana. Hume parte da experiência empírica para observar como o conhecimento ocorre na mente humana. Assim, constrói sua investigação a partir daí, sempre buscando a verificação das suas constatações neste âmbito que o filósofo considera seguro: a experiência, as impressões. A constituição das percepções como descontínuas é o ponto de partida de Hume na formulação da relação entre as percepções. Porém, sua elaboração não é sobre a descontinuidade, uma vez que são os princípios de associação de ideias que ganham corpo na teoria humeana e a descontinuidade não aparenta, para o filósofo, necessitar de justificativa. Distingui-las exige caracterizá-las; ao separá-las, é preciso explicar suas relações. É a partir da característica da interrupção natural das percepções que a diferença pode ser localizada, apontada, e as suas relações podem ser sistematizadas.

§97. A origem dessa distinção remonta o ato investigativo primordial sobre a natureza das percepções, ancorado na distinção entre impressões e ideias, sendo as primeiras originárias e as segundas derivadas delas. A forma pela qual as distinções são elaboradas é acompanhada pela característica que permite o mecanismo de diferenciação, divisão e a posterior relação na mente humana. Trata-se da observação fenomênica da descontinuidade, encarada por nós como princípio, pois toda a percepção chega na mente descontínua, interrompida, isenta de quaisquer indícios de uma continuidade natural.

§98. Fora a noção do *eu* como uma ficção da imaginação, poderíamos compreender a identidade pessoal em Hume como constituída de sucessivos momentos descontínuos representados por cada aparição momentânea de um fluxo e movimento perceptivo; afinal, se as percepções são existências distintas e sucessivas, deve haver essa possibilidade. No entanto, desse ponto de vista, estaríamos falando apenas de momentos ou estados mentais descontínuos, não da identidade pessoal.

§99. Em Hume, há uma “[...] decisão de não explorar seriamente o fato da descontinuidade [...]”³⁶ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 472, tradução nossa). Além disso, “Hume, no entanto, não parece pensar que a natureza da descontinuidade das percepções que constituem a mente exija explicação”³⁷ (Browning, 1974, p. 6, tradução nossa). O filósofo escocês estava

36 No original: “[...] decision not to explore the fact of discontinuity seriously [...]” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 472).

37 No original: “Hume however does not seem to think that the nature of the discontinuity of the percepts which constitute the mind requires explanation” (Browning, 1974, p. 6).

bastante convencido da descontinuidade; ao que parece, isso se deve ao fato de que ele a considerava natural e sob essa condição, irremediável.

§100. Toda a explicação de Hume remonta a esse âmbito e atende a esse princípio, o da descontinuidade. A disposição epistemológica de Hume não é a de ir até o conhecimento último das coisas, isso reflete sua postura como um cético³⁸. Portanto, o limite encontrado é devido a um método próprio. A explicação da identidade pessoal que interessa a Hume é a de tratar dos motivos pelos quais acreditamos sermos uma e a mesma pessoa ao longo do tempo. Se nossa experiência é uma sucessão de ideias conectadas por associações de *causalidade e semelhança*, o sujeito da experiência é dado pela experiência à qual ele está exposto. Essa é a sucessão relacionada que compõe o *eu* e que explica, segundo Hume, a crença na identidade pessoal.

§101. A explicação dessa crença reflete os limites que o próprio filósofo assume para o corpo teórico de sua filosofia. Não se trata de uma afirmação equivocada apontar esse feito, pois Hume é declaradamente cético sobre a identidade pessoal e, segundo ele, há muitos motivos para tal (T Apêndice §18). Além disso, para o filósofo, cada percepção é de fato identificada pelo conteúdo que ela contém (Dicker, 2016); ao lado da descontinuidade como característica intrínseca à percepção em si, fenomenicamente observada — e não como propriedade ontológica formal das percepções —, a “desorganização” que haveria³⁹ na fonte das percepções fica não só mais evidente, como indica o mecanismo de associação. E isso nos remonta à importância dos princípios de associação para o percurso filosófico de Hume.

§102. O associacionismo é central para a organização das relações entre perceptos descontínuos; porém, tais perceptos não deixam de ser descontínuos por estarem

38 Cabe observar que o ceticismo de Hume não faz parte do seu ponto de partida, mas resulta do reconhecimento da incapacidade metodológica de fornecer certas respostas aos problemas que lhe aparecem. A Seção 12 das *Investigações sobre o entendimento humano* colabora para essa noção na distinção entre o ceticismo *antecedente* e o *consequente* (IEH 12.1§3e5): o primeiro, estabelece uma dúvida universal e *antecedente* aos modos de investigação sobre nossas faculdades, opiniões e princípios; já o segundo, diz respeito ao reconhecimento *consequente*, ou seja, obtido após a investigação, dos limites do alcance das nossas faculdades mentais, ou ainda, à natureza falaciosa das suas especulações. Embora ambos sejam alvos de crítica por Hume, sua postura se enquadra melhor em um ceticismo consequente. Tratamos do tema do ceticismo em Hume no capítulo 6 deste texto, intitulado “O ceticismo de Hume e o espiritualismo de Bergson”. Lá, nossa discussão não será sobre as diversas interpretações a respeito do ceticismo humeano, uma vez que estaremos focados em observar como Hume declina de certos modos de investigação em restrição ao seu próprio empirismo e a sua metodologia. Tal perspectiva visa ao propósito de argumentar em favor de uma resposta e retomada em Bergson quanto ao tema do *eu* em Hume.

39 Aqui utilizamos a forma verbal do verbo “haver” no futuro do pretérito (condicional presente) do modo indicativo. Justamente por indicar uma ação futura, condicionada ou hipotética; afinal, no contexto da frase e se tratando de Hume, bem como abordamos brevemente na seção 5.1, intitulada “Uma breve conjectura”, não é seguro afirmarmos que a fonte do “feixe de percepções” é proveniente dos objetos do mundo ou de outras fontes do nosso ser (T 1.3.5§2).

relacionados. Sua condição de natureza permanece e a teoria associacionista é transparente⁴⁰ quanto a isso. Sua principal função é a de relação de ideias e atribuição de continuidade fictícia. Assim, há uma demanda pela explicação dessa crença da qual deriva nossa noção de *eu* e a qual resulta no tratamento do tema da identidade pessoal (T 1.4.6). Descontinuidade, portanto, é uma característica das percepções em si. Ela indica um “desmonte” da noção de continuidade natural para uma atribuição fictícia de continuidade.

§103. Hume não só não discute os motivos pelos quais a descontinuidade ocupa esse lugar na sua filosofia, como retorna sempre a ela como característica das impressões simples para embasar suas constatações filosóficas. Visto que Hume não concorda em discutir sobre a unidade da mente por discordar que exista uma (Ainslie, 2008), “É mais provável que a objeção de Hume à consideração de associações de percepções como constituindo uma unidade seja a existência de uma descontinuidade observável na sucessão”⁴¹ (Browning, 1974, p. 4, tradução nossa).

§104. O movimento ininterrupto das percepções é, portanto, variável. Sua variabilidade não é uma repetição do mesmo; pelo contrário, é uma sucessão de diferentes impressões e ideias descontínuas, ou ainda, uma “sucessão do diverso”. Do ponto de vista da experiência, a mente humana é um fluxo constante de percepções variáveis na sua composição e em uma relação descontínua de “exterioridade recíproca” entre si. Ideias copiadas de impressões sucedem-se umas às outras e a propensão para relacioná-las, devido a sua habitual recorrência, induz à imaginação *semelhança* e *causalidade* na geração da ficção da continuidade: “É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação” (T 1.4.6§6).

§105. Como aponta Hume, a noção de identidade do *eu* é criada como a “[...] ficção da existência contínua [...]” para um fim bastante específico, “[...] eliminar a descontinuidade [...]” e “[...] encobrir a variação” (T 1.4.6§6). A visão da ficção da continuidade é,

40 O termo *transparent* é utilizado por Fodor em *Hume Variations*, para desenvolver uma crítica à noção associacionista por esta não comportar devidamente as capacidades de criação da mente humana, tendo em vista que ideias ancoram-se sempre em impressões correspondentes e circundantemente limitadas pelo princípio de descontinuidade: “[...] a associação é semanticamente transparente. O conteúdo de *A-associado-a-B* é apenas o conteúdo de *A* associado ao conteúdo de *B*” (Fodor, 2003, p. 90, tradução nossa). No original: “[...] and association is semantically transparent. The content of *A-associated-with-B* is just the content of *A* associated with the content of *B*” (Fodor, 2003, p. 90). Para uma perspectiva do mundo externo declaradamente mais modesta, sem apelar para a tese da transparência, ver Yandell (1992).

41 No original: “It is more likely that Hume’s objection to considering associations of perceptions as constituting a unity is the existence of an observable discontinuity in the succession” (Browning, 1974, p. 4).

portanto, a constatação de um fato: *ficcionamos a noção de identidade para eliminar a descontinuidade*: “Mas podemos observar além disso que, mesmo quando não criamos tal ficção, nossa propensão a confundir a identidade com a relação é tão forte que tendemos a imaginar alguma coisa desconhecida e misteriosa conectando as partes, além da relação” (T 1.4.6§6).

§106. Abrindo um parêntese, nossa inclinação para encobrir a relação e imaginar algo que esteja conectando as variações de perceptos descontínuos pode estar relacionada com a propensão à melancolia que a noção filosófica indica. Afinal, “[...] como é evidente que uma tal sucessão corresponde a nossa noção de diversidade, só pode ser por engano que lhe atribuímos uma identidade” (T 1.4.6§7). E visto que a ausência de uma noção de identidade nos orienta ao “desmonte” gerado pela descontinuidade como característica natural das percepções, “Essa súbita visão do perigo [...] me enche de melancolia [...]” (T 1.4.7§1)⁴².

§107. A explicação que o filósofo escocês oferece sobre a identidade pessoal não versa sobre a identidade da mente; antes disso, trata-se da crença a qual estamos propensos a nos submeter por advento de uma necessidade natural. Embora a descontinuidade passe despercebida à mente habituada, a perspectiva filosófica destaca justamente esse aspecto, mostrando como a imaginação opera para conferir continuidade aos “complexos” formados pelos perceptos simples.

§108. Ademais, “Se as percepções são existências distintas, elas só formam um todo por estarem conectadas” (T Apêndice §28). Naturalmente, as percepções não possuem “[...] quaisquer conexões reais entre si”⁴³ (Yandell, 1992, p. 256, tradução nossa). Tratando essa descontinuidade como realidade intrínseca às percepções, isto é, fomentando uma teoria que se restringe “[...] às percepções atomísticas”, observamos que isso provavelmente “levanta problemas desconcertantes quando” essa fundamentação “é usada como base para explicar nossas crenças naturais”⁴⁴ (Yandell, 1992, p. 256, tradução nossa).

§109. Hume não se interessa em conduzir sua investigação ao possível observador das percepções; afinal, nenhuma impressão simples poderia dar conta de uma perspectiva desse tipo. Visto que a negativa do filósofo é a de uma identidade e simplicidade perfeita, a única perspectiva dessa noção é a de que as próprias percepções singulares podem ser vistas

42 Neste texto, na seção 2.2, intitulada “Uma impressão de reflexão corroborada pelas paixões”, tratamos brevemente da relação entre a perspectiva da identidade no que diz respeito à imaginação e da identidade no que diz respeito às paixões humanas. Na seção 5.5, intitulada “A ‘consciência-ego’ em Hume”, retomamos o debate das paixões para elaborar uma crítica à origem da descontinuidade das percepções.

43 No original: “[...] any real connections among themselves” (Yandell, 1992, p. 256).

44 Como fizemos inserções entre os trechos dessa passagem, optamos por manter a frase toda do original nessa nota. No original: “In ways to be explored, however, this ontology, restricted to atomistic perceptions, raises perplexing problems when it is used as a basis for explaining our natural beliefs” (Yandell, 1992, p. 256).

como simples e perfeitas. Se não há repetição, há apenas a variação das diversas percepções que acometem a mente humana. Suas conexões são condicionadas pela *semelhança* que possuem e pela conexão de sucessão que revela a *causa e o efeito*. Nenhuma dessas concepções nos revela a dinâmica real das percepções, pois não há conexões reais que igualmente, não reparam, sem falha, a descontinuidade natural das percepções.

3 IDENTIDADE PESSOAL EM BERGSON

§110. Em Bergson, o problema geral que diz respeito ao *eu* da pessoa é *O problema da personalidade*⁴⁵ (2017; 2019 [1914]). Essa é a importância que o filósofo atribui ao tema: “O problema da personalidade pode ser considerado como o problema central da filosofia” (PP, p. 256). A personalidade é o conjunto das múltiplas qualidades já vivenciadas por um sujeito consciente que as retém (*Matéria e Memória* [1896]), ao passo que, no presente (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [1889]), mobiliza-as tendo em vista o futuro (*Evolução criadora* [1907]). Uma vez que é a pessoa que dura, o passado e o futuro têm na personalidade da pessoa “[...] o nó onde se desenrola sua articulação”⁴⁶ (Riquier, 2007, p. 195, tradução nossa).

§111. Para Bergson, está claro que há uma unidade na identidade da pessoa; o problema está no modo como a questão foi formulada pela tradição, que “[...] deveria ter expressado o sintoma de seu fracasso em pensar a unidade e a identidade da pessoa, em vez de pretender trazer-lhe a solução”⁴⁷ (Riquier, 2007, p. 202, tradução nossa). A dificuldade reside no fato de que “[...] a unidade da personalidade, tão evidente à primeira vista, escapa [...] no exato momento em que acreditamos captá-la”⁴⁸ (Chebili, 2008, p. 217, tradução nossa).

§112. As questões acerca do tema da personalidade em Bergson, motivadoras da declarada importância que o filósofo atribui ao tema, vão além do interesse em saber quem somos, ou da curiosidade sobre a “[...] a nossa missão no mundo, de onde viemos e para onde vamos [...]” (PP, p. 256). Esse é o “[...] problema central da filosofia [...] 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” (PP, p. 256), reforçando a centralidade da questão.

45 Do original *The problem of personality*, trata-se de uma série de conferências realizadas por Bergson na Universidade de Edimburgo, em 1914, das quais conhecemos apenas os resumos. Publicado originalmente em inglês, o texto figura nas *Mélanges* e possui, na sequência do texto em inglês (1972, p. 1051–1071), uma tradução para o francês por Martine Robinet (1972, p. 1071–1086). Nas referências do presente texto, disponibilizamos duas traduções para o português, feitas utilizando o original em inglês. Dessas traduções, uma delas apresenta as notas da edição crítica, último volume da obra de Bergson publicada pela *Presses Universitaires de France* (PUF). Trata-se da tradução de Gewer e Monegalha (2019), que utilizam a obra original em inglês — já em domínio público — e traduzem as notas da edição crítica, escritas por Élie During — com a devida autorização da PUF. Contemplando ambas as traduções, indicamos essa última tradução na presente nota e utilizamos em citações a tradução de Vieira (2017), que possui uma apresentação às conferências.

46 No original: “[...] le nœud où se joue leur articulation” (Riquier, 2007, p. 195).

47 No original: “[...] aurait dû exprimer le symptôme de leur échec à penser l’unité et l’identité de la personne au lieu de prétendre lui apporter sa solution” (Riquier, 2007, p. 202).

48 No original: “[...] l’unité de la personnalité, si évidente de prime abord, échappe [...] au moment même où nous croyons la saisir” (Chebili, 2008, p. 217).

- §113. Diferentemente de Hume, Bergson não dedica uma parte de suas principais obras exclusivamente ao tema da identidade pessoal. Apesar disso, o termo e o tema do *eu* acompanham com frequência a argumentação filosófica bergsoniana. Esse fato torna-se ainda mais evidente ao conhecermos melhor o conjunto de sua obra, marcada pela ênfase na fluidez da vida, decorrente do rompimento com a perspectiva da mecanicidade da vida humana. Essa é uma das principais características da filosofia de Bergson, a retomada da mobilidade e da fluidez.
- §114. Tais características, para o filósofo — a mobilidade e a fluidez —, são, em si, a própria duração, principal conceito elaborado por Bergson. Para compreendê-lo, é preciso distinguir dois modos de apreender o tempo: (i) o primeiro é o tempo espacializado, o tempo do relógio, uma sucessão de instantes discretos, justapostos como pontos numa linha, em que cada momento é exterior ao outro e pode ser isolado e medido; (ii) o segundo é a duração propriamente dita, o tempo tal como é vivido pela consciência, no qual os estados não se justapõem como unidades separadas, mas se interpenetram continuamente, de modo que cada momento carrega em si a ressonância de todos os anteriores e já se prolonga nos seguintes — um fluxo contínuo, qualitativo e indivisível.
- §115. Não poderíamos deixar de citar aqui o conhecido trecho do *Ensaio* sobre a duração, no qual observamos a proximidade dos aspectos da consciência, do *eu*, da mobilidade, da fluidez e da continuidade⁴⁹: “A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (DI, p. 69)⁵⁰. O que Bergson descreve nessa passagem é uma experiência na qual o *eu* não fragmenta o fluxo da consciência em momentos isolados, uma vez que quando “se deixa viver”, o *eu* não impõe ao tempo interior as divisões artificiais do tempo espacializado, não separa “antes” e “agora” como compartimentos estanques, ou percepções singulares e atomizadas. O que resta é a duração pura, um movimento contínuo em que cada estado de consciência se funde no seguinte, como as notas de uma melodia que só fazem sentido enquanto prolongam e transformam as anteriores. Por esse motivo, mobilidade e fluidez não são meros atributos da duração, elas são a duração, pois sem esse escoamento incessante, sem

49 Gostaríamos de ressaltar a continuidade em Bergson. Assim, dedicamos o capítulo 5 a esse tema. Também há uma seção neste capítulo para tratar especificamente da continuidade. Trata-se da seção 3.3, intitulada “Sobre a continuidade”.

50 A edição utilizada do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é a da Editora Edipro. Trata-se de uma edição brasileira recente (2020) com tradução e notas especializadas de Maria A. C. Capello e com prefácio, revisão técnica e notas de Débora C. M. Pinto. Enfatizamos que o trabalho realizado nessa tradução é excepcional para qualquer leitor(a) estudante do tema.

essa interpenetração dos estados, o que teríamos seria apenas uma sequência estática de instantâneos, não a experiência vivida do tempo. Nessa passagem, assim como no conjunto do *Ensaio*, encontra-se fundada a noção de duração, como vemos semelhante afirmação de Deleuze (2012, p. 103), em *Bergsonismo*: “Desde *Os dados imediatos*, o conceito original de duração estava formado”.

§116. Os modos de investigação adotados por Bergson são intuitivos (PM, p. 29; Int. [2ª pt.]) e se fundamentam em uma experiência de continuidade. Mas o que significa, para Bergson, o método intuitivo? A intuição é o ato pelo qual a consciência se instala diretamente no interior de um objeto, coincidindo com o que ele tem de único e inexprimível, em vez de apreendê-lo de fora por meio de conceitos, símbolos ou representações especializadas. Enquanto a inteligência — faculdade voltada para a ação prática — fragmenta a realidade em partes discretas e a traduz em termos estáticos, a intuição capta o fluxo contínuo da duração tal como ele é vivido, sem interpor as mediações da linguagem ou da análise. É, portanto, um conhecimento imediato porque dispensa intermediários conceituais e porque implica uma espécie de fusão entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido.

§117. Sendo esse o “pano de fundo” da obra de Bergson, a corrente argumentação do filósofo passa por críticas ao associacionismo (DI, p. 56–90), ao determinismo (DI, p. 91–135), ao realismo, idealismo⁵¹, ao dualismo (MM, p. 11–81; EE, p. 191–209; Cér. Pens.: Ilus. Fil.) ao mecanicismo e ao finalismo (EC, p. 15–114). Bergson não o faz de fora para dentro, ou seja, retomando todos os pontos de cada uma das doutrinas e observando suas incoerências em um sistema próprio. O movimento de introspecção que se desprende dos limites do método faz com que Bergson repare as diversas inconsistências sem

51 Bergson critica o realismo e o idealismo em bloco (MM, p. 11–81; EE, p. 191–209; Cér. Pens.: Ilus. Fil.). O realismo que ele critica é, sobretudo, o realismo materialista e substancialista, que supõe uma independência absoluta das relações materiais em relação ao sujeito que as percebe, como se a percepção fosse apenas o efeito mecânico do objeto sobre os órgãos dos sentidos. Já os idealismos, por sua vez, privilegiam conceitos fixos e imutáveis que desfiguram a duração como um fluxo real. Ao presente contexto, onde relacionamos Bergson com Hume, um filósofo moderno do século XVIII, apontamos como referência ao(à) leitor(a) especificamente um idealismo representacionista (subjetivo), e associacionista (psicologismo moderno). O primeiro defende que conhecemos o mundo apenas por representações mentais; já o segundo, que nossa percepção é resultado de uma associação de imagens ou ideias. Enquanto o primeiro, para Bergson, leva a um fechamento da consciência em si mesma, como se estivéssemos restritos às imagens interiores e conhecêssemos o mundo apenas por representações mentais, considerando-as um tipo de “[...] alucinação verdadeira [...]” (MM, p. 279); o segundo transforma a percepção em algo construído pela mente ou, na mente, como se para efetivar a percepção houvesse “[...] uma necessidade geométrica [...]” (DI, p. 100) de relação entre as ideias, jamais em um contato direto com o real. Para Bergson, nossa percepção é situada, orientada pela ação do corpo no mundo. Significa dizer que nossa percepção não é uma mera representação subjetiva ou uma imagem interna associada do mundo, mas um recorte do real orientado pela nossa ação em relação ao objeto da percepção. Veremos mais sobre essa perspectiva em resposta à descontinuidade perceptiva de Hume na seção 5.6, intitulada “‘Educação dos sentidos’ em Bergson”. Ademais, essas definições que apresentamos não aparecem de modo sistemático em Bergson, mas são interpretações que assumimos para um contexto mais geral de suas críticas.

necessariamente partir delas, simplesmente por um movimento de interioridade que trata de apontar certas incoerências. E é precisamente a intuição que permite esse movimento, pois ela não depende de uma reconstrução analítica das teses adversárias, mas de uma apreensão direta do real que, por si mesma, revela as distorções introduzidas pelos métodos que o fragmentam.

§118. O caminho investigativo que Bergson toma não é inteiramente positivo, no sentido de uma reunião sistemática de caracterizações filosóficas em prol de um conjunto sistemático do todo que resultaria nas conclusões de cada uma de suas obras. O caminho é, em partes, negativo⁵², procedimento resultante da crítica aos sistemas. No seu aspecto positivo, trata-se de uma via do saber que “[...] elimina todo o hiato entre a consciência e o Ser, tornando caducos o relativismo ou convencionalismo que multiplicam as teorias possíveis ao lado da unicidade do real” (Prado Júnior, 1988, p. 28). Para Bergson, a filosofia deve seguir as “ondulações do real” (*ondulations du réel*, no original) (PM, p. 28; Int. [2ª pt.]). Essa expressão condensa o núcleo do método bergsoniano: o real não é uma estrutura fixa, um arcabouço de categorias estáticas que o pensamento poderia mapear de uma vez por todas, mas um movimento contínuo, um fluxo, em suma, que dura. Seguir as “ondulações do real” significa, portanto, que a filosofia não deve impor ao objeto esquemas rígidos previamente constituídos, mas moldar-se ao ritmo próprio daquilo que investiga, acompanhando suas inflexões, suas variações qualitativas, suas passagens de tensão e distensão. É uma filosofia que renuncia à pretensão de *construir* o Ser a partir de conceitos abstratos, pois o Ser já é o lugar onde existimos, onde estamos (Prado Júnior, 1988) — e a tarefa é, antes, coincidir com esse movimento do que representá-lo de fora.

§119. Partindo desse ponto de vista, a questão do *eu* abordada neste estudo visa relacionar-se com a noção de Bergson de que o Ser é o lugar onde existimos (Prado Júnior, 1988); embora Bergson, em suas obras, não explore explicitamente essa correspondência (PM, p. 216; Int. Metaf.). Para Bergson, ao lado da continuidade da duração, a identidade pessoal é entendida como uma multiplicidade qualitativa e heterogênea. Essa identidade é vista como ontológica, ou seja, que vai além de uma identidade meramente psicológica. Nesse sentido, o esforço bergsoniano está posto em relação à duração. Mas o que significa dizer que a duração pura é “compatível por coincidência” com o *eu*? Para Bergson, o *eu* mais profundo não é uma coisa, uma substância imóvel ou um conjunto de atributos fixos — ele é o próprio fluir da duração. Quando a consciência se volta sobre si sem fragmentar sua

52 Condição expressa com excelência por Bento Prado Júnior (1988), em *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*.

experiência em instantes isolados, o que ela encontra não é um *eu* separado do tempo, mas um movimento contínuo de estados que se interpenetram: memórias que prolongam o passado no presente, afetos que se transformam gradualmente. Nesse nível, o *eu* e a duração coincidem. Não são como duas entidades que se encontram, mas como duas descrições de uma mesma realidade vivida.

§120. Por outro lado, se o Ser é onde existimos (Prado Júnior, 1988), para Bergson, o Ser não é algo que construímos pelo pensamento abstrato, nem uma realidade inacessível por trás das aparências, ele é o próprio tecido da nossa existência concreta, o fluxo no qual já estamos imersos antes de qualquer reflexão. A perspectiva última do esforço bergsoniano a respeito do *eu* é, portanto, a de mostrar que esses três âmbitos, o “*eu* profundo”, a duração e o Ser, não são domínios separados que precisam ser reconciliados externamente, mas dimensões de uma mesma experiência originária, a qual é a experiência de coincidência do espírito consigo mesmo. Nesse sentido, é o momento em que a consciência, ao invés de se representar por meio de conceitos espacializados, simplesmente se vive em seu fluir contínuo e reconhece nesse fluir a realidade mesma do Ser.

§121. Desse ponto de vista, quando a duração é caracterizada como a forma que o “[...] nosso eu se deixa viver [...]” (DI, p. 69), trata-se antes de uma forma geral da duração enquanto característica do *eu* totalmente puro do que de uma maneira de referir-se a uma forma específica do *eu* restrita a certas condições. Nesse sentido, quando Bergson trata do tema referindo-se aos estados de consciência e ao ato do *eu* de deixar-se viver, não se refere a esses estados como condições para a identidade da pessoa. Está dizendo, pelo contrário, que o fluir da continuidade enquanto um ato do *eu* de se permitir estar no fluxo, representa devidamente a figura de uma duração pura. Assim, independente de quais estados de consciência sejam, a duração pura segue sendo representativa do *eu*.

§122. Uma implicação disso conduz à reflexão de que, independente da pessoa, da qualidade dos estados de consciência, ou ainda, dos estados psicológicos, pode-se dizer, em um primeiro momento, que a identidade do *eu* coincide com a duração mesma (PM, p. 79; Int. [2ª pt.]). Além disso, a duração não é um privilégio do ato do *eu* por deixar-se viver. Nesse sentido, o deixar-se viver é uma recusa do comando do intelecto em tomar momentos para si e transformá-los em estados. Fazê-lo seria elaborar uma pausa na duração, que não se deixa apreender. É daí que se segue uma noção de superficialidade e profundidade do *eu*, tema que abordaremos em breve. Antes, nos cabe dar um espaço à intuição; afinal, se a intelectualização das ideias lida com a superficialidade das coisas, a intuição será a faculdade de contato com o que está além dessa superfície, a duração mesma.

3.1 PENSAR E INTUIR O *EU*

§123. O conhecimento de si, invariável para o tema da identidade pessoal, deriva de um fluxo da experiência de interioridade, presente também desde o *Ensaio*, onde a consciência é reconhecida como imediata e a intuição passa a assegurar esse conhecimento interior. A trajetória da filosofia de Bergson inspeciona a experiência direta, a consciência, a intuição. Apesar disso, quanto ao termo “intuição” (*l’intuition*, no original), Bergson reconhece não ter sido o primeiro a empregá-la como método⁵³. A aparente contradição de uma investigação desprovida dos limites do método, para uma investigação via o método da intuição, é resolvida pela noção de que a intuição é designada a esse papel posteriormente por Bergson. O filósofo simplesmente reconhece, sobre o seu modo de investigar, que o termo “intuição” é o mais adequado para descrevê-lo. Sua filosofia se desdobra a partir da própria experiência de interioridade e não assume de início nenhum método para isso, afinal, “[...] no bergsonismo, o método não precede a investigação mas é, pelo contrário, por ela própria secretado ao longo do tratamento de problemas particulares” (Prado Júnior, 1988, p. 27).

§124. Essa caracterização da intuição como decorrente da própria investigação permite compreender a crítica bergsoniana ao privilégio do método sistemático. Não significa que não haja rigor no modo de investigação bergsoniano. É comum argumentarmos a necessidade do rigor no ato da investigação filosófica por meio de métodos fornecidos pela razão, fornecidos como meios ao intelecto que investiga. Esse modo de pensar o problema filosófico — método antes, investigação depois — caracteriza, assim, uma filosofia excessivamente sistemática⁵⁴ (*une philosophie trop systématique*, no original). Essa última, por sua vez, intenciona em primeiro lugar se assegurar a respeito dos mecanismos do instrumento, para só então, considerar utilizá-lo. Para Bergson, partir desse ponto à investigação de fato, revela apenas a limitação prévia do próprio pensar.

53 Há uma crítica de Bergson à tradição sobre o método filosófico. Como não adentramos especificamente nesse tema, indicamos aqui a Tese de Livre Docência pela USP de Franklin Leopoldo e Silva, publicada e defendida em 1991, publicada em livro em 1994, pela editora Loyola e intitulada *Bergson: intuição e discurso filosófico*; especialmente o capítulo I, intitulado “Intuição e Método Filosófico”.

54 Para esclarecer melhor essa crítica ao sistematismo excessivo, Bergson se refere a questões que considera de real importância para a filosofia. Tais questões seriam inconvenientes a um sistematismo que não conhece o mecanismo e instrumento próprios da investigação. “De onde viemos? O que somos? Para onde vamos? São questões vitais, ante as quais nos colocaríamos de imediato, se filosofássemos sem passar pelos sistemas. Mas entre essas questões e nós *uma filosofia excessivamente sistemática* interpõe outros problemas. ‘Antes de procurar a solução, diz ela, não será preciso saber como procurá-la? Estudai o mecanismo do vosso conhecimento e criticai vossa crítica: quando estiverdes seguro do valor do instrumento, pensareis em utilizá-lo.’ Infelizmente, esse momento nunca chegará” (EE, p. 2, grifo nosso; Consc. Vida).

Só vejo um meio de saber até onde se pode ir: é pôr-se a caminho e andar. Se o conhecimento que buscamos é realmente instrutivo, se ele deve dilatar nosso pensamento, toda e qualquer análise prévia do mecanismo do pensamento poderia apenas mostrar-nos a impossibilidade de ir tão longe, visto que teríamos estudado nosso pensamento antes da dilatação que procuramos obter dele. Uma reflexão prematura do espírito sobre si mesmo irá desencorajá-lo de avançar, ao passo que pura e simplesmente avançando ele teria se aproximado do objetivo e, ademais, teria percebido que os obstáculos apontados eram, em sua maioria, efeitos de miragem (EE, p. 2; Consc. Vida).

§125. A investigação direta, mais tarde, é definida como “intuição”⁵⁵, embora Bergson tenha evitado o termo e tratado especificamente de outros temas. Tal consideração sobre a intuição é posterior à elaboração da duração enquanto conceito⁵⁶.

Essas considerações iniciais sobre a duração pareciam-nos decisivas. Gradualmente, fizeram-nos erigir a intuição em método filosófico. “Intuição” é, aliás, uma palavra frente a qual hesitamos longamente. De todos os termos que designam um modo de conhecimento, ainda é o mais apropriado; e, no entanto, presta-se a confusão. Pelo fato de que um Schelling, um Schopenhauer e outros já recorreram à intuição, pelo fato de que opuseram, em maior ou menor grau, a intuição à inteligência, poder-se-ia acreditar que aplicávamos o mesmo método. Como se a intuição deles não fosse uma procura imediata do eterno! Como se para nós não se tratasse, pelo contrário, de reencontrar primeiro a duração verdadeira (PM, p. 27; Int. [2ª pt.]).

§126. A concepção de interioridade pela intuição está ligada à noção de duração: “A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior” (PM, p. 29; Int. [2ª pt.]). Assim, esse contato com a duração interior se dá por uma consciência imediata. Esse contato é qualitativo, heterogêneo, “É dessa forma que a duração se apresenta à consciência imediata [...]” (DI, p. 84). Desse modo, uma vez que esse contato é uma coincidência (*coïncidence*, no original), originada de uma consciência imediata: “É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto [...]” (PM, p. 29; Int. [2ª pt.]). Duração implica progresso constante, continuidade ininterrupta.

§127. A percepção dessa continuidade por coincidência é, portanto, uma percepção por intuição. O contraponto dessa constatação é a objeção à necessidade do intelecto em estar à frente da investigação. Para Bergson, a inteligência desenvolveu-se prioritariamente em função da ação prática sobre o real. A faculdade do pensar é antes prática do que teórica. Assim, o pensamento não pode evitar fixar aquilo o que ele toca. Além disso, “O eu é variável, a faculdade é um ato intelectual cujo primeiro hábito é o de imobilizar, fixar. Pensar é fixar” (IT, p. 69). Daí teriam surgido as dificuldades e as oposições acerca do

55 A intuição é compreendida aqui simultaneamente como faculdade, método e experiência de coincidência com o real.

56 Tal elaboração diz respeito a reformulação da noção de substância comumente outorgada pela filosofia e que Bergson associa à noção de duração. Esse é o tema da seção 6.2, intitulada “A substancialidade da duração em Bergson”.

esforço em caracterizar o *eu*. O caminho do pensamento, quando carregado das limitações previamente definidas por uma análise do seu mecanismo, realiza tal caminho arrastando consigo condições estabelecidas em uma análise “[...] prematura do espírito sobre si mesmo [...]” (EE, p. 2; *Consc. Vida*). “Quando, então, a consciência se volta para o eu”, diz Bergson, “esforça-se para alcançá-lo, ela não pode impedir-se de fixar, e apenas pelo fato de pensar o seu objeto, ela o fixa e o imobiliza” (IT, p. 69). Assim, enquanto o pensamento é uma faculdade que imobiliza o real para compreendê-lo, a intuição apreende o movimento em sua continuidade pura — ou seja, ela alcança a duração em si mesma, a multiplicidade⁵⁷ qualitativa, para além da fragmentação em estados mentais distintos que correspondem a uma multiplicidade quantitativa.

§128. Para Bergson, a percepção interna dos eventos do mundo possui um aspecto de duração que ocorre no íntimo. Através dessa duração, aspectos interiores sofrem fluxos e mudanças constantes. Porém, sempre com a capacidade de continuidade na lembrança, dessa maneira, “[...] nosso *caráter*” (*caractère*, no original), diz Bergson, “sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados”⁵⁸ (MM, p. 170). Possuímos uma vida interior durável e resistente ao tempo, porém, o aspecto do movimento, dificilmente apreendido pelo intelecto, é o que configura a identidade pessoal movente, uma vez que, não há, para Bergson, uma identidade imutável para sustentar o movimento que constitui o *eu*.

§129. Vê-se, assim, que a identidade possui esse duplo aspecto, um tateado pela análise, pelo pensamento, e outro pela intuição. O *eu* apreendido pelo pensamento analítico é o *eu* que a inteligência reconstrói quando voltamos nossa atenção sobre nós mesmos. Decompomos o fluxo contínuo da consciência em estados nomeáveis, estabelecemos relações de causa e efeito entre eles, definimos nosso caráter por meio de atributos fixos. Esse *eu* não é falso,

⁵⁷ Em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2018) afirma que o emprego da multiplicidade foi retomado por Husserl e Bergson. Deleuze (2018, p. 267) nos apresenta a seguinte passagem: “Mesmo o múltiplo é uma multiplicidade; mesmo o uno é uma multiplicidade. [...] Só há variedade de multiplicidade, isto é, diferença, em vez da enorme oposição entre o uno e o múltiplo”. Já em *Bergsonismo* — composto por textos anteriores a *Diferença e Repetição* —, Deleuze (2012, p. 119) emprega o título de um capítulo de “A concepção da diferença em Bergson”, iniciando o texto assim: “A noção de diferença deve lançar uma certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente, o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença”. Nesse último, a multiplicidade é o tema central. Como veremos adiante, tal conceito vai ao encontro da noção de *eu* em Bergson. Ademais, embora a multiplicidade não represente o *eu*, as características do que Bergson entende como o múltiplo no mundo dos fatos internos, é indicativa do tema da identidade pessoal.

⁵⁸ Aqui, pode-se relacionar tal tema com a questão da liberdade, tendo em vista que ela representa justamente uma síntese do *eu*. Bergson anuncia, ainda no *Ensaio*, a síntese expressa pelo *eu* resultando no “ato livre”, e diz: “Numa palavra, se concordamos em chamar livre todo ato que emana do eu, e somente do eu, o ato que traz a marca de nossa pessoa é verdadeiramente livre, porque unicamente nosso eu reivindicará sua paternidade. A tese da liberdade se encontraria desse modo verificada se consentíssemos em procurar essa liberdade somente em certo *caráter* da decisão tomada, numa palavra, no ato livre” (DI, p. 109, grifo nosso).

mas é um *eu* reconstituído de fora, traduzido em categorias que, por sua natureza, fixam o que é movente e separam o que é contínuo. É o *eu* que podemos descrever, comunicar e analisar, útil para a vida prática, mas que não coincide integralmente com a experiência vivida. O *eu* apreendido pela intuição, por sua vez, é o *eu* tal como é vivido por dentro, no fluxo ininterrupto da duração. Nela não há decomposição nem tradução conceitual, pois a consciência coincide imediatamente consigo mesma, acompanhando seu próprio movimento sem tentar representá-lo de fora.

§130. Ambas as noções constituem um mesmo *eu*; afinal, ao que parece, podemos pensar sobre aquilo que nos constitui, refletir sobre nossas decisões e perceber nosso caráter; ao mesmo tempo, possuímos uma noção mais direta da nossa própria existência. Tratam-se, pois, de perspectivas complementares, ainda que a intuição possua primazia quando se trata do acesso à natureza do real. Mas que realidade é essa? Para Bergson, o real não é uma realidade transcendente ou separada de nós, é o próprio fluxo da duração no qual já estamos imersos, em outras palavras, que nos constitui. O *eu* do pensamento analítico não é irreal, mas é uma representação derivada desse real originário, uma tradução útil que, no entanto, introduz cortes e fixações que não pertencem à experiência vivida em sua integralidade. A intuição possui primazia precisamente porque nos dá acesso direto a esse real, sem a mediação deformadora dos conceitos espacializantes. A questão é, portanto, a demasiada atenção que a tradição outorgou ao pensamento e à razão, devendo-lhe o esforço de toda a autoria da investigação interior. Nesse processo, ela estaria imaginando que o *eu* reconstituído pela análise é o *eu* originário, confundindo a representação com o que ela representa. Bergson observa, no acompanhamento do fluxo da vida, a proximidade necessária entre o pensamento e a intuição; entretanto, intenciona demonstrar a relevância do papel do contato por coincidência no ato do conhecimento pela intuição, pois é somente quando a consciência coincide com seu próprio movimento, ao invés de representá-lo de fora, que ela acessa a realidade do *eu* em sua natureza durável e movente.

Apressemos-nos, aliás, em dizê-lo: um método que vem a ser proposto só se fará compreender se for aplicado a um exemplo. Aqui, o exemplo nem precisava ser procurado. Tratava-se de recuperar a vida interior, por sob a justaposição, por nós efetuada, de nossos estados num tempo espacializado (PM, p. 79; Int. [2ª pt.]).

§131. Por certo que a cisão entre o pensamento e a intuição não são apenas motivo de recusa ou crítica de um em favor de outro. Bergson reconhece o sucesso da inteligência na evolução da vida e atribui seu desenvolvimento a um movimento recíproco de cooperação

mútua⁵⁹. A autoridade da atividade prática guiou e guia, para Bergson, a desenvoltura do pensamento; entretanto, Bergson afirma, “*Primum vivere*” (primeiro viver) (PM, p. 57; Int. [2^a pt.]). Aqui, não se trata de tomar distância do real, mas de mantê-lo próximo como via de verificação dos equívocos da tradição e correção de curso a partir das revelações da duração. O real, referenciado por Bergson, é fonte e fundamento da vida, responsabilidade da duração enquanto coextensiva à vida e à consciência. Mas a inclinação natural do pensamento resulta em fixar, em tratar do seu objeto do conhecimento por esforço de aproximação via conceitos; portanto, “O pensamento, atendendo às prerrogativas da inteligência, recusa a intuição e faz da análise do espaço uma figuração do conhecimento da duração” (Silva, 1994, p. 17), uma vez que a própria linguagem já é, em um certo sentido, figurada, tendo em vista seu caráter convencional.

§132. Toda a matéria-prima do pensamento resume-se em conceitos que são generalizações ou aproximações derivadas da experiência e que dizem respeito a algo que nos suscita a compreensão; porém, “[...] os conceitos não são partes de um objeto, mas elementos artificiais. Nenhuma justaposição de conceitos, portanto, pode nos dar algo além de uma reconstrução artificial da realidade”⁶⁰ (Bennett, 1916, p. 48, tradução nossa). A oposição, portanto, do pensamento e da intuição, revela a recusa do símbolo conceitual como parâmetro confiável a toda e qualquer investigação filosófica⁶¹.

§133. Não se pode abandonar o símbolo, pois todo pensamento e toda descrição da atividade filosófica se utiliza de símbolos. Igualmente, não se trata de reivindicar a autoridade à intuição como método. Assim, isso significa um caminho equânime na utilização entre o pensamento e a intuição, especialmente quanto ao tema do *eu*. Cabe ponderarmos sobre a seguinte reflexão: poderia a compreensão do *eu* ser alcançada via pensamento e pela suficiência dos predicados direcionados à totalização da nossa noção de identidade

59 Ver, por exemplo, “A consciência e a vida” (EE, p. 01–27), em *A energia espiritual*. Ver também *A evolução criadora*, especialmente o capítulo II, intitulado “As direções divergentes da evolução da vida. Torpor, inteligência e instinto” (EC, p. 115–206) e o capítulo III, intitulado “Da significação da vida. A ordem da natureza e a forma da inteligência” (EC, p. 207–296); em ambos o tema da inteligência na evolução da vida aparece como tópica em diversos momentos.

60 No original: “[...] concepts are not parts of an object, but artificial elements. No juxtaposition of concepts, then, can give us anything but an artificial reconstruction of reality” (Bennett, 1916, p. 48).

61 Vê-se como há, em Bergson, uma visão da superficialidade do alcance do conceito como símbolo, da linguagem enquanto figurada, no tratamento da investigação filosófica. Uma perspectiva desse gênero foi evidenciada, mais tarde, pela filosofia da linguagem. Sugerimos como leitura complementar e discussão temática de uma relação entre a virada linguística (*linguistic turn*, no original) e a filosofia da mente de Bergson, o texto pioneiro nessa discussão de João de Fernandes Teixeira e seu ex-orientando, Paulo de Tarso Gomes, intitulado “Bergsonismo, filosofia da mente e cognitivismo”, presente no livro *Filosofia e ciência cognitiva*, de João de Fernandes Teixeira: “Nada poderia ser mais instigante, ao reler Bergson no início do século XXI, do que comparar sua filosofia da mente com aquelas dos filósofos do *linguistic turn* que iniciaram a crítica da linguagem ordinária” (Teixeira; Gomes, 2004, p. 79).

pessoal? Em outras palavras, a compreensão do *eu* pelas suas relações superficiais, as quais são dados que obtemos no convívio diário de sinais de aprovação e desaprovação social — sempre disponíveis à interpretação —, trata-se de obter uma noção mediada por uma cognição subordinada a essas relações. Ademais, uma compreensão via predicados como dados que se referem à noção de *eu* podem condizer com aquilo que a identidade do *eu* tem de superficial, precisamente porque a natureza dos estados psicológicos utilizados como predicados não é constituída de duração. “Tomemos como exemplo o conhecimento do eu pelo eu. Devemos admitir que o eu nunca é um *mero* dado; o conhecimento que tenho de mim mesmo é em grande parte resultado da interpretação [...]”, portanto,

É importante notar a natureza do processo cognitivo envolvido nesse problema de interpretação. Para começar, cada dado é um predicado que afirma representar a natureza do eu. O problema do autoconhecimento é a tarefa de ajustar esses predicados para formar ‘uma imagem consistente’ do eu. Muitos de nossos predicados parecem incompatíveis entre si, e buscamos uma fórmula que os reconcilie. E agora, se permitirmos que o termo análise abranja toda essa atividade de formação e tecelagem de predicados, podemos considerá-la uma forma autossuficiente de conhecer?⁶² (Bennett, 1916, p. 56, tradução nossa).

§134. Quando tentamos conhecer o *eu* pela via analítica, o que fazemos é reunir predicados — atributos e descrições que afirmamos sobre nós mesmos — e buscar organizá-los em uma imagem coerente. O problema é que muitos desses predicados parecem incompatíveis entre si, e a tentativa de reconciliá-los revela um limite estrutural da análise: ela opera sempre sobre representações do *eu*, nunca sobre o *eu* em seu fluir imediato. A pergunta que emerge desse impasse é se a análise, enquanto atividade de formação e reconciliação de predicados, seria capaz de, por si mesma, oferecer um conhecimento suficiente do *eu*, ou se ela, ao fixar e fragmentar o que é contínuo e movente, permanece sempre aquém do que pretende conhecer. A partir disso, Bennett (1916, p. 56, tradução nossa) conclui: “Obviamente não”⁶³. Para que a análise do *eu* seja efetiva, há uma necessidade que é anterior à própria análise: o conhecimento do todo a partir do qual assumo que os predicados são verdadeiros. Esse conhecimento ocorre via intuição, já que, para Bergson, a intuição é um modo de conhecimento. A questão subjacente a essa afirmação é: como conhecer o todo mediante outro procedimento que não o de análise? Não há um problema

62 No original: “Let us take as an example the knowledge of the self by the self. We have to admit that the self is never a *mere* datum; what knowledge I have of myself is largely the result of interpretation. [...] It is important to notice the nature of the cognitive process involved in this problem of interpretation. To begin with, each datum is a predicate which claims to represent the nature of the self. The problem of self-knowledge is the task of fitting these predicates together so as to form ‘a consistent picture’ of the self. Many of our predicates seem incompatible with each other, and we seek a formula which will reconcile them. And now, if we let the term analysis cover all this business of predicate-forming and predicate-weaving, may we regard it as a selfsufficient way of knowing” (Bennett, 1916, p. 56).

63 No original: “Obviously not” (Bennett, 1916, p. 56).

geral nessa hipótese se o sujeito ao qual os predicados estão ligados for um e o mesmo do início ao fim do processo de análise e interpretação, neste caso, de si próprio. Vê-se, assim, que está pressuposta a noção de um *eu* substancialmente imutável se aceitarmos a autossuficiência da análise no processo de se autoconhecer. Havendo algo para o qual os predicados utilizados são verdadeiros, é preciso um “contato” via intuição com esse âmbito de verificação; entretanto, se uma composição de estados destituídos de duração, ou seja, quantitativos e não qualitativos, fossem suficientes para a compreensão do *eu*, a duração estaria ausente do todo para o qual os predicados apontam.

§135. Essa seria uma maneira de conhecer a identidade da pessoa por meio da ação intelectual no processo de investigação. Afinal, envolvendo intelectualmente a substância do *eu* com aproximações conceituais, compreenderíamos sua formação do modo mais natural à razão. Entretanto, cabe observarmos que a composição artificial jamais daria o retrato total do objeto do conhecimento, pois a duração é a sua natureza e a intuição comprova sua continuidade como oposta à noção de imutabilidade da identidade⁶⁴.

§136. Retomamos aqui a crítica ao conhecimento por predicados, agora para mostrar suas implicações na concepção do *eu*. Desse modo, há maior viabilidade na afirmação de que, quando voltados ao conhecimento do *eu*, o ato de pensar e o de intuir devem cooperar entre si:

Deve haver algum conhecimento antecipatório do objetivo do conhecimento. Estou aprendendo sobre o eu continuamente, e ainda assim, em certo sentido, conheço esse eu o tempo todo. Em outras palavras, se o conhecimento analítico for possível, deve haver também outro tipo de conhecimento que forneça uma estrutura dentro da qual o negócio da conexão de predicados possa ocorrer. E a isso podemos muito bem dar o nome de intuição⁶⁵ (Bennett, 1916, p. 56, tradução nossa).

§137. Sendo assim, “A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência. Essa experiência será chamada visão ou contato, percepção exterior em geral, caso se trate de um objeto material; assumirá o nome de intuição quando versar sobre o espírito” (PM, p. 53; Int. [2^a pt.]). Atestamos, pois, via intuição como aplicação epistemológica, a existência de um *eu* cuja composição não é reconstruída via predicados — e que, por isso, não é imutável. A dimensão desse *eu* também não é superficial. Ao “*eu* superficial” está posta a condição de uma identidade mutável, compreensível via predicados, porém cujos

⁶⁴ Essa noção de continuidade como oposta à de imutabilidade de uma substância é abordada, em relação ao tema do *eu*, na seção 6.2 deste texto, intitulada “A substancialidade da duração em Bergson”.

⁶⁵ No original: “There must be possible some anticipatory knowledge of the goal of knowledge. I am learning about the self continually, and yet in some sense I know this self all the time. In other words, if analytical knowledge is to be possible, there must also be another kind of knowledge which provides a framework within which the business of predicate-connection can take place. And to this we may well give the name intuition” (Bennett, 1916, p. 56).

próprios predicados são mutáveis e não caracterizam uma identidade subjacente a essa mudança. O “*eu profundo*”, por sua vez, é apreensível via intuição: a isto Bergson designa o nome de espírito. Equivale dizer que a intuição é o modo metafísico de conhecimento do *eu*, cuja ação via intuição diz respeito a um conhecer imediato por coincidência com o seu objeto. Enquanto um conhecer do *eu* por análise fornece uma dimensão social, prática e pode aproximar-se do que Bergson chamou de *caráter*⁶⁶, a intuição possui um alcance que “Apenas ela poderá dizê-lo” (PM, p. 56; Int. [2ª pt.]). Isso ocorre porque apenas a duração permite conceber o *eu* como continuidade qualitativa e não como soma de estados.

§138. A aparente necessidade de, então, após a investigação via intuição, alcançarmos um símbolo adequado em linguagem ou traduzirmos em pensamento a forma adequada do conhecimento do *eu*, deve ser vista, segundo Bergson, como um equívoco.

Mas a metafísica, que não visa aplicação alguma, poderá e o mais das vezes deverá abster-se de converter a intuição em símbolo. Dispensada da obrigação de desembocar em resultados praticamente utilizáveis, aumentará indefinidamente o campo de suas investigações. O que a metafísica tiver perdido, em comparação com a ciência, em utilidade e em rigor, irá reconquistá-lo em alcance e em extensão (PM, p. 222; Int. Metaf.).

§139. Bergson ansiou por uma relação saudável entre a ciência e a filosofia⁶⁷, onde a intuição contactaria a realidade não apenas do espírito, mas do objeto do conhecimento, para servir de aliada ao procedimento de conceber precisão⁶⁸ filosófica e científica. Trata-se o ato de reconhecer que

66 Sobre essa noção do *caráter* enquanto síntese, Sinclair (2020, p. 58, tradução nossa) observa que “O eu é a mudança que ele sintetiza em duração. O ser, a existência do eu consiste em ser, por assim dizer, estendido [*stretched*, no original] na síntese do passado e do futuro. *Matéria e Memória*, [...] abordará esse pensamento sob o título de *caráter*: o caráter de uma pessoa é quem e o que ela é, mas o caráter é isso apenas como síntese ou contração do passado no presente”. No original: “The self is the change that it synthesises in duration. The being, the existence of the self consists in being, as it were, stretched out in the synthesis of the past and future. *Matter and Memory*, [...] will approach this thought under the heading of *character*: one’s character is who and what one is, but character is this only as the synthesis or contraction of the past in the present” (Sinclair, 2020, p. 58).

67 Embora não seja nossa intenção nos inserirmos no debate entre filosofia e ciência, não gostaríamos de deixar passar a oportunidade de apresentar a seguinte passagem: “Bem diferente é a relação que estabelecemos entre a metafísica e a ciência. Acreditamos que são ou que podem tornar-se igualmente precisas e certas. Ambas versam sobre a própria realidade. Mas cada uma delas guarda apenas metade dessa realidade, de modo que se poderia ver nelas, indiferentemente, duas subdivisões da ciência ou dois departamentos da metafísica, não fosse pelo fato de marcarem direções divergentes da atividade do pensamento” (PM, p. 46; Int. [2ª pt.]).

68 Sobre o conceito de “precisão”, observamos que o tema de *O pensamento e o movente* é, segundo Prado Júnior (1988, p. 27) revelar que “A reflexão bergsoniana sobre o método é governada pelo ideal da precisão. A teoria do método se esboça e se desdobra, passando a constituir peça do sistema, através de uma reflexão sobre a ideia de precisão, sobre suas exigências próprias e sua oposição à exatidão”. A palavra “exatidão” aqui é uma referência aos momentos em que Bergson contrapõe sua noção da relação ciência-intuição como o ideal de precisão à exatidão da expressão “estática” ou “matemática” da realidade. Assim, Prado Júnior (1988, p. 27) observa em nota na mesma página que “[...] há que opor a precisão como adequação ‘dinâmica’ à duração do objeto: no extremo, à duração do espírito”.

[...] se a metafísica é possível, ela só pode ser um esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento, um esforço para se instalar de imediato, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir, da realidade aos conceitos e não mais dos conceitos à realidade (PM, p. 213; Int. Metaf.).

§140. É, portanto, um modo de estabelecer direção, ou melhor, *precisão* à investigação. A partir disso, observamos que o problema da identidade pessoal é, como vimos, habitualmente formulado em torno de dois polos: o de uma identidade movente, que um fluxo sem conservação tornaria impossível, mas que Bergson caracteriza pela duração — a qual conserva o passado no presente e é intuitivamente percebida —; e o de uma identidade fixa, entendida como substancialidade imóvel, rejeitada tanto por Hume quanto por Bergson, embora este busque conciliá-la com sua noção de movimento. Visto desse modo e considerando as problemáticas quanto ao tema da identidade pessoal, a relação de colaboração mútua entre o pensar e o intuir o *eu* podem fornecer as aproximações mais fiéis a uma identidade como unidade que, segundo Bergson, é como um “[...] substrato imóvel do movente [...]”, expressão que o filósofo utiliza para indicar não uma substância estática, mas o fundo de uma continuidade do movimento real. “Essa unidade, à medida que eu lhe aprofundar a essência, aparecer-me-á portanto como um substrato imóvel do movente [...]” (PM, p. 216; Int. Metaf.). A intuição é, portanto,

[...] vista como o conhecimento mais elevado na medida em que dá o fundamento das relações, tanto do ponto de vista real quanto do ponto de vista lógico. O saber é considerado, no seu nível metafísico, como a intuição simples da Simplicidade [*sic*] fundadora da articulação do real (Silva, 1994, p. 74).

§141. É, portanto, constituinte dessa Simplicidade, a natureza movente do real. O modo próprio do pensamento — essa investigação voltada para o interior e inclinada a fixar tudo aquilo que apreende — percebe, contudo, que a realidade do *eu* lhe escapa continuamente. A sugestão do presente raciocínio é a de uma clara impossibilidade de sustentar a noção de um fluxo movente do real; afinal, a impossibilidade de apreensão transformaria tanto o *eu* em inalcançável quanto seria um equívoco fundar a realidade numa substância que é movimento. Bergson intervém e afirma aos que imaginam que “[...] se tudo passa, nada existe [...]”. Que se tranquilizem!”, pois mesmo que acreditemos que de nenhuma causa confiável surge um pensamento a partir de uma realidade que sucessivamente lhe escapa, devemos observar que:

A mudança, se consentirem em olhá-la diretamente, sem véu interposto, bem rapidamente lhes aparecerá como o que pode haver no mundo de mais substancial e

de mais durável. Sua solidez é infinitamente superior à de uma fixidez que não é mais que um arranjo efêmero entre mobilidades (PM, p. 173; Perc. Mud.).

§142. Bergson está apontando constantemente para esse âmbito do real: o do movimento. É aí que a intuição é erigida como fundamental, pois se a realidade é movente, do pensamento não se pode esperar mais do que meras apreensões momentâneas do fluxo do real. Nessa relação entre o pensamento e a intuição é que se instaura a possibilidade de — ante correções dadas pela inserção do *eu* via intuição no objeto do conhecimento, no caso do presente tema, esse objeto é o próprio *eu* — uma constante correção de curso, fundamentada na natureza movente do real; afinal, o principal problema da ambição por conhecer o *eu* via análise de predicados é justamente “[...] esgotar a natureza do sujeito”⁶⁹. O modo mais adequado de saber que nenhum predicado esgotou o conhecimento da identidade pessoal é o contato intuitivo com o *eu*, pois só assim, a partir de um contato com o todo em sua Simplicidade e Totalidade, poder-se-ia assegurar “[...] que o eu é mais do que qualquer um de seus predicados [...]”⁷⁰. É, portanto “Esse conhecimento do todo, operando silenciosamente, que mantém viva a insatisfação com o que se alcançou no presente, que é a fonte de todo avanço na interpretação”⁷¹ (Bennett, 1916, p. 57, tradução nossa).

§143. A possibilidade, portanto, é a de aumentar constantemente o número de aproximações da natureza do real via predicados de pensamento⁷². A persistência na realização desse ato, quando orientada pela aplicação ontológica da intuição das “ondulações do real”, possibilita refinar não apenas os conhecimentos do *eu* em si, da natureza do espírito, mas habilita as condições pelas quais uma ciência adapta os seus ideais de precisão.

§144. Nesse caminho, a tratativa resultante de uma investigação interior é concretizada por uma análise realizada em pensamento que, em geral, tateia conceitos e definições estabelecendo aproximações e generalizações na intenção de fornecer à compreensão a máxima semelhança possível entre o conceito e o objeto do conhecimento. Bergson argumenta que a circularidade desse modo de investigação nunca nos dá o objeto em si. Para o filósofo, a justaposição de conceitos jamais resultará na composição ou

69 No original: “[...] to exhaust the nature of the subject” (Bennett, 1916, p. 57).

70 No original: “[...] that the self is more than any one of its predicates [...]” (Bennett, 1956, p. 57).

71 No original: “This knowledge of the whole, silently operative, keeps alive that dissatisfaction with present attainment which is the source of all advance in interpretation” (Bennett, 1916, p. 57).

72 Bennett igualmente oferece tal possibilidade, pois se uma intuição do *eu* revela que o *eu* não é nenhum dos meus predicados, mas sim algo a mais, “[...] ao mesmo tempo, me leva a indagar o que esse mais pode ser; me mantém na tarefa específica de encontrar mais predicados e combiná-los com aqueles que já possuo” (Bennett 1916, p. 57, tradução nossa). No original: “[...] but, at the same time, it sets me inquiring what this more can be; it keeps me to the specific task of finding more predicates and combining them with those I already possess” (Bennett, 1916, p. 57).

recomposição do todo do objeto. Há uma experiência de contato direto a qual Bergson reivindica, o contato via intuição, sem mediação. Esta deve ser a nossa possibilidade de resgatar o movimento em filosofia, ou seja, de recuperar o aspecto da continuidade como uma condição de natureza do real. Trata-se de um movimento de criação intrínseco à natureza da vida. Não diz respeito a uma força exterior que implica mudanças contínuas no interior da vida, pelo contrário, o movimento é o da própria vida em revelar seu aspecto de constante mudança⁷³.

§145. Para aprofundar essa distinção, é necessário examinar o problema do tempo⁷⁴ e introduzir a noção de espaço em Bergson. A partir disso, conduzimos nossa investigação às noções de superfície e profundidade do *eu*. Assim, a duração, na filosofia bergsoniana, diz que momentos distintos não se repetem inteiramente de modo a proporcionar as mesmas percepções. A heterogeneidade das experiências configura o tempo⁷⁵ como uma característica da duração e como uma forma de contato com a realidade. Nesse sentido, o tempo, na teoria bergsoniana, possui características qualitativas na relação do sujeito com o mundo. Não é o tempo objetivo quantitativo, mas sim, um tempo que unifica essa relação do sujeito com o mundo por sua natureza relativa, da qualidade e singularidade das experiências vividas: é o tempo-duração. Bergson se atém ao conceito de tempo no seu curso *A ideia do tempo: Curso no Collège de France* (1901–1902), onde o relaciona com o conceito de duração. Lá ele diz: “Não se abrevia o tempo [...]. A duração não é separável do seu conteúdo, ela coincide [com] a qualidade que ela preenche. Nós temos muita dificuldade para formar essa ideia” (IT, p. 33).

§146. Ademais, Bergson declara que sua motivação para investigar o tema surgiu a partir de uma insatisfação com a filosofia evolucionista de Herbert Spencer (1820–1903), da qual fora inicialmente um grande entusiasta. Ao perceber a ausência de um papel efetivo do tempo real, Bergson relata: “Há cerca de cinquenta anos, eu estava fortemente ligado à filosofia de Spencer. Percebi, um belo dia, que nessa filosofia o tempo de nada servia. Ora, o que não faz nada não é nada. No entanto, eu me dizia, o tempo é algo. Então ele age” (PM, p. 106; Poss. Real).

73 Sobre isso, não podemos deixar de indicar *A evolução criadora* (EC), obra que revela o compromisso de Bergson em enfrentar os problemas que sua filosofia levanta. Uma descrição resumida do papel das principais empreitadas de Bergson pode ser encontrada nos textos: *Time Thinking: Bergson's Double Philosophy of Mind* (2005b), onde a tratativa é de fato resumida; e em *Bergson: ou os dois sentidos da vida* (2010), onde é feita uma análise mais detalhada de cada uma das obras de Bergson. Ambos os textos são de Frédéric Worms.

74 Sobre o tema do tempo em Bergson, ver *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein* (DS).

75 Ver também Worms (2005a): *A concepção bergsoniana do tempo*.

Uma doutrina, outrora, pareceu-nos fazer exceção, e é provavelmente por isso que a ela nos havíamos prendido em nossa primeira juventude. A filosofia de Spencer visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos. [...] Pretendíamos retomar essa parte de sua obra, completá-la e consolidá-la. Procuramos fazê-lo na medida de nossas forças. É assim que fomos conduzidos à ideia de Tempo. Ali, uma surpresa nos esperava. Muito nos impressionou, com efeito, ver como o tempo real, que desempenha o papel principal em toda filosofia da evolução, escapa à matemática. Sua essência consistindo em passar, nenhuma de suas partes está mais aí quando outra se apresenta (PM, p. 4; Int. [1ª pt.]).

§147. Visto dessa forma, toda transformação que ocorre na pessoa que dura ao longo do tempo, que amadurece, faz com que novos filtros para a experiência a tornem única novamente e novamente. Dentro de si, os fatos de consciência não são contornáveis e não podem ser justapostos (DI, p. 73–74). A justaposição é uma característica do pensamento, uma vez que quando um fato de consciência é expresso, ao mesmo tempo, ele é espacializado⁷⁶. Com isso, Bergson revela uma condição do pensamento, o espaço, criado pela própria mente para justapor conceitos. Nesse sentido, o pensamento serve muito bem à tarefa de perpetuar uma identidade ao longo do tempo, entretanto, como a natureza do pensamento é a ação de fixar, ele não consegue contemplar a fluidez da vida que constantemente lhe escapa.

§148. A duração totalmente pura é o tempo real, é a criação ininterrupta, o advento do novo (Silva, 1994). Esse é o fruto de uma multiplicidade em duração, de estados que não se justapõe, mas que se fundem, pois a justaposição só é possível na pausa, como aplicação psicológica no pensamento, através do conceito, afinal, “A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado” (PM, p. 7; Int. [1ª pt.]). O tempo matemático, essa dimensão mensurável, de propriedades quantificáveis, é um tempo espacializado a partir do qual projetamos uma espécie de representação do que em verdade é duração. Assim, ao projetar a medida do tempo, ao chamá-lo também de espaço, perde-se de vista o tempo real, a duração pura.

Como prova de que nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura, devemos observar que, para retirar do eu essa faculdade de perceber um tempo homogêneo, basta suprimir a camada mais superficial de fatos psíquicos que ele utiliza como reguladores (DI, p. 83).

⁷⁶ Bergson distingue entre o tempo espacializado e o tempo real. O tempo real é a duração, o tempo espacializado é criado pela mente para justapor conceitos. A análise via conceitos, por exemplo, é uma justaposição espacializada na mente humana. O intelecto, ao fixar tudo o que toca, cria por consequência um espaço mental para justapor tais conceitos. Esse espaço não existe o tempo todo, já que a duração é o fundo contínuo (EC, p. 17).

§149. Essa distinção possui um caráter metodológico e crítico, voltado sobretudo à denúncia do erro associacionista. Tal superfície homogênea é a camada de aparição do “*eu* superficial”. Esse, por sua vez, dimensiona uma existência supervisionada a partir da extensão, da homogeneidade dos fatos psíquicos que utiliza como reguladores; e, em geral, quando visa perceber o interior de si próprio, depara-se com um “terreno” desconhecido. A segurança da projeção da duração no espaço, o qual é criado pelo pensamento, defronta-se com a mobilidade e a fluidez de uma multiplicidade interior. Dentro de si, ao encontro desse “*eu* profundo”, o homogêneo perde sua espacialidade, o espaço se dissolve na consciência profunda e perde suas qualidades essenciais de representação espacial. A duração, nesse sentido, revela-se como inapreensível pelo pensamento, incondicionável e irreduzível. Essa noção, porém, não remonta a um idealismo, muito menos a um realismo. De certa forma, a aparente distinção entre superfície e profundidade é didática e crítica da demonstração do erro e do equívoco da associação⁷⁷.

§150. A relação entre os presentes temas se dá do seguinte modo: enquanto o pensar trata de seus elementos justapostos no espaço e colabora para o aspecto de superficialidade do *eu*, o intuir trata do tempo real, da duração e corresponde com a profundidade do *eu*. Assim, tal superficialidade é indicada, por exemplo, no núcleo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2020 [1889]). Neste texto, Bergson aponta que “[...] não há no espaço nem duração nem sucessão [...]” e que os estados sucessivos que ocorrem no mundo exterior “[...] só tem realidade para uma consciência capaz de primeiro conservá-los e, em seguida, justapô-los, exteriorizando-os uns em relação aos outros” (DI, p. 80). A exteriorização justaposta desses fatos pela consciência os torna fatos de consciência, caracteristicamente denominados por um tempo homogêneo⁷⁸, aqui compreendido como um espaço apto à justaposição por sucessão. Não justapomos tudo o que percebemos porque a multiplicidade quantitativa não é a única realidade; percebemos por qualidades, que possuem em si quantidades em potência, “[...] como diria Aristóteles [...]” (DI, p. 81).

§151. Dessa perspectiva de pensamento evidencia-se um tipo de multiplicidade, “Outra conclusão, entretanto, se segue dessa análise: [...]”, a de que os estados interiores em sua multiplicidade na consciência “[...] considerada segundo sua pureza original [...]”, distinguem-se radicalmente daqueles dispostos por uma relação de exterioridade recíproca,

⁷⁷ Tema que aparece como objeto de análise nos capítulos 4 e 5 deste texto.

⁷⁸ Nesse sentido, a crítica bergsoniana ao conhecimento analítico pode ser lida também como resposta ao problema da descontinuidade perceptiva evidenciado pelo associacionismo empirista. Enquanto este procura recompor a unidade da experiência por ligações externas entre estados, Bergson busca reencontrar a continuidade originária da experiência na duração mesma.

“[...] a multiplicidade distinta que forma um número” (DI, p. 80). Trata-se, portanto, da admissão da existência de uma perspectiva em profundidade, de estados em sua originalidade que são antes de tudo qualidades, isto é, multiplicidades qualitativas.

§152. Retomamos, pois, a perspectiva de que tratávamos sobre a distinção entre estes dois sentidos da vida interior, um via intelecto, pensamento, e outro via intuição, qualidade e movimento. Assim, na constituição do *eu* e na distinção entre a superfície e a profundidade — as quais se intenciona conciliar ao invés de criar um abismo — a duração aparece como continuidade e como berço das qualidades não mensuráveis presentes em um aspecto de profundidade da identidade de cada indivíduo. Cientes da existência de uma multiplicidade que não é quantitativa, é possível, portanto, “[...] dar a um eu que ignorasse o espaço o sentimento da duração pura [...]” (DI, p. 81).

3.2 “EU SUPERFICIAL” E “EU PROFUNDO”

§153. Essas duas perspectivas da identidade sugerem dois âmbitos de um mesmo *eu* que ocorrem em diferentes instâncias de interioridade. Um “*eu* superficial”, fruto da inteligência prática e de um intelectualismo bem-sucedido⁷⁹; e um “*eu* profundo”, continuidade heterogênea, qualitativa e em duração da consciência. Bergson distingue, nesse ponto, dois atos: o de fixar, pelo pensamento, estados destituídos de duração; e o de constatar intuitivamente a duração em um ato de deixar-se viver. Ademais, “Somos duplos porque somos finitos, embora sejamos ao mesmo tempo infinitos, e é também por isso que *vivemos na realidade absoluta, e temos que pensar na relatividade absoluta*”⁸⁰ (Worms, 2005b, p. 1233–1234, tradução nossa).

§154. A duplicidade mencionada acima deve ser compreendida como expressão fenomenológica da distinção fundamental entre o *espaço* e a *duração* — vista também a partir da perspectiva que encerrou a seção anterior, a do *tempo real* —, que ganhará corpo

79 Worms (2005b) observa a contraposição elaborada por Bergson a respeito do intelectualismo e da intuição da duração. A partir disso, indica a afirmação do “sucesso” da inteligência humana: “[...] em nossa mente, temos que deixar a pura intuição do tempo e, por todos os meios, recorrer à inteligência humana, à linguagem, aos conceitos; e por que, na evolução da vida, o próprio ‘*elã vital*’ encontra seu maior sucesso (não se engane neste ponto!) na inteligência humana, na linguagem, na lógica e na técnica!” (Worms, 2005b, p. 1233, tradução nossa). Cabe notarmos a ressalva de Worms, indicada nos parênteses, afinal, Bergson faz tal observação quanto ao “*elã vital*” (*l’*élan vital**, no original), entretanto, não significa que sua filosofia se pautasse nisso, trata-se de uma constatação do acompanhamento das “ondulações do real” (PM, p. 28; Int. [2^a pt.]), como tratamos, não de um enaltecimento deslocado das suas demais elaborações. No original: “[...] in our mind, we have to leave the pure intuition of time and, by all means, resort to human intelligence, language, concepts; and why, in the evolution of life, the ‘*élan vital*’ itself finds its highest success (do not be mistaken on this point!) in human intelligence, language, logic, and technique!” (Worms, 2005b, p. 1233).

80 No original: “We are double because we are finite, although we are at the same time infinite, and this is also why *we live in absolute reality, and have to think in absolute relativity*” (Worms, 2005b, p. 1233-1234).

aqui como a diferenciação entre a superfície e a profundidade do *eu*. A questão, desenvolvida por Bergson desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), especialmente central no Capítulo 2 da referida obra e que, segundo Worms (2010, p. 12 e 35), “[...] conduz a oposição entre duração e espaço [...]”, é “[...] o ponto de partida declarado não somente desse livro, mas de toda a sua filosofia [...]”. Em segundo lugar, a perspectiva de que enquanto a distinção acima sugere uma cisão didática entre um intelectualismo e uma intuição (entre o ato de *pensar* e o de *intuir*, tema da seção anterior), entre a “[...] duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade [...]” (DI, p. 16), resulta igualmente em um esforço construtivo, e nesse aspecto positivo, por recuperar a duração reinserindo-se nela para resgatar a mobilidade que é a sua essência (PM, p. 28; Int. [2ª pt.]).

§155. Assim, o “*eu superficial*”, mensurável por sua aparição na superfície do momento presente e por sua compreensão a partir de predicados fixados pelo pensamento, é a forma de identidade pessoal facilmente reconhecida pela conveniência do convívio social. Já o “*eu profundo*”, formalizado por uma constante transformação do indivíduo em si e apreendido na intuição da duração pura enquanto realidade que subjaz aos movimentos que constituem o “*eu superficial*”, é puro movimento em duração, uma vez que,

Numa palavra, nosso eu toca o mundo exterior por sua superfície e nossas sensações sucessivas, ainda que fundidas umas nas outras, retêm algo da exterioridade recíproca que caracteriza objetivamente suas causas, motivo pelo qual nossa vida psicológica superficial se desenvolve num meio homogêneo sem que esse modo de representação nos custe grande esforço (DI, p. 83).

§156. A formação desse “*eu superficial*”, portanto, símbolo dessa superfície psicológica, não demanda grande esforço. A tendência crescente em valorizarmos a superfície aparente habitua-nos a lidar com ela. Entretanto, a dinâmica da superfície é distinta da dinâmica da profundidade do *eu*. E tendo em vista o valor social que a superfície possui, sua consolidação obstrui a clareza da visão profunda e colabora para fundamentar a importância que atribuímos ao *eu* da superfície em detrimento do “*eu profundo*”, sua fonte e fundamento.

O caráter simbólico dessa representação, contudo, se torna cada vez mais flagrante quanto mais penetramos as profundezas da consciência. O eu interior, aquele que sente e que se apaixona, aquele que delibera e se decide, é uma força cujos estados e cujas modificações se penetram intimamente para desdobrá-los no espaço. Mas, como esse eu profundo é uma e a mesma pessoa que o eu superficial, eles parecem necessariamente durar o mesmo (DI, p. 83).

§157. Assim, confundimos incessantemente a profundidade do *eu* por seu aspecto que nos é mais palpável, pela sua superfície. Opta-se, no geral, por compor a identidade pelo que dela é observável e pelo que nela é verificável objetivamente. Essa perspectiva forma uma superfície psicológica do *eu*, que contrasta com a dinâmica psicológica que considera a profundidade — como é o caso do tema da personalidade. Porém, “[...] essa duplicidade não deve ser pensada como consciência e inconsciência no plano da personalidade” (Silva, 1994, p. 329). Por isso mesmo, deve estar aquém da noção que se pode caracterizar, em Bergson, como a síntese dos nossos estados anteriores no presente, o nosso *caráter* (MM, p. 170). A subjetividade em profundidade⁸¹ não é, nesse sentido, uma parte do interior do *eu* que é identificável apenas pelas qualidades presentes; é, pelo contrário, para utilizar os termos de Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 329), “[...] parte do Todo [...] com a qual se identifica”; afinal, “[...] na unidade misteriosa da criação, a parte é o Todo [...]”.

§158. É preciso apontar que, nesse aspecto, amplia-se⁸² a noção de identidade pessoal para que se toque a noção ontológica da identidade do *eu*; pois se o *eu* no seu aspecto de profundidade não representa uma parte do Todo como um *eu* individual, mas participa da continuidade do Todo (identificando-se por coincidência), a única parte não identificável com o Todo deve ser, então, àquela superficial a qual presta serviço à vida prática e social. Essa última é destituída de duração; mas emerge da própria duração. As qualidades originárias não mensuráveis da consciência ocorrem em uma subjetividade que é a duração. Sendo duração, independentemente do conteúdo, identifica-se com a continuidade natural da qual fazem parte as “ondulações do real”.

§159. A identidade ontológica, profunda, não é, portanto, redutível à identidade superficial. Enfatizamos que a constituição do *eu* enquanto superfície se dá pela atenção dedicada ao âmbito prático da vida social. Toda a identidade desse “*eu* superficial” é pautada na

81 Utilizamos aqui o termo “subjetividade em profundidade” simplesmente para nos referirmos ao “*eu* profundo” e para conciliarmos nossa argumentação com a argumentação de Silva (1994), que também se utiliza do termo “subjetividade”. Fazemos essa ressalva porque a noção de “*eu* superficial” condiz igualmente com uma perspectiva da subjetividade humana, âmbito no qual realizamos generalizações e através do qual elaboramos conceitualizações em pensamento. Nosso propósito ao abordar o tema é o acompanhamento das argumentações de Bergson em favor de evidenciar os aspectos mais imediatos da consciência, uma perspectiva em duração.

82 Gostaríamos de evitar transparecer a perspectiva de “deixar para trás” a noção de identidade pessoal no contexto da frase. Trata-se de uma diluição do *eu* da superfície, ou de uma ampliação da nossa noção de *eu* no sentido de que ainda é possível designá-la como identidade pessoal; porém, se observarmos que sua identificação é com o Todo, seu aspecto ontológico também está presente nessa constatação. A caracterização da duração se dá pela recusa das ilusões dos sistemas, métodos e esquemas que buscam generalizações cada vez mais amplas e abrangentes, como veremos em breve também com Silva (1994). Isso significa que a percepção da identidade é a de uma simplicidade; variável em sua continuidade, porém, simples. Daí deriva a noção de um “monismo da diferença”, como quis Deleuze (2012), ou ainda de “um absoluto movente”, um monismo que é também pluralismo, como nos apresenta Monteiro (2018).

utilidade. Ademais, explicar a profundidade do *eu* por seus aspectos superficiais “[...] seria reduzir a Identidade ontológica à identidade dividida do Eu na relação entre consciência e inconsciência” (Silva, 1994, p. 329), seria tratá-la no âmbito psicológico da personalidade⁸³.

§160. Neste ponto da discussão, tratemos de observar que, tal noção de profundidade conduz à compreensão de que há uma dimensão interior da experiência que coincide com a duração, para além do “*eu* superficial”. Retomando a distinção anteriormente estabelecida, ambas são diferentes graus de interioridade de uma mesma vida interior, uma em superfície mais aparente e outra em profundidade menos palpável pelos parâmetros da intelecção. É, pois, um apelo à dimensão interior percebida pela intuição, às condições qualitativas da continuidade da consciência, à duração enquanto figurativa da continuidade natural do *eu* enquanto identidade.

§161. Além disso, pela perspectiva que buscamos, relacionando o desfecho ao qual nos conduz o tema do *eu* em Bergson, a identidade pessoal e ontológica que citamos não forma mais do que uma e a mesma identidade situada na duração. Observando, portanto, que perspectivas metodológicas sistemáticas lidam antes com estados psicológicos destituídos de duração, Bergson lança mão das limitações impostas pela tradição, visto que, “Uma longa série de reflexões e de análises nos fez afastar um por um esses prejuízos, abandonar muitas ideias que havíamos aceitado sem crítica [...]” (PM, p. 6; Int. [1ª pt.]).

§162. O tema do *eu* em sua perspectiva superficial e em profundidade ressoa na questão do capítulo final do *Ensaio* (DI, p. 91–135), cujo tema “Da organização dos estados de consciência: A liberdade”. Para Bergson, a liberdade não é um dado imediato da consciência, mas uma conquista. A vida interior está permanentemente ameaçada por uma tendência à dispersão, isto é, pela tendência de a consciência deixar de acompanhar o fluxo contínuo da duração e passar a operar segundo a lógica da multiplicidade exterior, fragmentando e justapondo estados que, em sua natureza originária, se interpenetram — conceito em breve presente na nossa argumentação. Ser livre, nesse sentido, não é

83 Para o nosso tema, não há necessidade de abordar a relação entre o bergsonismo e a psicologia contemporaneamente ascendente. Entretanto, gostaríamos de conduzir a seguinte observação: uma noção psicológica de consciência e inconsciência não se equipara sem equívoco à noção de superfície e profundidade do *eu*; a noção psicológica indicada por Silva (1994) está posta ao Todo parcial que constitui a superfície da identidade, ali é que ela repousa e elabora um diálogo entre luz e sombra, consciência e inconsciência. Sobre a psicologia profunda reside a questão da profundidade do *eu* em Bergson, tema que, mais adiante, trataremos novamente em outra passagem de Silva (1994, p. 93) para apresentar uma perspectiva da aquisição do conhecimento quanto ao “*eu* superficial” e o “*eu* profundo”. Sobre a psicologia em relação à noção de inconsciente, Bergson e a recepção da psicologia pela filosofia francesa, ver Rodrigues (2020), intitulado: *A influência de Bergson na recepção da psicanálise na filosofia francesa: a questão do inconsciente*. Ver também Monteiro (2021), intitulado: *Religião, vida e sociedade: breve estudo a partir de Bergson e Freud*.

simplesmente existir como ser consciente, mas manter ativamente a unidade do fluxo interior contra essa dispersão.

Se a liberdade é, portanto, a essência da vida psicológica enquanto “multiplicidade de interpenetração”, nem por isso deixa ela de ser uma tarefa da consciência, uma vitória sobre a dispersão sempre possível que espreita a consciência e tende a tornar a vida interior numa reprodução da estrutura da multiplicidade de exterioridade (Prado Júnior, 1988, p. 109).

§163. É uma atitude de adesão total a si próprio por intuição, portanto, por coincidência, que contempla a identidade em si, coincidindo-a com a realidade da duração. Ademais, “É em termos do ‘eu profundo’, que é em última análise idêntico à pura *durée*, que a busca pela liberdade começa”⁸⁴ (Kolakowski, 1985, p. 19, tradução nossa). Conforme apresentado acima por Prado Júnior, é recorrente a tendência da consciência em espacializar os aspectos qualitativos do *eu* em uma relação de multiplicidade por exterioridade, precisamente as relações que constituem o “*eu* superficial”. Essa superfície é composta pela multiplicidade quantitativa, exterior a si própria; já a duração trata de uma multiplicidade de interpenetração, ou seja, qualitativa. Entretanto, é comum espacializarmos a duração e nos esforçarmos em fazer da vida interior uma multiplicidade de exterioridade.

§164. Retomando o movimento de espacialização já mencionado, essa tendência ocorre pela utilidade que os aspectos superficiais psicológicos possuem, uma vez que se pode nomeá-los e dispor de uma relação social facilitada por essa inclinação natural à linguagem e à demanda social. Assim, “[...] uma ‘tendência’ [...] parece conduzir o homem em direção à sociedade e à linguagem [...]” (Worms, 2010, p. 108); sendo a linguagem⁸⁵, assim, símbolo geral da espacialização da interioridade. “Mas a consciência”, diz Bergson, “acostumada a pensar no espaço e a relatar a si mesma o que pensa, designará o sentimento com uma única palavra e localizará o esforço no ponto específico em que surge um resultado útil” (DI, p. 30). Nesse esforço há uma passagem da profundidade para a superfície, que representa também dois âmbitos de memória, um profundo que a conserva qualitativa e indistintamente e coincide com a duração; outro mais distinto, acessível e menos fundido, que representa o “*eu* superficial”.

84 No original: “It is in terms of the ‘profound self’ which is ultimately identical with pure *durée* that the quest for freedom can start” (Kolakowski, 1985, p. 19).

85 Nesse ponto, salta à nossa frente o tão quisto tema ao qual se convencionou chamar de “argumento da linguagem privada” em Wittgenstein (1987), presente especialmente entre as seções 243 e 275 das *Investigações Filosóficas*; afinal, trata-se da reflexão acerca da introspecção, tema presente em Bergson desde o *Ensaio* (1889). Sobre o tema da linguagem e a filosofia de Bergson, bem como já indicamos Teixeira e Gomes (2004), sugerimos igualmente os textos Pariente (1969), intitulado: *Bergson et Wittgenstein*; de Prado Neto (2005), intitulado: *Wittgenstein e Bergson*; e de Sampaio (2019), intitulado: *Intuição e Linguagem: Bergson, Wittgenstein e os limites do dizível*. Ambos os trabalhos são pioneiros na tratativa do tema quanto à relação da filosofia de Bergson e a filosofia da linguagem.

Com efeito, a memória aparece para Bergson como um fenômeno duplo ou mediador: ela implica a duração, uma vez que vem de algum modo no “eu profundo” definido pela conservação do tempo; mas ela a espacializa, uma vez que resulta em “imagens” distintas, quase perceptíveis, no que caracteriza sempre o eu superficial⁸⁶ (Worms, 2010, p. 125).

§165. A conveniência conduz ao “[...] eu superficial, ou a [à] consciência em seu contato com a exterioridade através da inautenticidade de um tempo que se espacializa [...]” (Prado Júnior, 1988, p. 176). A espacialização do tempo real, portanto, condiz com os aspectos de um “eu superficial”. Entretanto, cabe observar que a noção de superfície do *eu* não se encontra desprovida de um fundamento coeso com a constituição do *eu*, cuja cisão é, em grande parte, apenas didática. Ambas as perspectivas de superfície e profundidade revelam, portanto, noções quanto a aquisição do conhecimento. Essa distinção repercute diretamente na teoria do conhecimento bergsoniana:

Há uma origem do conhecimento que é a percepção: a partir dela prolongamos a vocação pragmática do “eu superficial” e constituímos a subjetividade epistemológica que opera generalizações com a finalidade de estruturar simbolicamente o real para que possamos implementar esquemas de ações sobre ele. Mas se a reflexão inverte esta projeção externa da subjetividade e capta a duração da consciência no nível do “eu profundo”, encontramos a coincidência do eu consigo próprio também como uma origem do conhecimento. A partir desta origem podemos considerar a duração psicológica na sua profundidade e especificidade como indicação de uma outra forma de considerar o dado. Não mais o dado organizado no âmbito pragmático da percepção e do intelecto, mas o *dado imediato* (Silva, 1994, p. 93).

§166. É a consciência, portanto, por meio da intuição, que nos fornece acesso ao tempo real, à duração, ou ainda à “[...] temporalidade originária” (Silva, 1994, p. 93) que gera realidades. Trata-se de adotar um modo de reflexão que é realizador, “[...] um pensamento divinamente criador [...]” (*une pensée divinement créatrice*, no original) (PM, p. 69; Int. [2ª pt.]), no intuito de representar-se como identidade em duração e livre⁸⁷ das generalizações pragmáticas que conduzem às ilusões da especulação; afinal, “A generalização como posição de anterioridades lógicas que condicionam a apreensão da ordem natural é uma dessas ilusões” (Silva, 1994, p. 94).

§167. Do modo segundo o qual nos cabe observar o acompanhamento do pensamento das “ondulações do real”, vê-se que há uma necessidade por abdicar das generalizações que

86 Bergson soluciona a passagem da profundidade à superfície abordando os aspectos que condicionam os efeitos desse movimento, especificamente no tratamento da questão do corpo que altera a estrutura da percepção e da lembrança. Sobre a questão da percepção, ver a seção 5.6, neste texto, intitulada “‘Educação dos sentidos’ em Bergson”.

87 Já mencionamos o tema da liberdade. A relação desse tema como algo passível de manifestação em ação aponta para o “eu profundo” como sua fonte de expressão. Indicamos, sobre isso, o trabalho de Sinclair (2021), intitulado: *Note sur la liberté comme expression dans l’Essai sur les données immédiates de la conscience*.

elaboram uma busca intelectual por conceitos cada vez mais abrangentes. Isso para que, a partir da intuição, obtenha-se um contato por coincidência com os *dados imediatos da consciência*. Assim,

[...] vemos logo que somente o ser pode gerar o ser, num processo de transfiguração qualitativa que ultrapassa qualquer possibilidade de conceitualizar, na medida em que conceitualizar é conferir ao ser a ordem do entendimento e compreendê-lo na escala das prerrogativas pragmáticas da inteligência. Eis a razão pela qual o verdadeiro, na sua origem, tem de ser percebido intuitivamente. A intuição é a percepção espiritual que se dá *depois* que o espírito inverteu a “marcha habitual do pensamento”⁸⁸ (Silva, 1994, p. 94).

§168. Percebe-se via intuição que não se está mediando uma generalização por aproximação da identidade pessoal. A generalização segue sendo uma ilusão da especulação, satisfazendo uma superficialidade de linguagem do *eu*. A duração enquanto possibilidade de identificação com o “*eu* profundo” é, portanto, percebida por um tipo ação de renúncia intelectual, ou seja, por um cessar do esforço em alcançar a compreensão intelectual da identidade pessoal. Essa não seria, afinal, nada mais do que uma justaposição de estados traduzidos em linguagem e dispostos no espaço criado pela mente — uma composição de fragmentos, uma sucessão de estados sem duração, em “exterioridade recíproca”.

§169. Há, portanto, uma organização de relações por “exterioridade recíproca” e outra de “interpenetração mútua”⁸⁹.

88 O trecho: “marcha habitual do pensamento” citado por Silva (1994) não está referenciado. Observamos, entretanto, que as obras utilizadas por Silva são da coleção “Os Pensadores” da editora Abril. Tais traduções são anteriores à tradução para o português do Brasil pela Martins Fontes de *Matéria e Memória*, edição à qual utilizamos aqui e onde o termo aparece: “marcha regular do pensamento filosófico” (*la marche régulière de la pensée philosophique*, no original) (MM, p. 215); tradução que, caso seja a apontada por Silva, é mais adequada ao texto original. O trecho onde essa passagem aparece em Bergson é tema da seção 4.3 deste texto, intitulada “A ‘virada decisiva’”, onde utilizamos o termo para sugerir uma inversão da noção de experiência em favor da continuidade em Bergson, elaborando um contraponto à descontinuidade em Hume.

89 Para esclarecer melhor essa relação, em contraste com a de “exterioridade recíproca” (ver nota número 126 deste texto, onde apresentamos o conceito em relação a Hume), pensemos, dirá Bergson, nas oscilações de um pêndulo. Fazê-lo, para o filósofo, condiz com o ato de “[...] contar simultaneidades [...]” (DI, p. 73), uma vez que não devemos nos enganar pensando que estamos medindo a duração — “[...] não meço a duração, como costumamos acreditar [...]” (DI, p. 73). Enquanto contamos as oscilações do pêndulo, conscientemente contamos sucessões, exterioridades recíprocas. Porém, suprimindo as oscilações, “[...] só haverá a duração heterogênea do eu, se momentos exteriores uns aos outros [...]” (DI, p. 74); portanto, “[...] em nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca. Fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão [...]” (DI, p. 74). Já quando contamos os eventos, fixando momentos característicos fora do *eu*, criamos “exterioridade recíproca” de sucessão. Simultaneidades são exterioridades recíprocas sem sucessão, que quando são acompanhadas por uma consciência que rememora e conta as oscilações do pêndulo, torna-se “exterioridade recíproca” de sucessão. No nosso *eu*, “[...] os momentos da duração interior não são exteriores uns aos outros” (DI, p. 138), uma vez que são uma “[...] interpenetração, de fusão, em suma, de subsistência, não de evanescência” (Robinet, 1965, p. 30, tradução nossa). Portanto, somos uma duração “[...] cujos momentos se penetram” (DI, p. 87) em uma “[...] penetração mútua dos nossos estados de consciência” (DI, p. 78). O contraponto é que “Fora de nós, só encontraremos espaço e, conseqüentemente, simultaneidades, as quais nem podemos dizer que são objetivamente sucessivas, haja vista que toda sucessão se pensa pela comparação do presente com o passado” (DI, p. 78).

Na maior parte das vezes, no entanto, contentamo-nos com o primeiro, isto é, com a sombra do eu projetada no espaço homogêneo. A consciência, atormentada por um insaciável desejo de distinguir, substitui a realidade pelo símbolo, ou só percebe a realidade por meio do símbolo. Uma vez que o eu assim refratado, por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social e, em particular, às da linguagem, ela o prefere e, pouco a pouco, perde de vista o eu fundamental (DI, p. 84).

§170. É preciso, portanto, “[...] encontrar este eu fundamental [...]” (DI, p. 84). Desse modo, por uma análise que percebe os fatos internos já fixados, notamos que nossos aspectos interiores, “[...] sensações, emoções e ideias se apresentam sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal, e o outro confuso, infinitamente móvel, inexprimível, porque a linguagem não saberia apreendê-lo sem fixar sua mobilidade [...]” (DI, p. 85). São, portanto, dois âmbitos revestidos por características distintas: (i) o primeiro, mais confuso, é aquele no qual as qualidades originárias da consciência ocorrem; (ii) o segundo, mais nítido, resgata das qualidades indistintas suas possibilidades de fixidez. Ele o faz por meio de uma espacialização do real, localizando tais espacializações no ponto preciso em que nos são úteis (DI, p. 30).

§171. O trabalho de Bergson no *Ensaio* (2000 [1889]) evidencia tão bem essa distinção entre as qualidades mais profundas e as mais superficiais do *eu*, que é possível percorrer seu texto de dois modos: o primeiro, é claro, acompanhando seu raciocínio de desdobramento contínuo e progressivo;

Mas tudo é feito também para convidar a uma outra leitura, mais ativa, se quisermos, para a qual o próprio Bergson não deixará de convidar — aquela que parte novamente do centro que foi também uma origem, isto é, da distinção entre a duração e o espaço (Worms, 2010, p. 44).

§172. Em outras palavras, entre a profundidade e a superfície. É a constatação da duração, que foi apresentada anos mais tarde, como percebida por intuição, identificada como o tempo real, que estabelece o fio condutor da filosofia bergsoniana. É assim que “[...] a duração fugidia de nosso eu se fixa por sua projeção no espaço homogêneo [...]” (DI, p. 85).

A diferença entre o eu profundo e superficial, e conseqüentemente a distinção entre duas formas de multiplicidade, é, portanto, uma *diferença de grau*. Espaço e duração são certamente diferentes na natureza, mas na experiência estão unidos por grau⁹⁰ (Sinclair, 2020, p. 59, tradução nossa).

90 No original: “The difference between the profound and superficial selves, and consequently the distinction between two forms of multiplicity, is therefore a *difference of degree*. Space and duration are certainly different in nature, but in experience they are united by degree” (Sinclair, 2020, p. 59).

§173. Essa “cisão do *eu*”, compreendida em sentido didático, serve ao esclarecimento dessas diferenças de grau da consciência. Para Riquier (2007), é preciso considerar a pessoa até a periferia, sem reduzi-la à duração, mas pensando-a também como alguém que age. É nesse sentido que a identidade *superficial* é compreendida por Bergson como proveniente da importância social à identidade da pessoa, enquanto o *eu* mais fundamental pode ser sentido como uma unidade de continuidade; um sentimento que não define, visto que a definição é da natureza da espacialização do conceito, mas que aponta à interioridade.

A descrição da consciência divide, portanto, a experiência interna em dois níveis: o “eu superficial” e o “eu profundo”. O primeiro é definido como consciência perceptiva do mundo material e como consciência linguística em seu acesso à intersubjetividade humana. Essencialmente, o “eu superficial” é consciência “representativa”, definindo-se re-presentation como apropriação indireta ou simbólica do ser, por oposição à identificação interna e direta na Presença. Enquanto a “presentation” é a identificação interna do presente com aquele para quem há presença, isto é, iluminação interna do ser para ele mesmo [...] (Prado Júnior, 1988, p. 103).

§174. Essa superfície denota uma perda, a qual é, ao mesmo tempo, um ganho. A perda da autenticidade (que no animal é instinto) é o ganho da técnica, da linguagem, do ambiente humano e da existência dinâmica. Essa “[...] dilatação da existência [...] constitui o universo humano, [...] que rompe com a inércia sonolenta da vida animal e que permite, por sua vez, uma redescoberta da Presença” (Prado Júnior, 1988, p. 103). Nesse sentido, a inautenticidade do universo conceitual e linguístico da inteligência desperta, no animal humano, a intuição adormecida em instinto — ao longo de uma cadeia de descontinuidades biológicas. Ao mesmo tempo, possibilita a autenticidade pelo *re-conhecimento*, agora intuitivo, dessa dimensão de natureza profunda, fonte e fundamento dos parâmetros da inteligência. Mas agora a inautenticidade também revela sua sombra, a formação de um *eu* social e superficial.

§175. Já o “*eu* fundamental” (DI, p. 84) é a identidade em duração, percebida por intuição. Enquanto partes de um mesmo *eu*, ambas possuem seu papel na constituição da identidade. Elas apontam para a importância de evitarmos os equívocos da generalização e os erros da especulação, colocando-nos em contato direto com a duração em si. Desse ponto em diante, a reflexão é a respeito da possibilidade de conduzir uma investigação em constante correção de curso pelos parâmetros da intuição da duração.

§176. Como vimos, no acompanhamento das “ondulações do real”, portanto, efetiva-se “um pensamento divinamente criador” e realizador, em prol de uma filosofia que não se limita à representação, mas que se arrisca na experiência viva do tempo, na fluidez da consciência e

na continuidade do real. Portanto, o convite de Bergson não é apenas à reflexão, mas à vivência — uma inversão do olhar e uma recusa de seguir delimitando uma superfície do *eu* com contornos rígidos e espacializados em favor do movimento interno da duração. Nesse percurso, pensar torna-se um ato de liberdade e criação, profundamente enraizado na própria vida que se desdobra, instante a instante. O “*eu* profundo” revela-se como parâmetro de identificação do *eu* com a duração da consciência. Assim, duração, alma, espírito ou consciência, em Bergson, podem ser compreendidos como expressões convergentes do *eu* em diferentes contextos conceituais.

3.3 SOBRE A CONTINUIDADE

§177. A habitual ideia que temos de nós mesmos está ancorada em uma noção de continuidade. É nesse horizonte que se coloca o problema filosófico da identidade pessoal, entendido não como permanência de características idênticas, mas como continuidade do próprio processo de constituição do *eu*. A explicação substancial dessa noção da duração que Bergson sugere é filosoficamente intuitiva, introspectiva e profunda e, por isso mesmo, tão difícil de clarificar quanto à própria noção de continuidade. Bergson recorre ocasionalmente ao termo “substância”⁹¹, reinterpretando-o para designar a continuidade da própria duração. Algo como a imagem de um monismo que é também pluralismo, ou ainda, um “monismo da diferença”, conforme Deleuze.

Com efeito, se a duração pode ser apresentada como a própria substância, é por ser ela simples, indivisível [...]. Pensar a diferença interna como tal, como pura diferença interna, chegar até o puro conceito de diferença, elevar a diferença ao absoluto, tal é o sentido do esforço de Bergson [...]. Se a duração difere de si mesma, isto de que ela difere é ainda duração, de um certo modo. Não se trata de dividir a duração como se dividia o misto: ela é simples, indivisível, pura. Trata-se de uma outra coisa, o simples não se divide, *ele se diferencia* (Deleuze, 2012, p. 129).

91 Não se trata da dialética do *uno* e do *múltiplo*. Igualmente, não reflete uma dialética do mesmo tipo e, como vimos, Bergson estava igualmente ciente tanto da noção heraclitiana de movimento quanto da imobilidade do ser em Parmênides, ou ainda, das críticas platônicas e aristotélicas a esse respeito. Pode-se dizer que Bergson utiliza palavras como “substância” por comodidade. A duração pode ser vista como um princípio monista de uma natureza plural do real. Para uma abordagem desse gênero, ver *Bergsonismo*, de Gilles Deleuze (2012, p. 31–42), especialmente o texto “A duração como dado imediato”.

- §178. Viana argumenta que “[...] a continuidade não requer a mesmidade”⁹² (2010, p. 270); portanto, devemos pensar mais sobre o “como” do que sobre “o que” permanece. Quando o problema é formulado nesses termos, surge necessariamente a questão da unidade, isto é, “[...] como tantos elementos distintos podem compor uma única realidade” (Viana, 2010, p. 271). Nessa formulação, a identidade deixa de depender da conservação de propriedades invariáveis e passa a ser compreendida como unidade dinâmica de diferenciação contínua. Ao tratar da continuidade sob essa perspectiva, abrem-se novos caminhos de compreensão do problema da identidade pessoal.
- §179. Nesse contexto, é necessário distinguir a continuidade psicológica de uma continuidade mais profunda. A continuidade psicológica refere-se a aspectos que, embora se transformem ao longo do tempo, mantêm uma conexão em criação fundamentada na memória, nas experiências presentes e nas expectativas futuras⁹³. Trata-se da experiência da consciência do *eu*, produtora de um sentimento de continuidade. Essa forma de continuidade constitui o nível inicial da análise, a partir do qual Bergson encaminha a investigação para uma compreensão mais fundamental da duração.
- §180. A continuidade mais profunda remete ao plano ontológico da duração, ultrapassando a descrição psicológica e apontando para a estrutura do próprio real temporal, compreendida como pura diferença, conforme sugere Deleuze (2012) em sua leitura de Bergson. Nesse sentido, Bergson descreve a duração como, “[...] uma eternidade de vida. Eternidade viva e, por conseguinte, movente também [...]” (PM, p. 218; Int. Metaf.).
- §181. A continuidade não se encontra apenas no mundo material nem exclusivamente na consciência imaterial; ela se realiza na duração: (i) uma continuidade do primeiro tipo citado se aproximaria daquilo que deseja o realista; (ii) já a do segundo tipo, ao desejo do idealista. Alocando a continuidade em qualquer uma dessas notações filosóficas, não teremos aquilo que é a visão de Bergson. O filósofo francês, apesar de resguardar o papel

92 Na abordagem da continuidade, mesmidade representa a continuidade do mesmo, a ausência de mudança, enfim, uma espécie de substância imóvel. Não se tratando disso, continuidade não requer mesmidade. A dificuldade resultante da compreensão de tal noção resulta da substancialização que representa um *eu* contínuo, múltiplo, ao qual a essência é a mudança; nesse sentido, é contrária à noção de substância como algo imóvel, fixo e imutável. Com frequência caímos na armadilha da intelectualização da substância, que tende a fixar e imobilizar conceitos para o seu próprio usufruto e compreensão. Nosso esforço recobra a noção de diferença — para não dizer “movimento”, que, embora já tenhamos utilizado tal termo, a habituação intelectual nos aponta para Heráclito —, que inaugura uma noção de substância do *eu* que não é mesmidade.

93 Uma continuidade psicológica desse tipo, *em* criação, representaria nossa personalidade. Bergson utiliza o exemplo de uma melodia que prossegue do início ao fim da nossa vida interior. Trata-se de uma melodia em que não distinguimos conscientemente os estados distintos representados pela passagem entre as diferentes notas, e sim, onde o Todo se funde em um uno contínuo de puro movimento em criação. A possibilidade de uma expressão dada pelo “*eu* total”, representante do Todo dessa personalidade, é o que Bergson considera como uma expressão de liberdade do “*eu* livre”, precisamente aquela que contém a força de nossa personalidade inteira. Ver Sinclair (2021).

da metafísica em sua filosofia, está profundamente ancorado em uma experiência da vida. Mas como a experiência da vida pode conduzir a uma descoberta de natureza ontológica? Para Bergson, a experiência vivida não é um ponto de partida meramente subjetivo — ela é o único acesso genuíno ao real, precisamente porque o real é duração, e a duração só se revela de dentro, por coincidência intuitiva. Quando a consciência acompanha seu próprio fluir sem fragmentá-lo em categorias abstratas, ela não descobre apenas algo sobre si mesma: descobre o modo de ser do próprio real. A experiência interior torna-se, assim, uma via de acesso ontológico; não porque o sujeito projeta a sua experiência sobre o mundo, mas porque o fluxo que constitui a consciência é da mesma natureza que o fluxo que constitui a vida em sentido mais amplo. É nesse deslocamento que se torna possível compreender a identidade pessoal como expressão da própria dinâmica vital da duração. A “eternidade de vida”, nesse sentido, tem seu efeito mais visível no dinamismo de toda a vida orgânica. Uma continuidade que não é um recurso mecânico, não é um impulso externo, nem um finalismo na sua concepção ontológica. É uma continuidade de criação, uma “evolução criadora”.

§182. Para tocar brevemente o tema de *A evolução criadora* (2010a): diferentemente de uma filosofia caracteristicamente descontínua, cujas relações são de “exterioridade recíproca”, Bergson propõe um impulso interior que, ao longo de diferentes linhas evolutivas, culmina no ser humano — consciente de si e dotado não apenas de instinto ou de um pequeno grau de inteligência, mas de um elevado grau de inteligência e, além disso, de intuição. “Pois não se obtém da realidade uma intuição [...]”, diz Bergson, “[...] uma simpatia espiritual com o que ela tem de mais interior, se não se conquistou a sua confiança por meio de uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais” (PM, p. 233–234; Int. Metaf.). Esse movimento evolutivo fornece o “pano de fundo” metafísico para compreender o surgimento da consciência e, conseqüentemente, da experiência da continuidade do *eu*.

§183. A compreensão da continuidade advém dessa compreensão. *Se a inteligência espacializa o espírito daquilo que toca, a intuição alcança o espírito daquilo cuja superfície a inteligência tende a espacializar.* A intuição é uma percepção do espírito pelo próprio espírito. É a faculdade que permite a percepção do tempo real, da duração, do movente. Nesse sentido, a intuição não é apenas um método de conhecimento, mas o meio pelo qual a continuidade constitutiva do *eu* pode ser apreendida em sua realidade efetiva.

§184. Bergson analisa os movimentos do curso natural da inteligência que busca apoio no mundo. Como tratamos aqui da continuidade, vejamos como Bergson reitera o procedimento natural da inteligência como necessário para a vida cotidiana; porém, ao

mesmo tempo, revela-o como a origem do equívoco que se dá na habitual espacialização do real, originada desse processo.

Nosso espírito, que procura pontos de apoio firmes, tem como principal função, no curso ordinário da vida, representar *estados* e *coisas*. Toma de longe em longe vistas quase instantâneas da mobilidade indivisa do real. Obtém assim *sensações* e *ideias*. Ao fazê-lo, substitui o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em via de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência. Essa substituição é necessária para o senso comum, para a linguagem, para a vida prática e mesmo, numa certa medida que procuraremos determinar, para a ciência positiva. *Nossa inteligência, quando segue sua inclinação natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, do outro* (PM, p. 219; Int. Metaf.).

§185. Essa tendência à estabilização conceitual está na base das concepções que tratam o *eu* como coleção de estados justapostos. A busca pela estabilidade na filosofia pode ser compreendida como decorrência do modo pelo qual o intelecto humano opera em função da vida prática. No âmbito da adaptação ao meio, a inteligência tende a privilegiar percepções sólidas e conceitos estáveis. Quando essa lógica é transferida para a reflexão filosófica, ela favorece a espacialização do real, isto é, a tendência de tratar processos contínuos como se fossem constituídos por unidades discretas e justapostas⁹⁴. Contudo, quando nos voltamos para a experiência de introspecção, tais limites se tornam menos definidos. Segundo Bergson, nesse plano, as intensidades vividas não são mensuráveis pelo conceito⁹⁵, revelando uma forma de continuidade que escapa aos modos quantitativos da inteligência. A experiência da duração revela, assim, uma forma de continuidade que resiste à decomposição analítica característica da inteligência.

§186. Bergson argumenta que é preciso dar lugar para a intuição agir. A inteligência, no seu curso habitual, por tomar como material de uso conceitos da língua, deveria abrir-se à intuição antes de se ater rigorosamente à espacialização do real. Desse modo, inibindo a crença na espacialização que é típica do conceito, deixaríamos uma abertura ao tempo real. Assim, estaria reestabelecido o exercício filosófico que considera a continuidade percebida por intuição e evitaríamos falsos problemas e contradições. Tal reorientação metodológica permite recolocar o problema da identidade pessoal no interior da experiência vivida da duração. O papel de uma continuidade de vida é, portanto, intrínseco à natureza da vida, da consciência; é a pura duração que se deixa notar pela ausência da tendência humana a

94 É nesse contexto que a descontinuidade proposta por Hume pode ser reinterpretada, à luz de Bergson, como resultado de uma ênfase metodológica na análise das percepções segundo esse modelo espacializante.

95 A esse respeito, ver o primeiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, intitulado “Da intensidade dos estados psicológicos” (DI, p. 17–55).

atribuir um alto grau de uso aos aspectos práticos da inteligência espacializante que converte o movente em forma, em símbolo.

- §187. O papel da memória nesse contexto é fundamental. Entretanto, a experiência que temos de nós mesmos com base na memória, seja na presença ou na falta dela, refere-se ao que tratamos anteriormente, ao citar Bergson, como o “*eu superficial*”. O “*eu superficial*” é a noção que sustentamos, que modificamos e que vemos mudar com clareza e distinção. Como o “*eu superficial*” e o “*eu profundo*” parecem sempre um e o mesmo, é fácil confundi-los em favor do mais palpável, o *eu* da superfície, o *eu* da pessoa e da personalidade movente.
- §188. Apesar da dinâmica da pessoa com seus diferentes graus de memória, enquanto essa relação ocorre, é o “*eu superficial*” que ela privilegia. A personalidade que, sob a dinâmica da temporalidade, representa o *eu* como um problema central da filosofia, inclui ambas as noções de superfície e profundidade. Não se tratam de dois *eus*, mas de duas instâncias em graus diferentes de uma mesma natureza da consciência humana. Embora a continuidade da personalidade esteja inserida na temporalidade vivida, na duração que comporta diferenças de grau, a diluição da superfície na profundidade da duração pode representar a coincidência do espírito para com o próprio espírito. Nesse nível, a coincidência do espírito consigo mesmo não designa uma substância imóvel, mas a continuidade ativa da duração, que podemos chamar de “substancial” e “ontológica”.
- §189. A pluralidade da duração que Bergson recobra quando pontua a existência de “durações”, diz respeito ao tempo de cada um, à experiência que a personalidade movente adquire a depender da intensidade da “[...] melodia contínua de nossa vida interior [...]” (PM, p. 172). Além disso segundo Deleuze,

Se há qualidades nas coisas, não menos que na consciência, se há um movimento de qualidades fora de mim, é preciso que as coisas durem à sua maneira. É preciso que a duração psicológica seja tão somente um caso bem determinado, uma abertura a uma duração ontológica. É preciso que a ontologia seja possível [...]”⁹⁶ (2012, p. 42).

96 É importante observar que o sentido ontológico da duração é fortemente influenciado pelo *Bergsonismo* (2012), de Deleuze. O comentador destaca a noção da duração ontológica como fundamental para se compreender os empreendimentos bergsonianos; isso tudo, em detrimento da duração psicológica. A visão psicológica da duração, que origina a visão da personalidade em Bergson como uma perspectiva de temporalidade da identidade, é uma perspectiva importante para a dinâmica das obras do filósofo. O *Ensaio*, por exemplo, ao libertar o *eu* pela perspectiva da multiplicidade qualitativa do “*eu profundo*”, destaca a superfície psicológica como um âmbito que comporta uma diferença de grau em relação à profundidade que Deleuze aponta como ontológica. Sendo uma diferença de grau, não de natureza, a independência desse âmbito deve comportar a superfície em si por uma espécie de diluição no Todo da duração, possibilitando uma ontologia a partir daí. A abordagem de Jankélévitch (1959), por exemplo, principalmente em *Henri Bergson*, privilegia uma visão psicológica da duração, abrindo espaço para uma abordagem mais ampla das obras e das nuances que cada obra se propõe a explorar. A própria introdução da tradução em inglês do livro de Jankélévitch (2015, p. xvii–xx), feita por Lefebvre em um texto intitulado *Jankélévitch on Bergson*:

- §190. A pluralidade das durações não compromete a unidade do *eu*, mas a redefine como unidade qualitativa e dinâmica. Como essa experiência é de natureza qualitativa em duração, além de passível de observação pela investigação introspectiva, ela conduz a uma inflexão em direção à intuição da duração, a qual se coloca em contato direto e não mediado com o *eu*. Uma continuidade em duração, variável em seu conteúdo, mas substancial em seu movimento sempre contínuo de “interpenetração mútua” de qualidades.
- §191. A duração enquanto temporalidade, considerada uma relação do sujeito com seu passado, presente e futuro, é a duração particular da personalidade da pessoa. Considerar a personalidade, como Bergson a considerou, a partir de uma temporalidade psicológica, é pensar também uma abertura para a duração ontológica, representativa da pura continuidade de interpenetração, que não permite análise. Esse é o ponto de maior dificuldade ao nos esforçarmos para tratar desse âmbito de interioridade que é pura continuidade. Mas a pessoa, tratada como temporalidade, ela é a própria continuidade como sucessão sem exterioridade, sem mesmidade, “[...] sua unidade se dá *na* pluralidade de seus estados; sua identidade subsiste *através* de sua sucessão; sua duração reside *em* sua continuidade e sua liberdade se manifesta *por* sua heterogeneidade”⁹⁷ (Riquier, 2007, p. 200, tradução nossa). A identidade pessoal, portanto, não é um dado estático, uma vez que é o movimento contínuo dessa heterogeneidade organizada que a define. O que permite a dinâmica múltipla da superfície e da profundidade, exposta já no *Ensaio*, é a amplitude da personalidade da pessoa. A duração descoberta na profundidade da consciência, nesse sentido, não pode ser reduzida ao todo da pessoa pensada como *pessoa*, isto é, também como “*eu* superficial”.
- §192. Essa “viagem” à duração, intuída por coincidência, comporta um *reconhecimento*, pensado como visualização intuitiva da duração como fonte e fundamento da identidade pessoal. Da mesma forma, a “viagem” de volta comporta a superficialidade dos aspectos que condicionam a pessoa. Como observamos no *Ensaio*, essa passagem da superfície à profundidade revela distinções importantes que acentuam as diferenças de grau que a consciência comporta. Porém, é preciso ver essa dinâmica de ida à profundidade por um *reconhecimento* do “lugar” em que já se está, de uma continuidade que *é*. Intuímos por coincidência justamente por isso, quer dizer, porque não há um indivíduo concebido como entidade fixa realizando essa “viagem”, uma vez que é a própria natureza da duração de

Living in Time, aborda, em um tópico específico, o tema “Deleuze’s Bergsonism”, expondo essa diferença.

97 No original: “[...] son unité se donne dans la pluralité de ses états; son identité subsiste *à travers* leur succession; sa durée réside dans leur continuité et sa liberté se manifeste par leur hétérogénéité” (Riquier, 2007, p. 200).

uma sucessão de interpenetração que permite que o *eu* enquanto duração percepcione a si. O sujeito coincide, assim, com o próprio processo temporal que o constitui.

§193. Na duração, toda a pessoa se encontra implicada, mas não reduzida, porque pensar a pessoa enquanto tal é pensá-la como agente, como corpo em movimento. Pensar a redução no sentido oposto é igualmente equivocado, já que é “[...] sobre o fundo dessa totalidade difusa que compreendemos a nós mesmos”⁹⁸ (Riquier, 2007, p. 200, tradução nossa), não pelas características que compõe o *eu* da superfície. A compreensão do *eu* exige, portanto, considerar simultaneamente sua inserção corporal e sua participação na continuidade em duração.

Esta experiência interior não pertence nem a uma constatação empirista nem a um sonho especulativo, passa por um esforço de ascensão reflexiva e intuitiva para as profundezas da existência, ou seja, para o fluxo contínuo e heterogêneo de uma duração incontrolável que é a fonte e o coração de uma liberdade destinada a realizar-se em verdade imprevisível⁹⁹ (Guibal, 2015, p. 44, tradução nossa).

§194. Essa experiência designa um acesso à própria pessoa enquanto duração. O movimento de aprofundamento conduz à continuidade e se faz possível pela natureza heterogênea desse fluxo. Ao mesmo tempo, a pessoa, o *eu*, permanece enraizado na totalidade difusa que constitui a superfície e a profundidade, incluindo o meio corpóreo através do qual se insere. Esse mesmo meio é mediador das espacializações do real e gerador dos fantasmas que confundem a percepção direta da continuidade viva. A identidade pessoal, no sentido da personalidade, ocorre como um efeito de uma duração que, ao atualizar-se pelos parâmetros continuamente mutáveis das espacializações geradas pela superfície aparente, faz emergir uma dinâmica de temporalidade na pessoa que é também uma vida orgânica. Entretanto, *é a consistência ontológica de uma continuidade dinâmica que possibilita essa expressão e que se produz no próprio devir enquanto duração.*

§195. Desse modo, a identidade pessoal aparece como a própria continuidade ontológica da duração. Quando essa continuidade atravessa o sujeito que age, constitui as temporalidades que definem a personalidade. A personalidade surge, assim, como expressão histórica e temporal dessa continuidade mais profunda, articulando memória, ação e criação em um mesmo fluxo em duração. Ademais, a investigação interior, essa que desdobra em método a percepção intuitiva da continuidade, converte em obstáculo aquilo que para o empirismo de

98 No original: “[...] sur fond de cette totalité diffuse que nous nous comprenons nous-mêmes” (Riquier, 2007, p. 200).

99 No original: “Cette expérience intérieure ne relève ni d’un constat empiriste ni d’un rêve spéculatif, elle passe par un effort de remontée réflexive et intuitive vers les profondeurs de l’existence, soit vers le flux continu et hétérogène d’une durée immaîtrisable qui est la source et le cœur d’une liberté appelée à se réaliser en vérité imprévisible” (Guibal, 2015, p. 44).

Hume é método. Esse diálogo sugere comparações férteis das noções de identidade pessoal que se apresentam no curso da investigação. O capítulo a seguir compara essas noções.

4 SOBRE O *EU* EM HUME E BERGSON

§196. Este capítulo aborda uma perspectiva comparativa sobre o tema do *eu*. Para isso, apresentamos leituras que sugerem uma possível resposta e retomada da noção de identidade pessoal em Bergson em relação a Hume. Iniciamos aproximando a visão do (4.1) “feixe de percepções” em Hume com o “*eu* superficial” em Bergson; em seguida, analisamos a crítica bergsoniana ao associacionismo por meio das noções de (4.2) “*eu* ficcional” em Hume e “*eu* fantasma” em Bergson; por fim, demonstramos uma resposta de Bergson aos limites do empirismo associacionista, sugerindo uma (4.3) “*virada decisiva*”, encerrando com a noção de (4.4) “*eu* profundo” em Bergson, entendida como aproximação à duração enquanto fonte de conhecimento e fundamento da identidade ontológica.

§197. Tais aproximações, da maneira como formulamos, apresentam uma possível novidade no trabalho comparativo entre esses filósofos. De uma perspectiva mais geral, ao colocarmos essas filosofias em confronto conceitual mediado por análise crítica, visamos demonstrar o aprofundamento de Bergson em relação aos limites autoimpostos pela filosofia de Hume. Nossa hipótese é, reforçamos, a de que há uma possível resposta e retomada na filosofia de Bergson a respeito da noção de identidade pessoal em Hume.

4.1 O “FEIXE DE PERCEPÇÕES” E O “*EU* SUPERFICIAL”

§198. Para realizar a transição entre a explicação bergsoniana e a comparação aqui proposta, observamos que o tratamento do *eu* — que conecta uma infinidade de características à pessoa, como um “feixe” (*faisceau*, no original) composto por uma série de experiências relacionáveis —, constitui parte do que é, de fato, o *eu*. A multiplicidade do feixe não abarca por inteiro a identidade da pessoa. A razão é que a análise, ao decompor o *eu* em atributos e características objetivas, opera sempre sobre instantâneos do fluxo da consciência — captura estados isolados, congela o que é movente e separa o que é contínuo. O que ela obtém são determinações abstratas, recortes de uma experiência que, em sua natureza originária, é indivisível. O *eu* vivido, porém, não é a soma desses recortes: ele é o próprio movimento que os atravessa e os ultrapassa, a duração que os conecta e que nunca se esgota em nenhum deles. É por isso que “[...] nossa personalidade é sempre mais e outra coisa que a soma das determinações objetivas que a análise extrairá abstratamente [...]”¹⁰⁰ (Riquier, 2007, p. 203, tradução nossa). Essa análise, ao transportar a atenção para

¹⁰⁰ No original: “[...] notre personnalité est toujours plus et autre chose que la somme des déterminations objectives que l’analyse en prélèvera abstraitement [...]” (Riquier, 2007, p. 203).

a abstração, evidencia a superfície do movente, aquilo que pode ser “destacado” da experiência intuitiva da duração: feixes convergentes e passíveis de relação na mente. “Essa imagem de um feixe convergente, subjacente à análise, fornece de certa forma o tecido metafísico sobre o qual as diferentes filosofias vão bordar seu conceito da pessoa”¹⁰¹ (Riquier, 2007, p. 197, tradução nossa); e é nesse “tecido”, podemos apontar, que se edifica a noção da “teoria dos feixes da mente” de Hume. Porém, não devemos nos enganar, esse feixe convergente em nada se parece com o movimento em duração do *eu* da pessoa. O feixe surge da análise, conduzida pelo intelecto, que capta a superfície do movente. É nesse nível analítico e superficial que se torna possível a aproximação com a teoria do “feixe de percepções” de Hume.

§199. Adotar a explicação do feixe, portanto, é optar por uma visão espacializante da multiplicidade dos estados psicológicos, onde “[...] o eu se define como uma coleção de impressões e ideias que se supõe dadas em primeiro lugar. Esta é a posição adotada pelo empirismo (Hume, Stuart Mill, Taine)”¹⁰² (Riquier, 2007, p. 198, tradução nossa). Essa multiplicidade de ideias constitui, para Hume, o material de uso do filósofo. Bergson enfatiza que é certo que uma consciência que olha para o interior da pessoa percebe a existência de estados psíquicos que se sucedem, “Mas esta multiplicidade é artificial” (PP, p. 261) e nós a preferimos pela comodidade da qual essa operação resulta. Essa multiplicidade de estados psíquicos — as percepções na mente —, prestam serviço à vida prática e à ação da pessoa no mundo; e “Isso se deve particularmente ao fato de que não consideramos a mudança diretamente: preferimos substituí-la por uma reconstrução artificial” (PP, p. 261).

§200. Tomemos como um breve exemplo as noções de *móvel* e *imóvel*¹⁰³. O que aparece como relativamente estável, na perspectiva das percepções em Hume, são as próprias ideias enquanto unidades discretas de percepção. Cada ideia é uma percepção atomizada e

101 No original: “Cette image d’un faisceau convergent, sous-jacente à l’analyse, fournit en quelque sorte le canevas métaphysique sur lequel les différentes philosophies vont broder leur concept de la personne” (Riquier, 2007, p. 197).

102 No original: “[...] le moi se définit comme une collection d’impressions et d’idées que l’on suppose données d’abord. Telle est la position adoptée par l’empirisme (Hume, Stuart Mill, Taine)” (Riquier, 2007, p. 198).

103 Dessas noções, a tradição teria articulado alguns dos grandes problemas da filosofia, denominados por Bergson como “pseudoproblemas” (*pseudo-problèmes*, no original) (PM, p. 110). Os estados psíquicos são, portanto, moventes, mas sua natureza como “estados” é a de ser imutável, pois “[...] um estado psicológico que permanece idêntico a si próprio, enquanto não é substituído pelo estado seguinte, [...] não tem duração” (EC, p. 18). Esse é o motivo pelo qual o termo “estados” não é o mais adequado em todos os momentos. Quanto aos pseudoproblemas, Bergson reduz a dois e os denomina “[...] os problemas angustiantes da metafísica” (PM, p. 110). O primeiro deles (i) produziu as teorias do ser; o segundo, (ii) as teorias do conhecimento. Em resumo, o primeiro trata da questão (i) “porque há algo ao invés do nada?”; e o segundo (ii) “porque há ordem ao invés da desordem?”. Ambos ainda se reduzem à noção única de que há menos na ideia de nada, ou de desordem (*móvel*), e mais da ideia de algo, ou de ordem (*imóvel*).

encerrada em si, uma vez que não há mudança de *estado* para as ideias, apenas mudança de composição e aparição *entre* ideias — as quais são estados. É claro que, para Hume, essas ideias estão em fluxo e movimento constantes, mas cada ideia em si é um estado fixo que a imaginação utiliza para associar, compor e ficcionar. Bergson aponta que, habitualmente, optamos por derivar nossas especulações a partir da noção de *imóvel*, utilizando-a como matéria-prima da compreensão. Consequentemente, acreditamos que o *imóvel* é mais simples do que o *móvel*, “[...] como se o movimento fosse apenas uma série de posições” (PP, p. 261). A descontinuidade natural das percepções, em Hume, constitui a matéria-prima do fluxo da experiência, distinguindo-a da continuidade qualitativa tal como Bergson a compreende. A partir dessa perspectiva, a análise compõe a superfície, enquanto a relação de interpenetração compõe a profundidade. A superfície é, portanto, comparável à visão do feixe.

§201. Enquanto Hume explica a identidade da pessoa através do material que compõe a mente, Bergson vê que esse material representa um aspecto impessoal e superficial da pessoa. Ir além significa, para Hume, ficcionar, através da imaginação e mediante os princípios associativos, uma identidade subjacente ao fluxo, que o unifique; já para Bergson, a intuição revela um fluxo de consciência distinto da superfície homogênea do feixe, um fluxo em profundidade. Essa divergência indica que, enquanto o empirismo privilegia a reconstrução associativa da identidade, o bergsonismo apreenderá sua continuidade imediata. Esse fluxo de consciência mais profundo, pouco acessível ao método empirista humeano — precisamente porque é mais metafísico —, adquire uma importância fundamental no bergsonismo, revelando a ficção do *eu* como uma “fantasmagoria” gerada pelo equívoco da associação.

4.2 O “EU FICCIONAL” E O “EU FANTASMA”

§202. Ao se esquivar dos limites do método por acreditar que esse é o modo da “[...] marcha regular do pensamento filosófico [...]” (MM, p. 215), Bergson reconhece que a continuidade é viva, não mais proveniente da associação. Segundo o filósofo, a noção de um *eu* fruto da imaginação, mediante associação, nada mais é do que um equívoco metodológico da sombra da associação projetada em um espaço associativo. Esse espaço é criado pela mente para justapor estados que supomos impessoais, simples e descontínuos. A projeção associacionista que resulta na noção da identidade pessoal é, para Bergson, uma redução do “[...] eu a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e

ideias” (DI, p. 105). Nestes estados simples e descontínuos, se o associacionista reter apenas seu aspecto impessoal, “[...] poderá justapô-los indefinidamente sem obter nada além de um *eu fantasma*, sombra do eu se projetando no espaço” (DI, p. 105, grifo nosso).

§203. Tendo a explicação bergsoniana em mente, observa-se que, na explicação humeana da identidade pessoal, há um “*eu ficcional*” que fantasiemos unir ou observar os feixes. O associacionismo teria gerado uma ficção pela imaginação de um *eu* que persiste, que continua, mas o próprio associacionismo não seria suficiente para explicá-lo, conduzindo o raciocínio à *epoché* (suspensão do juízo) diante da impossibilidade de identificar empiricamente o princípio que sustentaria tal unidade. Nesse sentido, pode-se relacionar o “*eu fantasma*”, apontado por Bergson, com o “*eu ficcional*” humeano.

§204. Entretanto, isso não significa apontar o associacionismo como desprovido de fundamento teórico coeso, mas sim, que “A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica” (Prado Júnior, 1988, p. 31). Motivada por essa generalização, tal hipótese estaria “Fundada numa experiência parcial [...]”, e assim, “[...] levada a uma totalização que a induz ao universo ilusório sistemático” (Prado Júnior, 1988, p. 31–32). Com efeito, é na distinção entre o “*eu superficial*” e o “*eu profundo*”, conduzida por Bergson, que tal teoria associacionista tem lugar, uma vez que sob uma perspectiva que se detém no “[...] *eu superficial*, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica” (Prado Júnior, 1988, p. 32). É importante notar, contudo, que a insuficiência do associacionismo, do ponto de vista bergsoniano, não equivale a uma refutação do empirismo humeano em seus próprios termos. Hume recusou deliberadamente qualquer apelo a realidades além das impressões — e foi fiel a esse princípio até as últimas consequências. O que Bergson propõe não é uma correção do que Hume teria deixado de ver, mas uma ampliação do campo metodológico: a intuição abre um domínio que o método newtoniano aplicado à mente simplesmente não contempla. Nesse sentido, segundo Prado Júnior (1988, p. 31–32), a hipótese associacionista “[...] se quer *mathesis universalis* [...]”, porém, “[...] à primeira sugestão da experiência, ela lhe volta as costas e desdobra coerentemente sua fantasmagoria” — e é precisamente nessa pretensão de universalidade, e não em suas conclusões parciais, que reside sua limitação.

§205. Em uma perspectiva desse gênero, a distinção de tal comparativo repousa sobre essa mesma noção. A superfície do *eu* é caracterizada pelos mesmos atributos que Hume teoriza ao propor a hipótese associacionista como uma maneira de lidar com a descontinuidade das percepções. Se nos atermos ao “*eu superficial*”, a hipótese associacionista constitui uma ontologia possível, porém, uma ontologia de superfície (Prado Júnior, 1988) que,

poderíamos dizer, é a superfície de uma multiplicidade de estados psicológicos decomponíveis, semelhante à visão do feixe. Ao relacionar perceptos descontínuos mediante princípios associativos, imaginamos um “laço invisível” que une e sustenta as composições de ideias na mente.

§206. Na visão bergsoniana, o ímpeto de imaginação que Hume sugere — e que, segundo ele, coincide com a geração de nossa ficção acerca da simplicidade da identidade — é uma suposição errônea. Tal equívoco se origina do método aplicado às percepções, caracterizadas como descontínuas. Para nós, a descontinuidade constitui o fundamento desse equívoco. Ao definir o atomismo das ideias, evidencia-se a necessidade dos princípios de associação para a experiência de continuidade — uma continuidade ficcional.

§207. Embora sejamos nós a identificar as percepções na mente, não há como saber qual a natureza dessa identidade que ficcionamos. O *eu* derivado de uma ficção da imaginação, em Hume — ou o “*eu fantasma*” em Bergson —, esse que observa as ideias como representações, é o que Dennett (1981, p. 72, tradução nossa), ao tratar do tema das ciências cognitivas a partir de uma leitura contemporânea e citar Hume, chamou de “agente isento” (*exempt agent*, no original). Nesse mesmo sentido — embora em outro contexto —, segundo Ainslie (2008, p. 144, tradução nossa), “A visão do feixe parece dar conta apenas daquilo que é observado e deixa de lado aquele que observa”¹⁰⁴.

§208. Em Hume, toda a matéria-prima da mente é fruto de um contato dos sentidos com o mundo circundante. Na perspectiva bergsoniana, cada um de nós é, antes de tudo, um corpo localizado entre outros corpos, ao mesmo tempo em que nossa mente, na medida em que está conectada a uma vida orgânica, age conforme as necessidades do corpo. Para Kolakowski (1985, p. 17, tradução nossa), o que em nós “[...] obedece às leis da matéria constitui o ‘eu superficial’ [...]”, já

O ‘eu profundo’, o núcleo da personalidade, não é uma ferramenta da vida, nem um aspecto de nossos esforços práticos [...]; na maioria das vezes não estamos conscientes dele, e não há razão urgente para que devamos estar, absorvidos como estamos em nossas preocupações cotidianas para sobreviver¹⁰⁵ (Kolakowski, 1985, p. 17, tradução nossa).

104 No original: “The bundle view seems only to account for that which is observed, and misses out on the one observing” (Ainslie, 2008, p. 144).

105 Optamos por apontar, nesta nota, o trecho completo do original que inspirou o presente parágrafo. No original: “Each of us is a body among bodies, and our mind, in so far as it is an organ of life, acts according to the body’s needs. That in us which obeys the laws of matter makes up the ‘superficial self’; it conceives of itself as a part of the spatially homogeneous universe. The ‘profound self’, the core of personality, is not a tool of life, nor an aspect of our practical efforts, whether individual or social; more often than not we are not aware of it, and there is no pressing reason that we should be, absorbed as we are in our everyday concerns to survive” (Kolakowski, 1985, p. 17).

§209. Ocupamo-nos das dinâmicas superficiais do *eu* e interagimos a partir desse aspecto da nossa personalidade. O *eu* da pessoa, fragmentado associativa e linguisticamente, eclipsa o fluxo qualitativo puro da personalidade. Sem uma razão prática que nos obrigue a manter um contato intuitivo com o movimento puro da personalidade, criamos uma projeção espacializada de superfície aparente, recortada pela linguagem e posta a serviço da vida prática. Não se reduz a duração ao *eu* da superfície, pois essas instâncias de consciência ainda representam uma única pessoa, visto que criam imagens de âmbitos diferentes da interioridade. Não é ao *eu* que pertence o fluxo qualitativo e de fusão da duração, o fluxo qualitativo é que constitui o *eu* (Lapoujade, 2014).

§210. Como em Hume as impressões são causas das ideias, ademais, como vimos, que “[...] *todas as ideias diferentes são separáveis*” (T 1.1.7§17), a constituição desse âmbito mais distinto condiz com uma superfície homogênea sobre a qual se justapõem os estados psíquicos gerados por percepções associadas. Essa distinção e separabilidade conduz o raciocínio a supor um elemento comum que una esses diversos elementos associáveis. Assim, temos a noção de que essa separabilidade pressupõe um laço de identidade.

§211. Ora, o diagnóstico bergsoniano do problema da personalidade integra essa superfície aparente. O problema apontado pelo filósofo francês reside na explicação resultante na noção de *eu* como um “feixe de percepções” (“*eu* superficial”), ou como uma ficção da imaginação (“*eu* fantasma”). O “*eu* ficcional” humeano não condiz com a noção de profundidade da identidade oferecida por Bergson, na exata medida em que essa identidade imaginada é concebida como imutável. Em Bergson, é o oposto que se faz verdadeiro, o movimento é a realidade da identidade¹⁰⁶.

§212. A partir disso, se considerarmos apenas a superfície linguística¹⁰⁷ produzida pela associação, forjamos uma ontologia de superfície que considera apenas uma parte daquilo que compõe a identidade. “A ‘unidade do eu’ de que falam os filósofos”, diz Bergson,

me aparece como a unidade de uma ponta ou de um cume nos quais me estreito eu mesmo por um esforço de atenção, esforço que se prolonga durante toda a vida e que, ao que me parece, é a própria essência da vida¹⁰⁸ (M, p. 588, tradução nossa).

106 Se a interioridade é puro movimento, como ela poderia apreender a si? Não lhe escaparia sem cessar essa apreensão intuitiva da duração? Afinal, no momento do ato intuitivo já não seria a mesma. Porém, o movimento na filosofia de Bergson não é um movimento exterior a si próprio. É, como vimos, um movimento de fusão, de interpenetração.

107 Ver Teixeira e Gomes (2004).

108 No original: “L’unité du moi’ dont parlent les philosophes m’apparaît comme l’unité d’une pointe ou d’un sommet em lesquels je me rétrécis moi-même par un effort d’attention, effort qui se prolongue pendant la vie entière et qui, à ce qu’il me semble, est l’essence même de la vie” (M, p. 588).

§213. Nessa perspectiva, o presente é um constante movimento de *tensão* entre o passado e o futuro, onde nos esforçamos para correspondê-los e torná-los coerentes (Riquier, 2007). Esse esforço de atenção presta serviço à ação, àquilo que é útil para a vida. Mas é dessa multiplicidade qualitativa indistinta — a memória de seu passado que reside na consciência¹⁰⁹ — que a atenção retira o ponto exato que lhe servirá de ferramenta. As qualidades múltiplas da duração compõem a interioridade profunda da identidade e o movimento é a sua característica. A superfície aparente é destacada desse âmbito de fluxo de consciência e é semanticamente significada em prol da sua utilidade presente ou da intenção do sujeito em lhe converter em impulso a um momento futuro. Essa dinâmica é parte do *eu* e constitui a própria essência da vida. Entretanto, considerá-la perceptualmente, sob a dinâmica da associação, lhe submete a uma perspectiva mecanicista da vida interior, restringindo o potencial profundo do *eu* e criando um “*eu* fantasma” substancialmente imaginado.

§214. Nesse sentido, para pensar o *eu*, deve-se observar que a totalidade que o constitui nunca poderá ser apreendida. O *eu* não é uma substância rígida e imutável. Ambos os filósofos concordam que essa não é uma possibilidade. Subjacente a isso está a diferença de método entre os filósofos. Hume concebe o interior da pessoa como um fluxo de percepções. Isso posiciona o “feixe de percepções” como a superfície aparente do *eu*. Ao relacionar os feixes, a suposição é que imaginamos não uma substância do todo consoante a identidade do *eu*, mas “[...] uma simplicidade”, derivada da experiência de continuidade, “e fantasiemos a existência de um princípio de união [...]” (T 1.4.6§22). Bergson sugere que o equívoco dos princípios tradicionais empíricos se põe como obstáculo à percepção da realidade da duração. Em Hume, a ficção da unificação das percepções é corroborada pela memória. Nesse contexto, há uma dificuldade filosófica em notar a descontinuidade natural das diferentes percepções, uma vez que a ação da memória, em conjunto com os princípios associativos, corrobora com a imaginação no deslize entre percepções semelhantes. Esse é o esquema que nos induz à crença na unificação do conjunto perceptivo.

§215. A ficção do *eu* (Hume) não é a profundidade da identidade (Bergson), uma vez que tal ficção pode ser comparada com a “fantasmagoria” gerada pelo rigor da associação. A profundidade da identidade do *eu*, para além da superfície dos feixes e estados fixos espacializados, figura um aprofundamento no respectivo tema em Bergson em relação a

¹⁰⁹ Teixeira e Gomes (2004, p. 87) em “Bergsonismo, filosofia da mente e cognitivismo”, apontam que, para Bergson, “A linguagem não cria o significado, nem a semântica, ao contrário, o significado está condensado na consciência, que procura conhecê-lo pela expressão”. Sobre esse tema, além de Teixeira e Gomes (2004), ver especialmente o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* (2010, p. 11–82), intitulado “I. Da seleção das imagens para a representação. O papel do corpo”.

Hume, para além das restrições da associação. Não se trata de anular o alcance do *explanandum* (para ser explicado) humeano, mas de qualificá-lo, uma vez que, ao mostrar os limites do associacionismo, Bergson abre caminho para pensar a identidade além de uma superfície de estados e percepções.

§216. Sem deslocar a concepção da identidade do feixe para uma identidade de um devir qualitativo e de fusão e, ademais, sem omitir a temporalidade da personalidade da pessoa, Bergson sugere a anterioridade ontológica da duração em relação ao sujeito empírico. Ademais, o sujeito, ao derivar sua temporalidade como parte desse Todo ao qual pertence, inaugura uma identidade ontológica. Nessa perspectiva, a parte é o Todo, sem restrições de método que impeçam o *eu* de identificar-se com a duração.

4.3 A “VIRADA DECISIVA”

§217. A questão, para nós, é que Bergson inverte o sentido da noção de experiência. A filosofia bergsoniana não constrói um sistema empirista como em Hume, trata-se de uma filosofia que resguarda o papel da metafísica. Como na filosofia de Hume a metafísica é mera suposição, situamos o início dessa aproximação entre os filósofos na significação que Bergson dá à noção de experiência e a sua recíproca em Hume, visando uma possível ponte entre ambas as perspectivas. Mas antes, vejamos algumas questões que julgamos importantes.

§218. Poderíamos conjecturar que nossa empreitada seria desviante daquilo que anunciou Hume a respeito da sua noção de experiência. Nossa leitura do tema da identidade pessoal em Hume revela que ali há uma restrição fidedigna ao método empírico desejado. Ora, como a publicação do “Apêndice” do *Tratado* trouxe o anúncio célebre da revisão de Hume (§18) quanto à Seção 6 da Parte 4 do Livro 1, intitulada “Da identidade pessoal” — considerando a ausência de uma resolutiva que satisfaça o próprio filósofo a esse respeito —, o tema do *eu*, aí, revela sua importância justamente pelo impasse cético que carrega consigo.

§219. Hume recorre largamente aos mecanismos de associação em sua filosofia. Ainslie (2008) lê a declaração de Hume no “Apêndice” a partir da noção de que o filósofo percebeu que a percepção do feixe e a nossa tendência a unificá-lo poderiam gerar “ideias secundárias” — ideias reflexivas sobre as próprias associações; ademais, recorrer à associação para lidar com essas “ideias secundárias” seria gerar “ideias terciárias” de

“ordem superior”. O problema estaria condenado a uma introspecção *ad infinitum* (ao infinito)¹¹⁰.

§220. É nesse sentido que uma possível resposta e retomada podem ser observadas em filosofias posteriores, como é nossa intenção aqui ao apresentar Bergson como candidato. A filosofia bergsoniana versa sobre uma experiência de interioridade a partir de uma introspecção¹¹¹, uma vez que o filósofo realiza investigações interiores que ultrapassam os limites do método¹¹² empírico tradicional. Desse ponto de vista, Bergson compreende que constatar os limites do nosso pensamento não faria nada mais do que erigir barreiras próprias; antes disso, colocá-lo à prova poderia evitar conclusões precipitadas e revelar caminhos antes inexplorados.

§221. Como dissemos, a descontinuidade natural das percepções em Hume exige um mecanismo de relação entre esses particulares descontínuos. Se a associação como um recurso da imaginação para relacionar ideias é o que nos dá a crença ficcional na identidade pessoal, não deveríamos investigar o princípio do qual esse mecanismo depende?

§222. Bergson elabora uma reflexão que diz respeito à duração¹¹³. O filósofo francês critica a noção associativa com base na ideia de que tal associacionismo satisfaz uma artificialidade da vida interior. Do ponto de vista da descontinuidade em Hume, o associacionismo nos fornece uma reconstituição da experiência, fragmentada por singulares descontínuos. Porém, para Bergson, “O associacionismo erra, portanto, ao substituir incessantemente o fenômeno concreto que se passa no espírito pela reconstituição artificial que a filosofia dele elabora [...]” (DI, p. 104). Bergson sustenta a possibilidade de um contato direto com as

110 Essa noção da geração de ideias secundárias e terciárias pode ser vista com precisão em Ainslie (2008, p. 153), que pensa a introspecção ao infinito é o principal motivo de Hume sentir-se em um “labirinto” sobre as reflexões da identidade pessoal.

111 Bergson utiliza regularmente do termo “intuição” referindo-se a tais experiências de introspecção. O termo “introspecção” é interpretativo; afinal, segundo a interpretação de Coelho (2010), Bergson não o utiliza porque experiências em introspecção não são necessariamente imediatas.

112 Nos referimos às condições limitantes dadas pelo viés das metodologias. Nesse caso, tratamos do associacionismo por relacionarmos nossos argumentos entre Hume e Bergson; porém, independentemente do método, o viés empregado encerra um limite de possibilidades ao ato investigativo. Vejamos duas passagens já abordadas no capítulo 3 deste texto, intitulado “Identidade pessoal em Bergson”, para ilustrar este ponto. A primeira trata-se de Bergson em uma reflexão acerca do ato investigativo em si. A segunda, de Prado Júnior, em uma explicação acerca do lugar da metodologia no texto bergsoniano. (i) Bergson compreende que “[...] toda e qualquer análise prévia do mecanismo do pensamento poderia apenas mostrar-nos a impossibilidade de ir tão longe, visto que teríamos estudado nosso pensamento antes da dilatação que procuramos obter dele. Uma reflexão prematura do espírito sobre si mesmo irá desencorajá-lo de avançar, ao passo que pura e simplesmente avançando ele teria se aproximado do objetivo e, ademais, teria percebido que os obstáculos apontados eram, em sua maioria, efeitos de miragem” (EE, p. 2; Consc. Vida). (ii) “[...] no bergsonismo, o método não precede a investigação mas é, pelo contrário, por ela própria secretado ao longo do tratamento de problemas particulares” (Prado Júnior, 1988, p. 27).

113 A definição clássica de duração está na primeira obra de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889. Trata-se do seguinte trecho: “A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (DI, p. 69).

coisas, inclusive do *eu* com o *eu*. A reconstituição artificial é, portanto, uma intelectualização das ideias. O associacionismo estaria explicando a razão dos fatos enquanto confunde a explicação que fornece com os próprios fatos em si. O “labirinto” (T Apêndice §18) em que Hume se percebe na revisão da seção sobre a identidade pessoal seria, assim, um reconhecimento dos limites do próprio método.

§223. Enquanto a autorrestrrição de Hume quanto à experiência é seguida estritamente, Bergson sugere uma inversão desse modo de investigar. Vejamos o momento em que o filósofo francês apresenta o que chamamos de “inversão” da noção de experiência, e o que ele chamou de “*virada decisiva*” (*tournant décisif*, no original):

O empirismo, com efeito, percebendo vagamente o que há de artificial nas relações que unem os termos entre si, atém-se aos termos e negligencia as relações. Seu erro não consiste em dar demasiado valor à experiência, mas ao contrário em substituir a experiência verdadeira, aquela que nasce do contato imediato do espírito com seu objeto, por uma experiência desarticulada e portanto certamente desnaturada [...]. Tal é, com efeito, a marcha regular do pensamento filosófico: partimos daquilo que acreditamos ser a experiência, procuramos diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõem aparentemente, e, diante da fragilidade reconhecida de todas as nossas construções, acabamos por renunciar a construir. — Mas haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada decisiva* em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana* (MM, p. 214–215).

§224. E a experiência obtida pelo sujeito revela que “[...] a pessoa se experimenta interiormente como totalidade indivisível [...]”¹¹⁴ (Riquier, 2007, p. 210, tradução nossa). Seria esse empreendimento anunciado por Bergson um passo além da recusa anunciada por Hume quanto à sua investigação da identidade pessoal? Poderíamos dizer que Hume elaborou toda sua sistematização antes dessa “*virada decisiva*”? Entendemos que sim, pois, para Hume, “[...] é certo que não podemos ir além da experiência” (T Introdução §9). Entretanto, Bergson não recusa a noção de experiência que Hume adota, uma vez que não se trata de uma substituição dos modos empíricos de investigação, mas de uma ampliação dessa noção, de uma crítica que revela um equívoco à aceitação dos limites do empirismo tradicional. Hume se refere à experiência como um conceito que remonta às qualidades sensoriais humanas que nos permitem a aquisição de ideias através das impressões. Tais percepções sensoriais fornecem a matéria-prima utilizada pelo filósofo, sobre a qual a hipótese associacionista é empregada.

§225. Bergson aponta o equívoco do empirismo tradicional em acreditar que a *descrição* filosófica da experiência retrata a realidade do fato em si. A condição apontada por Bergson

114 No original: “[...] la personne s’éprouve intérieurement comme totalité indivisible [...]” (Riquier, 2007, p. 210).

não invalida o mérito da experiência empírica tradicional, mas critica a superficialidade a que esse tipo de abordagem costuma estar sujeito. Em Bergson, os parâmetros da experiência não são sistematizados do modo como são em Hume, por divisões acerca das percepções como *impressões* e *ideias*, ambas subdivididas em *simples* e *complexas*. Diferentemente dessa visão, na qual as ideias formam os blocos de construção do conhecimento,

[...] o empirismo bergsoniano exige uma ampliação do sentido da noção de experiência, [...] — o que corresponde à camada superficial da experiência, constituída no tecido social, intersubjetiva e coletiva, unida entretanto à profundidade do eu em que a vivência da duração é alcançada (Pinto, 2019, p. 44).

§226. Nesse empreendimento de ampliação da noção de experiência sob a crítica à descrição filosófica, Bergson declara ter reconhecido muito rapidamente a “[...] insuficiência da concepção associacionista do espírito”, a qual “[...] era o efeito de uma recomposição artificial da vida consciente” (PM, p. 6; Int. [1ª pt.]). Aí reside a temática do *eu* para Hume, no *eu* da superfície — que não avança devido à descontinuidade dos estados variáveis que compõe o feixe. O que vemos aqui, afinal, é uma introspecção crítica do associacionismo.

§227. Hume escreve, no Parágrafo 3 da Seção 6 da Parte 4 do Livro 1 que, quando penetra mais intimamente no seu *eu*, sempre se depara com uma percepção particular. Ali, o filósofo está igualmente se referindo a uma experiência de introspecção que, quando revela a percepção, conduz a imaginação à atribuição fictícia de uma identidade em conjunção com essas percepções. Hume é conduzido daí, de volta à experiência e àquilo que dela é proveniente; afinal, dar um passo além é, para o filósofo, ir em direção a suposições quiméricas. Entretanto, essa seria justamente a “*virada decisiva*” que sugere Bergson, uma vez que “*Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento*” (PM, p. 221; Int. Metaf.). Nesse sentido, a noção da profundidade do *eu* requer uma abordagem a partir da “*virada decisiva*”. Tal empreendimento sugere a busca da experiência na sua fonte, em direção à duração.

§228. A divergência entre Hume e Bergson quanto à identidade pessoal não se reduz, portanto, a uma simples oposição entre associação e continuidade, mas revela uma diferença mais profunda no modo de compreender a própria experiência. Se, em Hume, a introspecção permanece circunscrita à sucessão descontínua de percepções e à necessidade de um princípio relacional que explique ficticiamente a unidade do *eu*, em Bergson, a crítica ao associacionismo abre espaço para uma investigação que busca a experiência em sua fonte, anterior à fragmentação intelectual. Essa inflexão metodológica — a “*virada*

decisiva” — desloca o problema da identidade pessoal do plano da recomposição das percepções para o da vivência imediata da duração, em que a unidade do *eu* não é construída, mas vivida.

4.4 O “EU PROFUNDO”

§229. A partir da noção da “*virada decisiva*”, Bergson sugere que o empreendimento investigativo encontrará a duração. Ao encontrá-la, percebendo intuitivamente um movimento qualitativo no interior de si mesmo — por trás ou entre os intervalos que separam os estados fixados na mente humana —, o próximo passo é o ato de “se deixar viver”. Fazê-lo posiciona o *eu* em um tipo de repouso intencional que não busca memórias, não se apega a afetos presentes e nem projeta suas vontades. Bergson aponta que esse “lugar” pode ser pensado como o “*eu profundo*”, base e fundamento das espacializações do intelecto.

§230. A consciência em duração, esse âmbito profundo de movimento qualitativo indistinto, é a profundidade do *eu* sentida como fluxo e movimento criador, os quais são também a natureza da consciência. Segundo Bergson, há um esforço necessário para que essa condição seja percebida. Contudo, como se trata da natureza do *eu*, essa instância não precisa ser criada e podemos sentir o fluxo da consciência por um ato de rendição *atenta*. A barreira que a reflexão encontra — quando utilizada em detrimento do ato do “se deixar viver” —, ao debruçar-se sobre os estados de consciência, é condicionada pelo hábito prático que solidifica a utilidade do “*eu superficial*”, criando a sombra que perseguimos e acreditamos ser nós mesmos.

§231. O contato da consciência com o mundo ao seu redor, condicionado pelo hábito de deslocar a atenção para as *coisas*, é um movimento de exteriorização da consciência em relação a si mesma. Quando ela o faz, concretiza a passagem do “*eu profundo*” para o “*eu superficial*”, que é uma passagem da natureza profunda para a natureza superficial da consciência. Nesse sentido, “[...] quando a consciência ‘reflete’ sobre seus *conteúdos* ela não se encontra verdadeiramente a si mesma [*sic*], mas apenas a sua face que está voltada para as coisas ou para as imagens exteriores” (Silva, 1994, p. 233). Segundo Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 233), esse âmbito de superfície no qual a exterioridade é condição para a interioridade, pode ser pensado como uma “[...] pseudo-interioridade e não é, de nenhuma forma, a dimensão da reflexão profunda”, pois qualquer fixação da continuidade da profundidade é uma abstração do movimento natural.

§232. É preciso, portanto, pensar a fixação como um ato de descontinuar a continuidade natural do “*eu* profundo”. Entretanto, mesmo em um contato de intuição com a profundidade, não há apreensão possível da indeterminação da consciência. Nesse sentido, embora pensemos a relação temporal que atravessa da superfície à profundidade como a “personalidade”, algo diferente ocorre quando a consciência não está refletindo sobre si mesma. Quando está imersa na sua natureza em duração, acontece uma dissolução da superfície que poderíamos caracterizar como ontológica.

§233. Essa ontologia é uma abertura dada pela noção psicológica da duração como a temporalidade da pessoa. Bergson afirma 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 (PP, p. 260, grifo nosso).

§234. Mas é o equívoco do método que provoca essa falsa impressão. Não podemos perceber a unidade da pessoa se utilizarmos o intelecto para fazê-lo, pois a linguagem que ele utiliza fragmenta e espacializa o fluxo da consciência. “Não é de se surpreender, portanto, que quase toda a tradição filosófica [...] considera a unidade [...] como alguma coisa que transcende a nossa experiência”, ou ainda, “[...] à exceção da filosofia empírica, que se inclina para a pura e simples negação da unidade da pessoa [...]” (PP, p. 260), considera a unidade ininteligível. Dada a relevância que o método experimental de Hume possui, o fluxo que Bergson descreve parece tornar-se inacessível dentro dos limites metodológicos assumidos por Hume. Sem relação com o fluxo e o movimento perceptivos descritos por Hume, os quais são necessariamente espacializados, Bergson aponta para o que está por trás dessa espacialização.

§235. A sombra do *eu* nos persegue tanto por conta de um esforço consolidado como hábito quanto pela referência que ela nos fornece, mostrando-se sempre útil. Essa tendência é tão forte que parece que, de fato, não podemos perceber o “*eu* profundo”. Mas nossa discussão aponta para o oposto e parece que Bergson corrobora com isso. Vemos um trecho da conclusão do seu *Ensaio* como indicativo dessa possibilidade: “Mas a verdade é que percebemos esse eu todas as vezes que, por um vigoroso esforço de reflexão, deixamos de

olhar para a sombra que nos segue e nos voltamos para nós mesmos”¹¹⁵ (DI, p. 141); transformando esse esforço em uma inflexão, pois essa percepção é intuitiva.

§236. Os estados interiores espacializados na sua passagem sucessiva e exterior a si mesma não absorvem o *eu* que se permite viver. O ato de rendição é um ato de passividade em relação ao fluxo dos estados psicológicos. Essa rendição, igualmente, não é contraditória com o esforço que Bergson aponta. A habituação pode criar um “*eu* fantasma” que persegue o indivíduo interessado na natureza da duração, forçando-o a referenciar o *eu* da superfície pela utilidade que este lhe traz. Esse esforço faz notar, em primeiro lugar, as ilusões originadas pela confusão entre espaço homogêneo e tempo real heterogêneo, o que sugere que os estados espacializados não revelam a condição de natureza desse espaço criado, tendo em vista que ele é uma ilusão criada pela mente, mas preservam lacunas que revelam o tempo real, a duração totalmente pura.

§237. Ao tentar medir a duração, “[...] inconscientemente a substituímos pelo espaço” (DI, p. 73). Parece sensato “cobrir” toda a experiência com a inteligência, porém, partindo desse ponto para a análise e imaginando que apenas por ela podemos conhecer, acabamos assumindo haver limites ao conhecimento definidos pela própria inteligência; caímos na armadilha da espacialização da duração e a assumimos como condição necessária para a experiência. Encarar o movimento da duração através da intuição é fazê-lo sem a necessidade da presença desse espaço, que pode aparecer ou desaparecer a depender da intromissão do intelecto no dinamismo da duração, isto é, do “*eu* profundo”. Mas “O espaço que desfigura nosso eu profundo também lhe permite expressar-se, declarar-se diante de nossa visão filosófica”¹¹⁶ (Jankélévitch, 1959, p. 48; 2015, p. 40, tradução nossa). Isso ocorre porque é o espaço que possibilita a expressão, dada a natureza dos nossos meios de linguagem, que constituem o “*eu* superficial”.

115 Nessa passagem, Bergson está se referindo ao que Kant fez com o *eu*, o tornando real, livre, estranho ao espaço, mas o fazendo “[...] exterior à duração, inacessível, por consequência, à nossa faculdade de conhecer. Mas a verdade é que [...]” (DI, p. 141), daqui se segue a passagem que citamos. Por entendermos que Bergson já deu essa resposta para Kant, nossa perspectiva trata do tema em relação a Hume, focando nos princípios que o impediram de perceber o *eu* pelas nossas faculdades de conhecimento e conduziram Kant a elevar essa perspectiva ao seu ápice. Imaginando ter libertado o *eu*, Kant apenas o distinguiu do espaço, recaindo sobre o mesmo equívoco do método que prioriza o intelecto. Sobre o tema da interioridade em Bergson e sua relação com Kant, ver *O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana*, de Débora Morato (2005) (nome conforme consta no periódico).

116 Como observado nos parênteses no corpo do texto, mencionamos duas obras: a original (1959) e uma tradução para o inglês (2015). No original: “Cet espace qui défigure notre moi profond lui permet aussi de s’exprimer, de se déclarer à notre vision philosophique” (Jankélévitch, 1959, p. 48). Na tradução para o inglês por Nils F. Schott: “The space that defigures our profound self also allows it to express itself, to declare itself before our philosophical vision” (Jankélévitch, 2015, p. 40).

A compatibilidade entre a *forma* do Eu superficial e a *forma* da exterioridade sendo apenas de índole instrumental, a busca da qualidade interna do princípio na exterioridade seria uma deformação do Eu profundo, seria como *refletir fora de si*. A *conformidade* entre o Eu e o princípio criador se manifesta pela interconexão identificadora de duas interioridades, ou pela reabsorção do Eu profundo, do núcleo intuitivo da consciência, na interioridade em si (Silva, 1994, p. 302).

§238. Essa reabsorção do *eu* na interioridade de si coincide com a identidade real do *eu*. A fonte da interioridade superficial é essa interioridade profunda que não se alcança pela inteligência. O hábito do emprego do intelecto no ato da investigação está circunscrito aos limites condicionados pela linguagem e pelo alcance do pensamento. Entre o pensamento e o movente, o movente é sucessão sem exterioridade, sucessão de interpenetração, enquanto o pensamento é sucessão com exterioridade, por depender da justaposição no espaço superficial do qual a profundidade é fundamento.

§239. A distinção quantitativa e qualitativa se esclarece com a noção de superfície e profundidade do *eu*, “[...] os estados de consciência profundos não têm qualquer relação com a quantidade. São pura qualidade [...]”, são pura duração, “[...] misturam-se de tal modo que não saberíamos dizer se são um ou vários, nem mesmo examiná-los segundo esse ponto de vista sem imediatamente desnaturá-los” (DI, p. 89). Ainda mais, não se pode dizer que as características dessas qualidades profundas — que são duração — podem ser vistas como um tipo de sobreposição, pois sobrepor também é distinguir. O espaço homogêneo da superfície do *eu*, além de já ser um encaminhamento para a vida social por possibilitar a distinção entre objetos no pensamento, colabora para diminuir o estranhamento causado pelos “[...] estados nebulosos que à primeira vista atingem a consciência” (DI, p. 89). Essa tendência a espacializar, essa que nos faz conduzir o que nos afeta para a nitidez do espaço homogêneo, é também, para Bergson, um ímpeto à fala e à vivência em comunidade.

§240. Em detrimento das especializações mediante a linguagem, a intuição se mostra como algo bem mais simples do que a reunião de palavras que a inteligência utiliza para construir ideias. A intuição que aponta para o “*eu* profundo” é menos um pensamento do que um sentido, uma direção (PM, p. 139) “[...] que, ao se engajar nela, renova constantemente seu significado por aprofundamento e toques sucessivos, longe de se esgotar à força de repetição”¹¹⁷ (Riquier, 2007, p. 195, tradução nossa). Bergson, nesse sentido, estaria tocando o tema da personalidade constantemente por diversas frentes em todas as suas obras. A profundidade do *eu*, a duração sempre movente, estaria por conduzir as

¹¹⁷ No original: “[...] qui, à s’engager en elle, renouvelle constamment sa signification par approfondissement et touches successives, loin de s’exténuer à force de répétition” (Riquier, 2007, p. 195).

significações que a inteligência posteriormente elabora ao conduzir investigações sobre variados temas. Todos, por sinal, envolvendo a pessoa e pensando qual é o alcance da totalização da duração a partir dessa perspectiva pessoal. É como se Bergson tivesse, desde o *Ensaio*, uma intuição sobre a natureza do *eu* enquanto duração, que orientou os empreendimentos a que, em cada obra, o filósofo se propôs.

§241. Não nos compete desejar distinção e nitidez na investigação do “*eu* profundo”. O espaço deforma seu objeto de investigação por um recorte sempre situado, fruto de um esquema que simboliza. Mas a duração enquanto tal é um *reconhecimento*, ou um *conhecimento*, já que, assombrados pelo *eu* da superfície, podemos *reconhecer* a continuidade da duração, ou ainda, intuitivamente percebê-la sem espacializá-la para com ela nutrir o *conhecimento* que buscamos. O “*eu* superficial”, esse que se apropria simbólica ou indiretamente do ser, da duração, por se opor à identificação por coincidência com o “*eu* profundo”, nele “[...] a re-presentação [...] apenas preenche os vazios da presença, visão do espírito pelo espírito, mas através das lentes deformadoras do espaço” (Prado Júnior, 1988, p. 103).

§242. A representação descontinuada do *eu* da superfície não se compara com o *eu* da duração. Enquanto a superfície emergente da representação espacial situa seu *eu*, a duração perdura, continua, sempre como “pano de fundo” movente das espacializações na mente. As interpenetrações qualitativas do “*eu* profundo” carregam o Todo da pessoa na presença do espírito pelo espírito. Sucessivamente, a duração agrega o presente em si, transforma-o em memória e funde-o em qualidades múltiplas de um movimento contínuo, que não se exterioriza sem a restrição da espacialização. O “*eu* profundo”, pensado como a pura espontaneidade do espírito (Prado Júnior, 1988), é o mais próximo símbolo em conceito do que podemos compreender como a substancialidade da duração — como veremos mais adiante¹¹⁸.

§243. Como Hume não desenvolve uma investigação ontológica dessa dimensão mais profunda da identidade pessoal, propomos que sua restrição ocorra por um princípio fundamental em sua teoria. O tema do *eu*, no sentido de um “feixe de percepções” e de um “*eu* ficcional”, pode ser comparado com certa precisão às observações que Bergson realiza no interior de sua filosofia. Entretanto, a estrutura sistemática de Hume aponta para a base do seu empirismo. Além disso, o sentido de verificação que ele sugere — de que devemos observar, pelos princípios que estruturamos, se nossas conclusões encontram fundamento ou são derivadas de ficções — é definido no âmbito da investigação do interior de si

118 Seção 6.2 neste texto, intitulada “A substancialidade da duração em Bergson”.

mesmo. Nas dinâmicas dessa investigação interior, em que uma destaca e espacializa os estados de consciência e outra distingue entre as multiplicidades espacializadas e as de interpenetração, é que duas características se destacam: a continuidade e a descontinuidade.

5 DESCONTINUIDADE EM HUME E CONTINUIDADE EM BERGSON

§244. O tema deste capítulo opera sobre duas perspectivas muito próximas: de um lado, a descontinuidade em Hume como situada na base do seu empirismo; de outro, a continuidade da duração em Bergson como fonte e fundamento do real. Como vimos, a continuidade que surge da associação não é equivalente à continuidade da duração. Além disso, a associação só se torna possível em razão da natureza fenomênica das percepções, que se apresentam interrompidas entre si, isto é, sob a forma de descontinuidade.

§245. Nesse horizonte analítico, a continuidade, em Hume, pode ser compreendida tanto como a permanência de um fluxo ininterrupto quanto como uma identidade resultante das relações associativas entre percepções. Já em Bergson, a continuidade pode designar tanto o movimento de fusão que constitui a duração — contrastando com a descontinuidade dos elementos que a percepção tende a justapor — quanto a continuidade da experiência *perceptiva*, tema igualmente desenvolvido neste capítulo. Esse contraste entre conceitos destaca a singularidade¹¹⁹ das percepções nos estados espacializados pela nossa atenção, que remetem à perspectiva associativa de Hume. Essa distinção, no recorte das percepções, é o que agora aparece como foco da nossa análise.

§246. A partir disso, elaboramos aproximações entre os filósofos, estabelecemos distinções de método e apresentamos uma visão crítica sobre a descontinuidade. Em seguida, voltamo-nos para a análise de um tema que ocupa um lugar discreto na filosofia de Bergson, a chamada “educação dos sentidos”. Se a investigação anterior nos mostrou que a continuidade vivida é fundamental, por que a percepção na mente se apresenta como fragmentada? Além disso, como a fragmentação perceptiva se relaciona com a experiência cognitiva de continuidade? É diante dessas questões que o tema da “educação dos sentidos” surge. Em vez de responder à descontinuidade perceptiva pelo método da associação, Bergson propõe uma explicação e uma resposta filosófica para essa descontinuidade, atribuídas às condições naturais do corpo humano.

§247. Para Bergson, perceber não é visto como um ato passivo de recepção de estímulos. E a organização perceptiva também não é apenas um ato mental de interação das nossas faculdades mediante associações de ideias. O filósofo francês sugere que o corpo possui um papel fundamental na relação entre descontinuidade e continuidade na *percepção*. A

¹¹⁹ O termo refere-se às impressões simples e descontínuas como únicas, independentemente da repetição da sua aparição em diferentes momentos do tempo. Pode-se ver uma definição e interpretação a esse respeito em Ehli (2022, p. 190, tradução nossa), que chama a condição das percepções caracterizadas por Hume de “condição de singularidade” (*singularity condition*, no original).

continuidade aparece, na percepção, como um produto das exigências vitais da vida prática, tema sobre o qual a “educação dos sentidos” opera.

§248. Observamos que essa problemática desloca a questão para a relação entre o corpo e a cognição. Sugere-se, assim, haver uma construção sensório-motora implicada na aprendizagem cognitiva em relação ao nosso contato com o mundo. A percepção é, nesse sentido, moldada ativamente por essa construção, que opera como intermediária na continuidade perceptiva e reivindica o lugar de importância do corpo na passagem da descontinuidade à continuidade. Desse ponto de vista, abre-se espaço para uma breve análise do conceito bergsoniano a partir de uma perspectiva cognitivista e experimental. Como este capítulo trata, de modo geral, das tensões entre continuidade e descontinuidade, iniciamos por explorar os pontos de contato e de afastamento que elas produzem. Partimos, portanto, da análise comparativa entre esses conceitos, acentuamos uma visão crítica à descontinuidade e, a partir dela, culminamos na investigação da “educação dos sentidos” e do papel do corpo na constituição da continuidade perceptiva.

5.1 UMA BREVE CONJECTURA

§249. Nesta seção, fazemos uma leitura bergsoniana de Hume, especialmente porque gostaríamos de abordar uma hipótese que consideramos importante. Trata-se de uma conjectura interpretativa e não de uma reconstrução histórica da filosofia de Hume. A partir dessa conjectura, não pensamos apenas a ontologia da duração como “pano de fundo” da realidade, mas também pensamos que algumas das diferenças substanciais entre a construção das teorias de ambos os filósofos podem ficar mais evidentes. Primeiramente, enfatizamos uma observação que já mencionamos, mas que ganha corpo neste capítulo: a ausência de uma conexão intrínseca entre as impressões, causada pela interrupção natural entre essas impressões, é o que Hume chama de descontinuidade¹²⁰.

120 Sobre a tradução: em Hume, a noção de “continuidade” (*continuity*, *continuity*, *continu'd*, *continuance*, *continuing*, *continue*, no original) aparece em diferentes contextos, geralmente referindo-se à continuidade das percepções ou da existência ao longo do tempo; contudo, o termo “*discontinuity*” não figura no *A treatise of human nature* (1960). A opção por empregar “descontinuidade” no presente estudo funda-se, primeiramente, na tradução de Déborah Danowski (ed. UNESP) do *Tratado* (2000): nela, expressões que marcam uma “interrupção” (como: *interruption*, *interrupted*, *interrupt*, no original) da continuidade são frequentemente traduzidas por “descontinuidade”, precisamente pelo contraste com a noção de “continuidade”; “interromper” significa precisamente romper com a continuidade de algo. Essa noção, ainda, pode ser verificada em dicionários da época de Hume, como o *An Universal Etymological English Dictionary*, de 1726, onde há as seguintes definições: “DISCONTINUITY: [...] an *interruption* or breaking off”, e “INTERRUPTION: [...] a *Discontinuance* or breaking off” (Bailey, 1726, p. 267 e 455, grifos nossos). Igualmente, outro dicionário da época, intitulado *A New General English Dictionary*, de 1740, apresenta as seguintes noções: “DISCONTINUANCE: stoping the progress of a thing; an *interruption* [...]”, “INTERRUPT: to disturb, hinder, stop, break off, or *discontinue*”, e ainda, “INTERRUPTION: a disturbance, hindrance, braking off, or *discontinuing*” (Dyche; Pardon, 1972, p. 227 e 438, grifos nossos). Dicionários

§250. No sentido da interrupção entre as percepções, a noção de Hume da sistematização da atividade da imaginação sobre as ideias como seu material de uso evidencia ainda mais essa descontinuidade. Além disso, “Quando Hume começou a trabalhar em seu *Tratado*, a noção de uma ideia como o item mental primário e mais geral dominava a filosofia europeia”¹²¹ (Owen, 2009, p. 70, tradução nossa)¹²². Considerando ainda que o início do *Tratado* constitui o núcleo da filosofia humeana, observa-se igualmente que, de acordo com Pitson (2005, p. 11, tradução nossa), o “[...] Livro 1 é central para o que ele [Hume] tem a dizer sobre o eu [...]”¹²³. Ademais,

[...] cada um dos dois tipos de “percepção” de Hume pode ocorrer quer como algo *simples*, quer como um *complexo* que contém vários desses simples. Esta distinção, que o próprio Hume parece tomar mais ou menos como certa, é de fato problemática em vários aspectos¹²⁴ (Pitson, 2005, p. 11–12, tradução nossa).

§251. Essas observações historiográficas e estruturais permitem compreender melhor a centralidade da noção de percepção para o problema do *eu* em Hume. Isso aponta para

mais recentes, em língua inglesa e em português brasileiro, ainda carregam essa significância (Webster’s New Universal Unabridged Dictionary, 2003; Fernandes, 1999). Vê-se, portanto, a evidente coimplicação do significado de ambos os termos. Assim, tomamos “descontinuidade” como uma expressão adequada para designar a ideia de “interrupção da continuidade” na experiência perceptiva em Hume. Na literatura secundária, a noção de “descontinuidade” (*discontinuity*, *discontinuous*, *discontinue*, no original) — embora ora pontual, ora extensivamente empregada — cumpre uma função semelhante à da tradução da UNESP do *Tratado* (2000), referindo-se à “interrupção da continuidade”. Nossa literatura secundária sobre o *eu* em Hume justifica-se aí — pela “interrupção” marcar um contraste em relação à crença na atribuição de “identidade” — “[...] pois a mente humana tem uma tendência a atribuir uma identidade perfeita — isto é, uma ausência de mudança e interrupção por meio de uma suposta variação no tempo — às suas percepções interrompidas, mas semelhantes” (Garrett, 1997, p. 210, tradução nossa). As indicações do original do *Tratado* são da publicação organizada por Selby-Biege (1960). As indicações dos originais em Bergson se referem ao *Œuvres: édition du centenaire* (1959).

121 No original: “By the time Hume started to work on his *Treatise*, the notion of an idea as the primary, most general sort of mental item dominated European philosophy” (Owen, 2009, p. 70).

122 Segundo McIntyre (2009), no seu texto intitulado “Hume and the Problem of Personal Identity”, presente no mesmo livro que Owen (2009) — a segunda edição do *The Cambridge Companion to Hume* —, os parágrafos 1 à 4 da Seção “Da identidade pessoal” do *Tratado* explicam bem “[...] como Hume irá aplicar os princípios que desenvolveu ao longo do Livro 1 [...] ao problema da identidade pessoal”. McIntyre aponta que “[...] Hume não está desinteressado na questão metafísica da natureza do eu [...]”, pois o filósofo já havia argumentado sobre a complexidade da mente humana e tratava de desenvolver as relações que conectam o *eu* ao longo do tempo. Porém, em T 1.4.6, “[...] o foco de Hume está em explicar nossa tendência a acreditar na identidade perfeita do eu ao longo do tempo, dado que não temos nenhuma impressão ou ideia sobre a qual fundamentar essa crença” (McIntyre, 2009, p. 186, tradução nossa). Assim, a atribuição das ideias como fundamentais às relações associativas por serem a matéria-prima da mente humana, ainda mais, por carregarem consigo a descontinuidade como característica, não fornecem nem identidade ou simplicidade e nem continuidade natural para uma explicação satisfatória da identidade pessoal. No original: “[...] how Hume will bring the principles he has developed throughout Book 1 [...] to bear on the problem of personal identity. Hume is not uninterested in the metaphysical question of the nature of the self [...]. [...] Hume’s focus is on explaining our tendency to believe in the perfect identity of the self over time, given that we have no impression or idea on which to ground that belief” (McIntyre, 2009, p. 186).

123 No original: “[...] Book 1 is central to what he has to say about the self, [...]” (Pitson, 2005, p. 11).

124 No original: “[...] each of Hume’s two kinds of ‘perception’ may occur either as something *simple* or as a *complex* containing a number of such simples. This distinction, which Hume himself seems to take more or less for granted, is in fact problematic on a number of counts” (Pitson, 2005, p. 12).

questões ainda mais profundas acerca da constituição do *eu*, uma vez que pode haver características problemáticas — como a interrupção natural entre as percepções —, as quais são tanto estruturais para o tema do *eu* em Hume quanto para sua filosofia em si. As sucessivas impressões, sem uma continuidade por natureza derivada das próprias percepções, sugerem um absurdo¹²⁵ manifesto (*manifest contradiction and absurdity*, no original); nesse sentido, a noção de identidade produzida pela imaginação deriva de uma necessidade natural de justificar tal absurdo, resolvendo a interrupção e a variação das percepções.

§252. Desse ponto de vista, há uma interrupção natural entre as percepções sem uma noção segura da substancialidade do sujeito que as percebe. Essa noção de interrupção das percepções faz jus ao associacionismo de Hume. O pressuposto desse associacionismo é uma descontinuidade natural das percepções; afinal, como as percepções não carregam consigo princípios de relação e é a imaginação que realiza esse procedimento associativo, elas devem ser descontínuas entre si e manter uma relação de “exterioridade recíproca”¹²⁶. Como afirma Browning (1974, p. 25, tradução nossa), “Basicamente, a dificuldade que Hume encontra aqui é o problema da continuidade”¹²⁷.

§253. O papel da imaginação nesse contexto é o de suprir a ausência de identidade tanto dos objetos quanto do *eu*; afinal, Hume, ao passar “[...] agora à explicação da natureza da *identidade pessoal* [...]”, afirma que

125 Em T 1.4.6§2e6, Hume, ao tentar encontrar a impressão originária do *eu*, percebe que a questão o conduz a uma “contradição e um absurdo manifestos” e, mais adiante, volta a enfatizar o “absurdo” de considerarmos determinados objetos como os mesmos, apesar de sua descontinuidade, revelando sua crítica contundente à noção tradicional de uma identidade pessoal substancial e invariável ao longo do tempo. Nesse contexto, “absurdo” é utilizado para enfatizar a perspectiva de Hume de que a ideia de uma identidade permanente, unificada e imutável é irracional e carece de fundamento lógico. Além disso, como há de se notar, descontinuidade também é uma característica das impressões em si, ou das ideias em si, não apenas da relação entre impressões e ideias. A atomização de cada percepção faz com que mesmo entre uma impressão e outra de um mesmo objeto, suas aparições sejam percepções completamente distintas. O mesmo ocorre entre ideias subsumidas ao mesmo princípio, embora pudéssemos dar ênfase às impressões, já que toda ideia simples é proveniente de uma impressão precedente. Igualmente, ideias complexas são decomponíveis em ideias simples, seu material de uso é sempre invariavelmente uma impressão.

126 A relação de “exterioridade recíproca” em Hume é entre percepções descontínuas. Para o filósofo, as associações de ideias são “[...] propriedades da natureza humana [...]” (T 2.1.4§2) que agem “[...] de maneira tão silenciosa e imperceptível que quase não a sentimos [...]” (T 2.1.9§4). A filosofia, segundo Hume, é a responsável por revelar as qualidades associativas da imaginação que, por sua vez, regulam relações de “exterioridade recíproca” entre perceptos descontínuos por natureza. A noção do vulgo de “identidade” perde seu estatuto de simplicidade justamente neste ponto, uma vez que a natureza das percepções é a descontinuidade e a continuidade é uma noção que depende da mente e da imaginação, mediante as qualidades de associação. Desse modo, a relação associativa é entre particulares descontínuos que, por natureza, não possuem relações entre si. As propriedades naturais são as qualidades de associação. Assim, elas derivam continuidade da descontinuidade em uma relação que, podemos dizer, é de “exterioridade recíproca”. Para ver qual é o tipo de relação proposta por Bergson, ver a nota 89, neste texto.

127 No original: “Basically, the difficulty Hume meets here is the problem of continuity” (Browning, 1974, p. 25).

É evidente que aqui devemos dar continuidade ao mesmo método de raciocínio que nos permitiu explicar com tanto sucesso a identidade de plantas, animais, navios, casas e todas as produções compostas e mutáveis da arte ou da natureza¹²⁸ (T 1.4.6§15).

§254. Tal problema da continuidade precisa ser explicado por Hume no âmbito dos princípios associativos. Contudo, a própria observação humeana da descontinuidade não elimina a referência ao movimento das percepções; é nesse ponto que uma aproximação se torna possível.

§255. Além de enfatizar a descontinuidade das percepções, há em Hume um reconhecimento do fluxo e do movimento dessas mesmas percepções; ambas as noções abrem uma possível via de diálogo filosófico. A figura da alma como “[...] uma república ou comunidade [...]” (T 1.4.6§19), a perspectiva da mente como um “[...] feixe ou coleção de diferentes percepções [...]” (T 1.4.2§39) ou mesmo como “[...] uma espécie de teatro [...]” (T 1.4.6§4), são um esforço da parte de Hume em representar uma perspectiva tanto do movimento quanto do conjunto perceptivo. Nesse sentido, se ambos consideram haver um fluxo, um movimento, haveria uma proximidade conceitual entre ambos os filósofos? Em outras palavras, a formulação desse fluxo que Hume propõe esteve próxima de notar a duração da qual tratou Bergson? Embora o fluxo dê a noção de movimento, indicando-nos tal possibilidade, a intelectualização das ideias de Hume não compreende uma duração como a de Bergson, que é destituída de elementos; afinal, o empirismo de Hume não é metafísico — em outras palavras, a duração de Bergson difere do fluxo descrito por Hume precisamente porque ela não é composta por percepções. O que decorre daí, é que Hume se atém ao método, no qual a descontinuidade suscita um mecanismo que relacione tal fluxo e movimento de singulares descontínuos.

§256. Outro ponto de relevância é que o feixe poderia conduzir Hume de volta à experiência empírica caso fosse levado às suas últimas consequências¹²⁹, embora o filósofo não

128 Há uma possível aproximação da relação de identidade pessoal quanto à identidade dos outros em relação aos seus corpos. Vemos essa aproximação no texto intitulado *Hume*, de Ayer (2003, p. 71), precisamente no capítulo 3, intitulado “Corpos e eu”: “na teoria do mundo externo [...], a identidade pessoal é subordinada à continuidade corporal. Essa não era de fato a concepção de Hume, mas não se opõe radicalmente a seus princípios”. Ayer indica a passagem T 1.4.6§15 — mencionada aqui — como uma evidência disso e pontua que “a diferença reside apenas em que Hume equipara a identidade pessoal com a identidade da mente, e define esta sem qualquer referência ao corpo”. Além disso, Ayer (2003) faz uma ressalva sobre sua afirmação de que ele a “define”, apontando que se refere precisamente a afirmação de Hume da identidade da mente como fictícia. Observamos, ainda, que a ressalva se refere a seguinte passagem em Hume: “a identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais” (T 1.4.6§15). Sobre a perspectiva do *eu* quanto ao tema das “outras mentes” em Hume, ver o capítulo 8 da parte II de Pitson (2005, p. 142–185), intitulado “Hume and Other Minds”.

129 A dependência que as ideias possuem das impressões precedentes conduz o raciocínio sempre a este ponto. Mesmo Hume não afirmando com segurança a realidade dos objetos que servem como causa aos estímulos das impressões — ele mantém-se cético quanto a este ponto —, a noção de que toda impressão deriva da experiência é a pedra angular do raciocínio de Hume.

considere seguro afirmarmos que sua origem — a origem das percepções que compõem o feixe — esteja efetivamente nos objetos do mundo, na nossa própria mente, ou ainda, nas outras fontes do nosso ser (T 1.3.5§2). Em outras palavras, todas as percepções do “feixe de percepções” derivam de impressões em um fluxo sucessivo e ininterrupto na mente humana. Bergson não faz esse mesmo caminho, pois não considera que o fluxo da duração é composto de percepções, ou seja, o âmbito ao qual ambos se referem não é o mesmo. Logo depois de relatar ter reconhecido a insuficiência da concepção associacionista do espírito, Bergson questiona o que a visão direta e imediata poderia nos dar. Assim, o filósofo declara ter abandonado noções que aceitou sem críticas, para “[...] finalmente, [...] reencontrar a duração interior totalmente pura, continuidade que não é nem unidade nem multiplicidade, e que não entra em nenhum de nossos quadros” (PM, p. 6; Int. [1ª pt.]).

§257. Bergson trabalha com a noção de que a inteligência opera sobre a superfície da duração, não sobre a duração mesma. Essa inteligência, enquanto aparenta conduzir seus parâmetros sobre o tempo real, confunde o tempo com o espaço homogêneo onde Hume dispôs as sucessivas percepções. A partir desse ponto de vista, intermediada pela inteligência, sendo o conceito a sua natureza, a atenção foca no plano dessas percepções suscetíveis à associação. Sob esses mecanismos, o tempo real da duração tende a ser eliminado. Mesmo que o plano habitual da inteligência tenha por prática conduzir a partir daí a sua investigação, ele o faz tentando reconstruir uma realidade a partir das suas partes descontínuas. Bergson vê que não se obterá sucesso por esse caminho. Tratar-se-ia, portanto, de “[...] reinsserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência” (PM, p. 28; Int. [2ª pt.]).

§258. Restringimo-nos, por opção, a uma hipótese que nos arrependêríamos de não formular. Tomando a liberdade, com certa ressalva, de conjecturar que Hume tenha de fato se aproximado da noção de duração, prosseguimos para a perspectiva a seguir. Ao partir da constatação da descontinuidade e elaborar um associacionismo como mecanismo, Hume teria deixado em segundo plano — embora, é claro, não fosse a sua intenção — a continuidade natural do fluxo da vida interior. O filósofo a retratou como constituída de percepções, recorrendo à intelectualização das ideias sob princípios filosóficos sistemáticos. Se na base do conhecimento a continuidade estivesse presente também em Hume, a proximidade seria mais evidente. E, embora não possamos conhecer tal possibilidade, certamente a sistematização de sua filosofia teria tomado outros caminhos. Ora, quando Hume sugere que as percepções são simples e descontínuas, ele restringe suas

possibilidades explicativas, resultando na tratativa da imaginação que age de acordo com os princípios de associação.

§259. É claro que nossa perspectiva é a de uma possível resposta e continuação em Bergson quanto ao tema do *eu* em Hume. Partimos, nessa conjectura, da compreensão do que é a duração em Bergson para observar o efeito de sua característica fundamental: a continuidade natural. Essa continuidade contrasta com a possibilidade de que Hume tenha dela se afastado ao exprimir a descontinuidade como propriedade natural das percepções. Portanto, ao “remontar” a experiência através da continuidade associativa, Hume teria produzido pela imaginação uma ficção do *eu*. Além disso, um *eu* cuja existência não possa ser verificada pela noção humeana de experiência não pode ser concebido sem dúvidas quanto à sua existência, e sua fundamentação seria quimérica. Nesse ponto não há concordância entre ambos. Assim, até aqui notamos que a noção de *eu* em Hume decorre não apenas dos limites do seu método, como também de sua decisão de restringi-lo — limitando sua noção de experiência ao empirismo que lhe convém e evitando afirmações não verificáveis. Voltemo-nos agora para Bergson, reservando uma retomada comparativa e uma análise crítica à descontinuidade em Hume para as seções seguintes.

5.2 A INTUIÇÃO DA DURAÇÃO

§260. Como a continuidade natural é uma característica da duração em Bergson — e, embora represente um âmbito de verticalidade em profundidade, no sentido de fonte e fundamento da realidade — está claro que Hume não se aproximaria de tal concepção, em razão do seu ceticismo. O fluxo ao qual Hume se refere desenha o movimento das percepções simples e descontínuas. Nesse sentido, não basta atribuir continuidade associativa às relações perceptivas. Além disso, mesmo que a continuidade natural fosse das percepções, não nos aproximaríamos tanto assim da continuidade natural da duração de Bergson. O que está em jogo, portanto, é a “*virada decisiva*”. Da descontinuidade das percepções, Hume chega a um associacionismo que nos remete à continuidade e nos dá a ficção de uma identidade que percebe ou observa tal continuidade. Ora, se é ao constituir continuidade na transição suave entre percepções que a imaginação nos dá a ficção da identidade, a denúncia de Bergson sob o nome de “*eu fantasma*” estaria justamente nessa “*virada decisiva*” à qual Hume, por limitações metodológicas, não se aventura. Como proceder no reconhecimento do *eu*, e como perceber uma realidade tão íntima?

§261. Bergson apresenta a intuição filosófica como uma faculdade do espírito que apreende sem mediação. Sua atuação é, antes de tudo, apreender a própria duração interior. Se a duração pura¹³⁰ é movimento, ela não é, para Bergson, justaposição. É, pelo contrário, uma espécie de prolongamento do puro devir. Nesse cenário, qualquer conceitualização não trataria mais profundamente da natureza da duração se não por sua fixação. Toda exposição de Bergson, neste contexto, trata de um contato do espírito pelo próprio espírito, do *eu* pelo *eu*. “Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras”, diz Bergson,

eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência (PM, p. 29; Int. [2ª pt.]).

§262. Visto que a filosofia de Bergson possui seus alicerces em noções bastante contrastantes com as edificadas pela filosofia de Hume, não estaríamos simplesmente lendo Hume a partir de Bergson. Nossa perspectiva é a de um aprofundamento nas divergências de concepções da noção associacionista do espírito, essencialmente pela descontinuidade natural em Hume e seu oposto em Bergson, a continuidade do real¹³¹.

§263. Ao examinar os contornos do problema da identidade pessoal, diversas abordagens desafiam a visão tradicional de um *eu* fixo e imutável. Em uma dessas vertentes, Hume aponta para a questão da organização gramatical das percepções (T 1.4.6§21), sugerindo que a sucessão de estados descontínuos não aponta para uma substância *perene*¹³², mas para uma construção que emerge do associacionismo. Por sua vez, Bergson problematiza a ideia de sintetizar a vida interior em estados isolados, ilustrando essa limitação com a imagem da “diversidade de pérolas de um colar”, ou ainda de um “colar de sólidos” — presente na seção seguinte —, que contrasta com a fluidez real da experiência. Essa reflexão, que se apoia na tensão entre a fragmentação das percepções e a continuidade que a consciência exige, possibilita oferecermos mais uma breve aproximação entre os filósofos.

130 A respeito da definição de “duração pura” em Bergson, bem como já expomos, lembramos ao(à) leitor(a): “A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (DI, p. 69).

131 A perspectiva do “real”, em Bergson, contrasta com a artificialidade do conceito. “Por baixo” da intelectualização como via de espacialização do real, há a duração com continuidade.

132 Uma evidência dessa abordagem que reforça os efeitos do associacionismo e destaca a ininteligibilidade de uma substância como garantidora da experiência está na Seção 12, Parte 1, Parágrafo 16 das *Investigações sobre o entendimento humano*: “Despoje-se a matéria de todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, e isso de certa forma a aniquila, deixando atrás de si apenas um certo *algo* desconhecido e inexplicável, como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena argumentar contra ela”.

5.3 JUSTAPOSIÇÃO E DURAÇÃO

§264. Hume anunciou que as questões acerca da identidade pessoal seriam “[...] vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas” (T 1.4.6§21). Bergson, com efeito, formulou sua crítica a partir de uma mesma perspectiva. O filósofo francês apresenta, para isso, a figura da “diversidade de pérolas de um colar” (*les perles variées d’un collier*, no original), ou ainda, de um “colar de sólidos”¹³³:

Sem dúvidas, nossa vida psicológica é cheia de imprevistos. Mil incidentes surgem, parecendo destacar-se daquilo que os precede, e não se ligar com o que vem depois. Mas a descontinuidade com que surgem os faz destacar-se sobre um *fundo contínuo* em que se desenham e ao qual se devem os próprios intervalos que os separam: são como tambores tocando de quando em quando em uma sinfonia. A nossa atenção fixa-se sobre eles porque a interessam mais, mas cada um deles é arrastado na massa fluida de toda a nossa existência psicológica. [...] como a nossa atenção os distinguiu e separou artificialmente, é obrigada a reuni-los em seguida por meio de um laço artificial, imaginando assim um *eu* amorfo, indiferente, imutável, sobre o qual desfilariam e se enfileirariam os estados psicológicos que ela erigiu em entidades independentes. [...], e por assim dizer sólidas, que se justapõe como a *diversidade de pérolas de um colar*: necessário lhe é supor um fio, não menos sólido, unindo as pérolas entre si (EC, p. 17–18, grifos nossos).

§265. Logo abaixo, Bergson reitera:

Se nossa existência fosse constituída por estados separados cuja síntese teria de ser feita por um “eu” impassível, não existiria para nós duração. Porque um eu que não muda não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si próprio, enquanto não é substituído pelo estado seguinte, igualmente não tem duração. Em vão se alinham esses estados uns ao lado dos outros sobre o “eu” que os suporta, jamais esse *colar de sólidos* poderá constituir uma duração que flui. A verdade é que se obtém assim uma imitação artificial da vida interior, um equivalente estático que se prestará melhor às exigências da lógica e da linguagem precisamente porque dela terá sido eliminado o tempo real (EC, p. 18, grifo nosso).

§266. Em Hume é coerente que a noção do *eu* seja apontada como um problema gramatical, afinal, o associacionismo é uma perspectiva de justaposição. Bergson, por outro lado,

133 Sobre a tradução: a passagem da edição da UNESP, traduzida por Adolfo Casais Monteiro (EC, p. 18): “[...] jamais esse colar de sólidos poderá constituir uma duração que flui”, encontra-se, em *L’Évolution Créatrice* (2021, p. 4), versão original da edição crítica da PUF e em *Œuvres: édition du centenaire* (1959, p. 497), também pela PUF: “[...] *jamais ces solides enfilés sur du solide ne feront de la durée qui coule*”. Como não há uma nota explicativa do tradutor a esse respeito, acreditamos que a escolha pelo termo “colar” faça referência à imagem recém-construída por Bergson quanto a “[...] *les perles variées d’un collier* [...]”, indicação mais precisa da tradução de “*collier*” por “colar” e imagem a qual Bergson vem utilizando para explicar estados psicológicos impessoais e descontínuos, distinguidos e separados pelo ato da atenção. Na tradução de Bento Prado Neto, pela editora Martins Fontes, a passagem original “[...] *jamais ces solides enfilés sur du solide ne feront de la durée qui coule*” (Bergson, 2021, p. 4; 1959, p. 497) está traduzida para “[...] esses sólidos enfileirados no sólido nunca resultarão na duração que flui” (Bergson, 2005, p. 4). Igualmente, o trecho “[...] *les perles variées d’un collier* [...]” (Bergson, 2021, p. 3; 1959, p. 497), foi traduzido por Prado Neto para “[...] as pérolas variegadas de um colar” (Bergson, 2005, p. 4). Permanece em comum a tradução da palavra “*collier*” para “colar”, confirmando a imagem construída por Bergson. Cabe observarmos que Bergson está, em ambos os trechos apresentados, referindo-se a um *eu* e à continuidade perceptível nos próprios intervalos que separam os estados psicológicos.

compreende que o associacionismo fornece a noção de um “*eu* superficial”, que tem sua origem na atenção que dedicamos a uma vida social e prática. Entretanto, a mobilidade da duração interior do que Bergson chamou de “*eu* profundo” não pode ser representada por estados justapostos entre si, como na imagem de um “colar de sólidos”. A própria ideia de *estados* não corresponde a uma duração que flui.

§267. Se Hume descobrisse uma continuidade natural, por exemplo, os fundamentos de sua filosofia precisariam de uma revisão, o que o levaria a reformular, nos termos de Rodrigues (2017, p. 83), todo o seu “[...] edifício filosófico”. Como não é o caso, e o oposto é que se faz verdadeiro para Hume, a continuidade não poderia ser mais do que um deslize da imaginação por percepções distintas e relacionáveis pelos princípios de associação de ideias. Como vimos em Ainslie (2008) e Dennett (1981), a teoria de Hume deixa em aberto o problema de quem é o observador das percepções. Por isso, a “*virada decisiva*” é uma recusa em Hume e um convite em Bergson, que considera a continuidade como natural.

§268. Ademais, de maneira análoga à afirmação de Hume de que “a mente é uma espécie de teatro” (T 1.4.6§4), Bergson recorre ao exemplo do palco e, ainda, ao da melodia, a partir dos quais podemos identificar tanto uma semelhança quanto uma diferença entre suas perspectivas.

[...] a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior — melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso (PM, p. 172; Perc. Mud.).

§269. A diferença entre os dois é que para Bergson não há “estados distintos que passam por ele”. A semelhança é que ambos desconsideram a possibilidade de um “*substratum* rígido imutável” como identidade. Se ambos discordam sobre a possibilidade de uma simplicidade na identidade pessoal, argumentando contra a noção de substância comumente outorgada pela filosofia, não nos deve escapar a consideração sobre o seu justo oposto, a continuidade, a mobilidade da substância¹³⁴ à qual Bergson se refere. Porém, para sermos mais precisos quanto ao termo, não parece adequado utilizar outro que não duração.

¹³⁴ O termo “substância”, como já visto em outras passagens neste texto, quando em comparação à noção de “*substratum*” apresentada por Bergson, pode aparentar ter o mesmo significado, sugerindo uma contradição da noção bergsoniana de uma *mobilidade* nesse aspecto. Por falta de um termo melhor, Bergson não abandona o vocabulário da substância para se referir à duração, gerando certa confusão a esse respeito. A perspectiva da duração como substância reconfigura as características desse termo para uma noção de movimento enquanto continuidade, tema da tratativa da segunda seção (6.2) do capítulo 6 deste texto, intitulada: “A substancialidade da duração em Bergson”.

§270. O que é preciso apontar, portanto, é que para Bergson não há um tempo homogêneo interior, muito menos um sujeito que realize uma síntese dos instantes do *eu*. Bergson alega que “[...] à medida que escavemos abaixo dessa superfície e que o eu volta a si mesmo, também os estados de consciência deixam de se justapor para se penetrarem, fundirem-se em conjunto, tingindo-se, cada um deles, com a coloração de todos os demais” (DI, p. 104); assim, a identidade é movente.

§271. A dificuldade nos parece ser a passagem do imóvel para o móvel, ou seja, da necessidade predominante do intelecto de presidir a investigação à noção de uma apreensão da vida interior sem mediação. Ainda assim, há uma possibilidade interpretativa aqui. Se a interioridade é puro movimento, como ela poderia apreender a si mesma? Não lhe escaparia sem cessar essa apreensão intuitiva da duração? Afinal, no momento do ato intuitivo já não seria a mesma. Pode-se interpretar que esse problema decorre de uma noção heraclitiana¹³⁵ de movimento. Bergson estava ciente disso, como vemos neste trecho de “Introdução à Metafísica”, presente em *O pensamento e o movente*, onde o filósofo, de maneira direta, refere-se ao desenvolvimento da sua própria filosofia: “Como se pôde comparar essa doutrina à de Heráclito?” (PM, p. 218; Int. Metaf.). Assim, é da compreensão de Bergson que se trata de um equívoco apontar tal reconhecimento intuitivo da mobilidade por esse viés crítico¹³⁶. O filósofo francês assegura que seu empreendimento é o de colocar-se na duração, senti-la de dentro, intuí-la, ou ainda, simplesmente reconhecê-la por já estar aí. Não se trata de algo que intuí outro algo. Nesse sentido, é o *eu* pelo próprio *eu*.

5.4 O DILEMA DA DESCONTINUIDADE EM HUME

§272. Há, no Parágrafo §29 do “Apêndice” do *Tratado*, a declaração por parte do filósofo escocês de que existem dois princípios que ele não vê como “[...] tornar compatíveis [...]” (T Apêndice §29). São eles: (i) “[...] que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que”, (ii) “*a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*”¹³⁷. Ambos concordam com o princípio da descontinuidade das

135 Nos referimos aqui a Heráclito de Éfeso (535 a.C.–475 a.C.), filósofo pré-socrático que defendeu a ideia de que tudo é constante mudança e movimento, resumida na expressão em grego, aqui transliterada para o latim, “*panta rhei*” (tudo flui).

136 Neste texto, a questão da mobilidade da duração toma corpo na seção 6.2, por ser onde o tema da substancialidade da duração suscita tais caracterizações. Portanto, é onde a noção de duração enquanto continuidade movente é melhor diferenciada da noção do *panta rhei*, de Heráclito.

137 Hume afirma que não vê como tornar esses princípios compatíveis, mas não há dificuldade em notarmos que esses são princípios que não demonstram nenhuma incompatibilidade aparente. Como não aprofundamos esse ponto neste texto e intencionamos apenas evidenciar o princípio de descontinuidade, indicamos o texto

percepções, e, também, o segundo representa uma consequência dessa premissa¹³⁸. Se as percepções são naturalmente distintas, como poderia a mente perceber na relação entre elas uma conexão real? Passmore (1952) aponta que, para Hume, é o “entendimento” que as percebe distintas e que nunca percebe essas possíveis conexões reais. Porém, Hume teria lidado com novas faculdades sob nomes antigos, ou seja, ele teria reutilizado o “entendimento” como a faculdade que lidaria com esse fato.

O problema fundamental, no entanto, é o que é que confunde sucessão com identidade; e, igualmente, o que é que vem a reconhecer que sucessão *foi* confundida com identidade. No esforço de Hume para lidar com esse problema, novas faculdades emergem sob nomes antigos. Em particular, o ‘entendimento’ exhibe suas qualidades Multiformes [*sic*]. ‘O entendimento’ [*sic*], escreve Hume, ‘nunca percebe conexões reais entre os objetos’; a partir disso, devemos deduzir que a identidade é obra da ‘imaginação’. Mas o entendimento havia sido previamente definido como ‘as propriedades gerais e mais estabelecidas da imaginação’ (T, 267); com base nisso, é precisamente o que faz com que nossas percepções sejam conectadas. Agora, devemos pensar nele, em vez disso, como uma faculdade de pura consciência, que vê as percepções como ‘elas realmente são’, antes que a imaginação tenha começado a trabalhar sobre elas¹³⁹ (Passmore, 1952, p. 82, tradução nossa)¹⁴⁰.

de Ehli (2022) que, ao fazer uma interpretação do “labirinto” do “Apêndice” do *Tratado* (§18) e referir-se aos mesmos princípios que apresentamos aqui (§29), afirma, quanto ao problema da compatibilidade de ambos os princípios citados por Hume, que “O problema de Hume não é evidente. Os dois princípios são consistentes entre si. Isso sugere que existem princípios adicionais aos quais ele se compromete que são conjuntamente inconsistentes com eles” (Ehli, 2022, p. 190, tradução nossa). Além disso, apontamos também para o Livro 1, Parte 4, Seção 5, Parágrafo 5 do *Tratado*, em que Hume esclarece esses princípios no centro da sua discussão sobre a noção de substância, trabalhando o princípio da separabilidade. No original: “Hume’s problem is not evident. The two principles are consistent with each other. This suggests that there are additional principles to which he is committed that are jointly inconsistent with them” (Ehli, 2022, p. 190).

138 Como viemos apresentando algumas passagens do “Apêndice” ao longo do texto, não podemos deixar de comentar que as passagens que citamos neste parágrafo são parte dos comentários do autor referente à revisão da Seção “Da identidade pessoal” do *Tratado*. Discutiremos mais algumas dessas passagens na seção 5.5, intitulada “A ‘consciência-ego’ em Hume”.

139 No original: “The fundamental problem, however, is what it is which confuses succession with identity; and, equally, what it is which comes to recognize that succession *has been* confused with identity. In Hume’s effort to cope with this problem, new faculties emerge, under old names. In particular, ‘the understanding’ displays its Protean qualities. ‘The understanding’, writes Hume, ‘never perceives any real connexions between objects’; from this we are to deduce that identity is the work of ‘the imagination’. But the understanding had previously been defined as ‘the general and more established properties of the imagination’ (T, 267); on that showing, it is precisely what does take our perceptions to be connected. Now we are to think of it, instead, as a faculty of a pure awareness, which sees perceptions as ‘they really are’, before the imagination has got to work on them” (Passmore, 1952, p. 82).

140 O trecho referenciado por Passmore (1952) para indicar a definição de Hume sobre o “entendimento” é da edição da Oxford por L. A. Selby-Bigge (ed.): “[...] and adheres to the understanding, that is, to the general and more established properties of the imagination [...]” (Hume, 1960, p. 267). Na tradução de Déborah Danowski pela UNESP (2000) para o português brasileiro, trata-se da página de número 300: “[...] e seguir o entendimento, isto é, as propriedades mais gerais e estabelecidas da imaginação [...]” (T 1.4.7§7). Vale apontar que há uma passagem no parágrafo §28 do “Apêndice” do *Tratado* sobre o mesmo tema: “Mas o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas” (T Apêndice §28).

§273. Passmore (1952) nota, portanto, que Hume precisou apelar silenciosamente a uma nova faculdade de observação objetiva. Para sustentar a ausência de conexões reais, era estritamente necessário postular uma faculdade não contaminada pela imaginação. Seria essa uma necessidade de Hume para evitar o distanciamento das restrições do seu método? Ou ainda, para evitar se aventurar em uma “*virada decisiva*”? Passmore (1952, p. 82, tradução nossa) aponta que essa seria “[...] uma faculdade de pura consciência [...]” (*a faculty of pure awareness*, no original); porém, estamos no terreno da interpretação, embora a leitura de Passmore nesse sentido ser bastante defensável. O argumento apresentado, de que Hume define “entendimento”¹⁴¹ em relação às propriedades da imaginação, leva o intérprete a notar uma pequena contradição conceitual. Aparentemente, nada muito grave ao sistema de Hume, porém, mais uma evidência de que, para o filósofo escocês, a identidade pessoal foi de fato uma das questões mais complexas de sua filosofia.

§274. No decorrer dessas discussões, é possível perceber que Hume não vê o *eu* como algo oriundo de uma continuidade natural, mas como o resultado de uma associação de percepções fragmentadas e descontínuas. Ainslie (2008, p. 145, tradução nossa) alega que a explicação de Hume não é acerca da “[...] unidade *real* do conjunto de percepções: não existe nenhuma”, em vez disso, sua explicação é sobre “[...] a nossa tendência para *acreditar* que a mente é unificada quando está sob observação”¹⁴². Além disso, como observa Browning (1974, p. 6, tradução nossa), “Hume argumenta que a crença na unidade deve ser explicada”¹⁴³.

§275. Ainda que essa leitura dos momentos ou estados mentais seja uma variante do tema em Hume, persiste a noção da ausência de respostas satisfatórias para quem é o observador dessas percepções. Esse ainda é um *eu* dado pela imaginação como uma ficção. Nesse sentido, ou o *eu* é o pacote das percepções, ou ele está “acima” dessas diversas percepções; sendo assim, ele é aquele que observa o feixe. Mas não há *eu* acima das percepções como uma identidade fixa, há uma imaginação que ficciona essa possibilidade. Para Hume, ao menos nossas mentes são o conjunto de percepções, embora não saibamos bem a natureza da mente que permite o feixe, muito menos a natureza do *eu* que percebe o feixe. Daí o

141 Vale acrescentar que, do procedimento associativo da imaginação, o “entendimento” recobre a associação e toma como base as resultantes desse processo perceptivo. Significa dizer que, de modo geral, as relações de ideias não são evidenciadas, mas sim as resultantes dessas relações. O modo de associação de ideias é revelado pela filosofia humeana como um procedimento que gera a continuidade perceptiva e a suposta unidade dos objetos da percepção; entretanto, o “entendimento”, quando adequado aos resultantes das constantes associações imaginativas, recobre os princípios associativos que revelam a descontinuidade e a separabilidade em prol dos resultantes do processo associativo.

142 No original: “[...] is not the *real* unity of the bundle of perceptions: There is none. [...] is our tendency to *believe* that the mind is unified when it is under observation” (Ainslie, 2008, p. 145).

143 No original: “Hume argues, the belief in the unity is to be explained” (Browning, 1974, p. 6).

motivo do *eu* como fruto da imaginação. Mas a continuidade não é natural, por ser da descontinuidade natural que ela resulta. Em Bergson, observamos o inverso¹⁴⁴.

§276. Ao tratar da identidade dos objetos, Hume alega que é a constância das nossas percepções que nos leva à confusão da atribuição da continuidade. Diferentes aparições de uma mesma impressão e, mesmo a inóspita¹⁴⁵ percepção da variação de uma impressão enquanto a percebemos — quando a mudança é coerente —, nos condiciona à atribuição da continuidade, ainda que, como Hume reconhece: “[...] como essa descontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e nos faz ver a primeira impressão como tendo sido aniquilada e a segunda como se fosse uma nova criação, encontramos-nos de certo modo perdidos [...]” (T 1.4.2§24). O filósofo reconhece, portanto, que a ruptura entre as percepções coloca um obstáculo incontornável à atribuição de identidade. Diante da incapacidade de resolver satisfatoriamente essa dificuldade, o próprio filósofo admite encontrar-se num impasse — revelando que a descontinuidade das percepções configura, em última análise, um dilema central em sua filosofia.

§277. A visão de identidade que Hume constata não existir é uma noção de simplicidade e identidade perfeitas, bem como uma imobilidade garantidora de identidade. Isto, seja na identidade dos objetos ou na identidade pessoal, para Hume, não é verificável e, ao que sua filosofia indica, é inexistente. Tendo em vista que Hume reflete sobre uma noção invariável de identidade, Bergson concordaria com isso. Porém, o reforço aqui não se faz contraproducente ao afirmar que a concepção de descontinuidade que suscita um mecanismo associativo é ancorada na espacialização das ideias e em uma relação de “exterioridade recíproca” entre elas. Partindo daí para a noção de identidade pessoal, Bergson diria que é impossível reconstruir o móvel a partir do descontínuo. Porém, a visão de identidade de Bergson não é de uma imobilidade garantidora de identidade, mas do que pode ser interpretado como uma espécie de substancialidade móvel. Sendo assim, é tanto vertical quanto horizontalmente uma continuidade — embora essa seja uma imagem espacializante. A continuidade não é apenas uma característica da consciência aos moldes idealistas — como um fio que conecta as percepções ou como um efeito das relações associativas das ideias —, mas também da própria vida. É a própria continuidade como

144 Há uma perspectiva sobre a descontinuidade em Bergson a partir das necessidades naturais do corpo humano. Bergson trata desse assunto de maneira breve em *Matéria e Memória*, texto de 1896, trabalhando-o a partir do termo “educação dos sentidos”. Para mais informações, ver das páginas 48 à 62 e 105 à 108 de *Matéria e Memória* (2010). Nós nos dedicamos a esse tópico na seção 5.6, intitulada “‘Educação dos sentidos’ em Bergson”.

145 A escolha por esse termo diz respeito à nossa tendência em não notar a variação que, para Hume, é natural, embora ocorra por descontinuidade em nós.

duração que é uma característica da consciência e que se mostra no aspecto da novidade e do dinamismo da vida.

5.5 A “CONSCIÊNCIA-EGO” EM HUME

§278. Visto que Hume atua a partir de uma descontinuidade natural das percepções, vejamos uma crítica que enquadra Hume sob a noção de se deter em uma “consciência-ego” (*ego-consciousness*, no original). O termo não designa uma faculdade ontológica distinta, mas um modo específico de exercício da consciência na introspecção, caracterizado pela tendência de identificar-se com os conteúdos perceptivos que toma como objeto de análise. Além disso, essa noção levanta uma questão: uma consciência que se identifica com uma percepção torna-se inteiramente percepção, perdendo a visão do fluxo perceptivo? É para essa direção que a presente crítica aponta.

§279. O recorte dessa crítica diz respeito a uma atenção demasiada às impressões e ideias na mente humana. Tal atenção demasiada seria a causa do reconhecimento da singularidade das percepções e da atribuição da característica da descontinuidade a elas. Em Hume, o resultado deriva daí para um atomismo das ideias. A perspectiva que apontamos é a de que a atribuição da característica da descontinuidade às percepções é proveniente de uma consciência focada em seu alvo de *interesse*; portanto, uma “consciência-ego”. Essa noção vem da reflexão de que,

Para Hume, não há exceção à descontinuidade das percepções que compõem a consciência. Doravante, chamaremos a esta forma de consciência de ‘consciência-ego’, para distingui-la de possibilidades de consciência não reconhecidas por Hume¹⁴⁶ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470, tradução nossa).

§280. A reflexão elaborada por Appelbaum e Lorch (1978) visa a uma perspectiva de que Hume tenha recorrido às suas percepções particulares a partir de uma atitude introspectiva marcada pelo autointeresse cognitivo. Os intérpretes elaboram uma relação entre a perspectiva da “consciência-ego” de Hume e outras diferentes possibilidades de

146 No original: “There is no exception to the discontinuity of perceptions which comprises consciousness for Hume. We hereafter call this form of consciousness ‘ego-consciousness’, to distinguish it from possibilities of consciousness not acknowledged by Hume” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470).

consciência¹⁴⁷; aqui, restringimo-nos a apontar a “consciência-ego” como fruto do interesse pelas percepções particulares da mente e a observar as consequências desse fato.

§281. Em seções anteriores, ao discutirmos Bergson, observamos como o movimento do intelecto é apontado pelo filósofo francês como uma atividade de espacialização do real. Isto é, “É absolutamente certo que a consciência, que olha o interior da pessoa, percebe múltiplos estados psíquicos sucedendo uns aos outros” (PP, p. 261). Ao retornarmos a Hume, observamos novamente como o filósofo escocês valoriza isso que Bergson chamou de “espacialização do real”. Esse fato se percebe ao acompanhar a edificação da teoria de Hume e os seus princípios de associação de ideias, uma vez que tais princípios permeiam todo o *Tratado* (T Sinopse §35). Tal procedimento, ao transformar o vivido em objeto analisável, tende simultaneamente a justapor estados, fragmentar o fluxo e privilegiar relações externas entre percepções, características que serão centrais para o desenvolvimento da teoria humeana.

§282. Essa forma de investigação, dada inicialmente em Hume a partir de um movimento de introspecção — nos termos já citados de Hume “[...] quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu* [...]” (T 1.4.6§3), ou ainda, “Quando volto minha reflexão para *mim mesmo* [...]” (T Apêndice §23) —, é marcada por explicações filosóficas fornecidas pelo filósofo escocês. Para Hume, essas explicações são como descrições da real perspectiva dos aspectos interiores do que acontece no “teatro sem palco” da mente humana. Tais explicações são atribuições de características e estabelecimentos de princípios que devem reger e ordenar o que diz respeito ao mundo intelectual. Isto é, em parte, o emprego do método experimental de raciocínio elaborado por Hume. As descobertas anunciadas pelo filósofo ao longo da sua sistematização estruturam sua filosofia e servem de âncora para investigações posteriores.

§283. É comum a observação de que, na filosofia, esse procedimento de investigação interior é fundamental. Argumentamos aqui que esse movimento de autointeresse¹⁴⁸ não só se

147 Appelbaum e Lorch (1978) interpretam Hume a partir de uma noção de consciência do Budismo Tibetano, especialmente proveniente dos *Yogasûtras* de Patañjali’s: “Os princípios desenvolvidos incorporam a nossa compreensão da ciência da concentração do yoga, tal como foi claramente enunciada pela primeira vez nos *Yogasûtras* de Patañjali’s e mais tarde elaborada no yoga Tântrico Tibetano, particularmente na escola Karyuypta do Budismo Tibetano” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 469, tradução nossa). No original: “The principles developed embody our understanding of the yoga science of concentration as first clearly stated in Patañjali’s *Yogasûtras* and later elaborated in Tantric Tibetan yoga, particularly in the Karyuypta school of Tibetan Buddhism” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 469). Sobre a relação de Hume com as ideias filosóficas do budismo, ver *Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network*, de Alison Gopnik (2009). Ver também Jacobson (1966).

148 O termo “autointeresse” se refere a um interesse pelos “objetos” encontrados em uma investigação em introspecção. A sugestão é a de que, quando Hume o faz e nunca se percebe sem nenhuma percepção, os objetos de interesse passam a ser as percepções particulares, justamente porque são o que se encontra nesse

coaduna com a própria argumentação de Hume quanto a influência das paixões de *orgulho* e *humildade* para o fortalecimento daquela identidade pessoal produzida pela imaginação (T 1.4.6§19; T 2.1.3§2), como é também um movimento caracterizado por uma “consciência-ego”. Observa-se igualmente que “Os filósofos levam essa capacidade ordinária de focar nas percepções a um extremo. Eles buscam transformar todas as suas percepções em objetos de consciência, inclusive aquelas que estão ocorrendo no momento presente”¹⁴⁹ (Ainslie, 2008, p. 146, tradução nossa). O ato de torná-las objetos de consciência aprofunda a reorganização analítica da experiência, convertendo os estados vividos em unidades relacionáveis e passíveis de sistematização conceitual — processo que, nos termos bergsonianos, corresponde à espacialização do real.

§284. Dessa maneira, a investigação acompanhada pelo autointeresse resulta em um movimento onde a “Consciência-ego [...] nutre a crença na identidade, tanto em relação às coisas externas quanto em relação a si mesma. Essa crença é o efeito da mudança gradual” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470, tradução nossa). Com efeito, “Como a sequência de percepções tende a ser gradual”, e a tendência da imaginação é a de deslizar entre as percepções pelos princípios de associação de ideias, principalmente *causalidade* e *semelhança*, “a consciência, ao não notar a mudança de cada percepção individual para a próxima, atribui a sucessão de percepções realmente discretas e independentemente existentes a um único objeto, que então projeta para um mundo externo” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470, tradução nossa). A explicação desse fato é, para Hume, decisiva para a argumentação do tema da identidade pessoal; afinal “A transformação gradual da percepção, da mesma forma, gera a crença, alimentada pela consciência, na identidade pessoal”¹⁵⁰ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470, tradução nossa).

§285. Do ponto de vista fenomenológico, descontinuidade e continuidade implicam uma à outra. É preciso que uma experiência de continuidade perceba a descontinuidade das percepções, do contrário, teríamos de assumir inúmeras consciências descontínuas

âmbito da mente humana. A noção de “interesse” justifica-se pela teorização do filósofo que sistematiza e caracteriza tanto as percepções em si, quanto a dinâmica de associação entre essas percepções. Essa é, portanto a relação entre o termo “autointeresse” e uma investigação em introspecção.

149 No original: “Philosophers take this ordinary capacity to focus on perceptions to an extreme. They aim to make all of their perceptions into objects of awareness, even their occurrent ones” (Ainslie, 2008, p. 145).

150 O presente parágrafo está construído considerando inserções nossas em meio a passagem do texto dos intérpretes. Para que o(a) leitor(a) possa igualmente ler o trecho dos autores na íntegra, deixamos aqui a passagem completa e no original: “Ego-consciousness, however, entertains the belief in identity, both regarding external things and regarding itself. This belief is the effect of graduated change. Because the sequence of perceptions tends to be gradual, consciousness, failing to note the change from each single perception to the next, attributes the succession of actually discrete and independently existing perceptions to a single object which it then projects into an external world. Graduated transformation of perception similarly engenders the belief, entertained by consciousness, in personal identity” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470).

relacionadas de algum modo. Para Hume, é uma identidade ficcional que percebe o feixe, portanto, que percebe a descontinuidade. Mas a continuidade, para Hume, como vimos, só existe por uma continuidade que é associativa e regida pela imaginação. É a imaginação produzindo a ficção de um sujeito que percebe o mundo intelectual e que atua na investigação introspectiva. Desse ponto de vista, seria a imaginação a responsável por toda a sistematização das percepções e relações de ideias. Porém, que segurança temos de que toda essa sistematização não é uma ficção produzida pela imaginação¹⁵¹?

§286. É claro que, para Hume, não se trata de uma ficção; pelo contrário, esse é um âmbito seguro para ancorar o seu empirismo. Porém, a questão permanece como uma dificuldade para o filósofo escocês, afinal, ele reconhece a “[...] realidade da descontinuidade. Ele, portanto, se encontra em um dilema existencial, que ele sente não poder ser resolvido por nenhum esforço de consciência”¹⁵² (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 471, tradução nossa). A descontinuidade é uma descoberta para Hume, ela o acompanha durante todas as etapas da investigação e por inúmeras vezes ele recorda o(a) leitor(a) desse fato para demonstrar como se dá uma experiência de continuidade associativa para a consciência individual. As descobertas de Hume sempre são averiguadas junto da descontinuidade e da possibilidade de continuidade pela associação. Porém, o problema da identidade pessoal, nesse quesito, encontra-se em um cerco dramático para Hume (T 1.4.7; T Apêndice §18). Assim, observa-se que:

[...] as conclusões que ele tira não são legitimadas pela sua descoberta da descontinuidade, pois esta descoberta em si mesma implica uma certa continuidade de consciência. Para ver isso, reconsideremos o fato de que é intrínseco à percepção surgir e perecer. O reconhecimento da existência limitada e distinta de cada percepção deve então ser contido numa consciência que se mantém ao longo de várias percepções¹⁵³ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 471, tradução nossa).

§287. Dessa perspectiva, a experiência de constatar a descontinuidade só poderia existir para uma consciência intrínseca à continuidade. E, para Hume, a descontinuidade existe; afinal, “[...] Hume supôs claramente que uma inspeção cuidadosa do conteúdo da mente

151 No capítulo 2, seção 2.3, intitulada “A insuficiência da concepção associacionista do *eu*”, tratamos de uma crítica elaborada por Fodor (2003) a esse respeito. Em síntese, Fodor (2003) aponta, especialmente na página 119, que, ao responsabilizar a imaginação a partir da insuficiência da hipótese associacionista, Hume teria colocado sua teoria em risco e isso viria a lhe custar o seu empirismo.

152 No original: “[...] recognizes the reality of discontinuity. He therefore finds himself in an existential dilemma, which he feels cannot be resolved by any effort of consciousness” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 471).

153 No original: “[...] the conclusions he draws are not legitimated by his discovery of discontinuity, for this discovery in itself implies a certain continuity of consciousness. To see this, let us reconsider the fact that it is intrinsic to perception to arise and perish. Recognition of the limited and distinct existence of each perception must then be contained in a consciousness which maintains itself throughout several perceptions” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 471).

estabeleceria esse fato”¹⁵⁴ (Pike, 1967, p. 164, tradução nossa). Portanto, se uma experiência de continuidade é proveniente da passagem atuante da imaginação, através dos princípios de associação atuando sobre percepções descontínuas, o *eu* que investiga possui quais características? Segundo a argumentação humeana, trata-se de um *eu* fictício produzido pela imaginação justamente no ato da passagem sutil que esta efetiva entre perceptos descontínuos. Visto desta maneira, não é difícil notar os motivos que levaram Hume a sentir-se perdido quando ao tema da identidade pessoal.

§288. Vejamos, a sucessão de percepções não pode ser percebida como sucessão por uma consciência descontínua. Uma consciência descontínua que observa que as percepções são descontínuas, ao se afastar de uma percepção em particular através da imaginação e dos princípios de associação, é conduzida à continuidade que gera a identidade. Segundo Hume, essa identidade seria indicativa de uma noção fictícia de *eu* como uma continuidade que a percebe. Desse modo, o filósofo escocês encontra-se restrito a um movimento circular: da descontinuidade à continuidade e de volta à descontinuidade. Continuidade essa necessária para a percepção da descontinuidade.

A continuidade da consciência persiste na medida em que a consciência permanece testemunha de sua própria descontinuidade. Como esse fato permanece opaco para Hume, ele se afasta de sua exploração dos processos mentais, sinalizando colapso¹⁵⁵ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 472, tradução nossa).

§289. Para Appelbaum e Lorch (1978), a sinalização de colapso indicada pode ser comparada com as atitudes céticas do filósofo escocês sobre as leis do pensamento associativo. Sobre isso, pode-se observar no *Tratado* a seguinte passagem:

Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a esse ponto (T Apêndice §28).

§290. Do ponto de vista metodológico, é interessante observarmos que a indicação de Appelbaum e Lorch (1978) é de uma possível atitude cética de Hume frente as suas dificuldades com a questão da continuidade. E o filósofo está afirmando que não vê como explicar “[...] os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência” (T Apêndice §28). Ora, para satisfazer uma visão partida pela

¹⁵⁴ No original: “[...] Hume clearly supposed that careful inspection of the contents of mind will establish this fact” (Pike, 1967, p. 164).

¹⁵⁵ No original: “Continuity of consciousness persists to the extent that consciousness remains a witness to its own discontinuity. Since this fact remains opaque to Hume, he turns away from his exploration of mental processes, signaling collapse” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 472).

descontinuidade, que, por consequência, gera uma noção de sucessividade nas percepções, Hume vê-se obrigado a explicar a união da sucessão. Não se trata exatamente de explicar que há unidade na mente humana — pois, para Hume, não há —, mas sim de satisfazer a descontinuidade com princípios de união que possam gerar mais do que uma continuidade apenas associativa. Isso mostra que, mesmo ao observar os perceptos descontínuos, Hume possivelmente notou que uma consciência contínua persiste durante a suspensão e observação das percepções distinguíveis e separáveis. Além disso, provavelmente imaginou que a explicação da natureza humana não poderia ser completa sem a noção de uma consciência contínua ou unificada. Constatar esse fato pode ter sido o motivo da postura cética declarada no início dos comentários do “Apêndice” (§18) sobre a identidade pessoal, que Hume chama de “[...] uma boa razão *geral* para o ceticismo [...]”.

§291. Mas seu equívoco pode residir nas condições iniciais do processo de investigação. O experimento em introspecção, quando conduzido por uma consciência interessada nos seus achados, pode ter gerado consequências imprevisíveis com as quais Hume precisou lidar ao longo do *Tratado*.

A falha surge assim que a consciência do ego se identifica com cada percepção individual. Na identificação, a consciência é totalmente absorvida pela impressão imediata fornecida pelo campo da percepção. Ela não é nada além da própria impressão. Novamente, o envolvimento total em campos em constante mudança explica por que não existe base para o sentido de um “eu” duradouro. Também explica por que a consciência do ego, imersa em cada percepção, deixa de notar a mudança constante nas percepções e, portanto, pode manter uma ficção de um “eu”¹⁵⁶ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 472, tradução nossa).

§292. Trata-se de um equívoco causado por um movimento de interesse da consciência nas próprias percepções particulares. A caracterização dos perceptos descontínuos e a ênfase humeana nesse aspecto mostra o envolvimento total da consciência em percepções em constante mudança. O movimento das percepções declarado por Hume limita-se, portanto, a uma noção de um fluxo que carrega consigo as características já anunciadas pelo filósofo. Além disso, Hume provavelmente percebeu essa limitação, o que se torna claro ao observarmos a declaração de suas dificuldades quanto ao tema da identidade pessoal e sua renúncia que se dirige ao ceticismo.

156 No original: “The failure arises as soon as ego-consciousness identifies itself with each individual perception. In identification, consciousness is completely caught up in the immediate impression given by the field of perception. It is nothing other than the impression. Again, total involvement in ever-changing fields explains why no ground exists for the sense of an enduring ‘I’. It also explains why ego-consciousness, eimeriose in each perception, fails to note the constant change in perceptions, and therefore can maintain a fiction of an ‘I’” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 472).

§293. Do presente ponto de vista, ao caracterizar as percepções como descontínuas, Hume o faz por uma consciência particularmente interessada e identificada — em outras palavras, um sujeito interessado nas percepções que encontra em uma investigação de introspecção —: uma “consciência-ego”. O ato de identificação da consciência com a percepção torna-a inteiramente percepção, fazendo-a perder a visão plena do fluxo. Nesse sentido, a tentativa de interpretar as percepções não só exerce uma força contrária à sua natureza fluida como aumenta a bagagem conceitual associada, obscurecendo a sua natureza real. Assim, o fluxo perceptivo natural se torna um agregado sobrecarregado de interpretações relativas às características das percepções enunciadas pelo observador. O ato perceptivo passa a ser permeado por elementos que não lhe são intrínsecos, mas que sobrepõe o puro perceber pelo perceber de determinadas características. Ora, a percepção, tendo “A sua integridade violada, já não pode mais ser considerada como apresentando um relato confiável da realidade que pretende anunciar”¹⁵⁷ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 475, tradução nossa).

§294. Tornar cada percepção singular em si é substancializar um número irreversível de elementos, movimento contrário ao de negar a existência de uma impressão que corresponda à noção de substância (T 1.1.6; T 1.4.3; T 1.4.5). Além disso, a identificação da consciência com a percepção permeia o ato perceptivo de noções artificiais ao fluxo natural. Perde-se a continuidade em favor de uma descontinuidade atribuída, imperceptivelmente gerada pelo interesse da consciência em identificar percepções particulares e reforçada por paixões em conjunção com a ação de caracterizá-las.

§295. Se o ato de perceber encontra-se nebuloso, a afirmação de que se deve notar a presença de uma noção de *eu* em impressões correspondentes para atestar a sua existência é, por si só, a demonstração de uma tensão metodológica interna. Hume é contra a noção de substância e simplicidade do *eu*, mas as percepções singulares possuem essas características em si mesmas. Assim, Hume não poderia afirmar uma correspondência desse tipo, pois seria contraproducente com a sua teoria. Além disso, como garantir a segurança da verificação das noções da mente em impressões já carregadas de características previamente estabelecidas? Um ato desse tipo serviria para sustentar os próprios interesses da “consciência-ego” que gerou a identidade a partir da sua identificação com as percepções particulares.

§296. Dessa perspectiva, a “consciência-ego” não apenas se identificou com percepções particulares e atribuiu-lhes características, causando nebulosidade ao ato perceptivo, como

157 No original: “Its integrity violated, it can no longer be regarded as presenting a reliable account of the reality it purports to announce” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 475).

também gerou a identidade pessoal por consequência. Afinal, caracterizar percepções foi o ato primordial da investigação humeana. Não significa que as descobertas de Hume seriam inevitáveis a partir daí: cabe ao filósofo o mérito pela novidade e originalidade de todo o curso da investigação elaborada. Porém, quanto ao tema a que nos propomos analisar, o da identidade pessoal, tal ato primordial pode ter limitado o desenvolvimento ulterior da investigação, causando-lhe desconforto e suscitando sua postura cética quanto ao assunto.

§297. Do ponto de vista do *eu* como constituído das percepções que ocorrem na mente, vê-se como a mobilidade do fluxo relacionado pela imaginação proporcionaria uma ficção detida em puro movimento perceptivo; afinal, as percepções da mente ocorrem em um fluxo ininterrupto e em um movimento contínuo (T 1.4.6§4). Cabe notarmos que, desse ponto de vista — ou seja, se todas as percepções da mente são como “[...] uma república ou comunidade [...]” (T 1.4.6§19) que constitui o *eu* —, a identidade pessoal não apenas é uma ficção movente, como também é constituída até mesmo das percepções do outro (Biro, 1976), quando esse outro provém de uma impressão presente ou de um processo de reflexão¹⁵⁸.

§298. É sabido que Hume aponta serem as percepções da memória as grandes responsáveis por, em conjunção com as impressões presentes, revelarem suas relações de causalidade e, igualmente, revelarem que as ideias provêm de impressões precedentes, não o contrário (T 1.1.1§8). Nesse sentido, a conjunção das memórias com as impressões que lhes solicitam revela que “Apenas a *causalidade* produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação” (T 1.3.2§2). Afinal, é essa *causalidade* que, sob a ação da imaginação, estabelece as relações entre o âmbito da memória resgatada pelas impressões e estas últimas em si. Assim, a *causalidade* produz essa conexão por meio dos laços de conjunção da memória com as impressões. É a partir dessa relação — ou após ela ocorrer — que as outras relações se tornam necessárias. Entretanto, observa-se que, enquanto a *causalidade* produz tal relação, “[...] a memória não tanto *produz*, mas *revela* a identidade pessoal [...]” (T 1.4.6§20). Dessa maneira, é pelos laços de *causalidade* das ideias da memória com as percepções de impressão que a ação da imaginação produz a noção de identidade pessoal. Além disso, “[...] quando, pela observação e experiência, descobrimos que essa sua relação é invariável”, diz Hume, “sempre concluímos haver alguma causa secreta que os separa ou une” (T 1.3.2§2).

158 Observamos aqui que, a percepção do próprio corpo possui maior constância e invariabilidade do que as demais. Faremos observações a esse respeito, mesmo em Hume, na seção 5.6, intitulada “‘Educação dos sentidos’ em Bergson”.

§299. Ressaltamos os pontos acima para observar que, para Hume, “O mesmo raciocínio aplica-se à *identidade*” (T 1.3.2§2). Mas o filósofo reitera a questão da descontinuidade precisamente ao dizer que:

Apesar da descontinuidade da percepção, atribuímos a ele uma identidade sempre que concluímos que, caso o tivéssemos mantido constantemente ao alcance de nosso olhar ou sob nossa mão, ele teria transmitido uma percepção invariável e ininterrupta. Mas tal conclusão, que ultrapassa as impressões de nossos sentidos, só pode estar fundada na conexão de *causa e efeito* (T 1.3.2§2).

§300. Portanto, podemos observar tanto que todo o esquematismo da ação da imaginação pelos princípios de associação produz a noção de identidade pessoal, quanto que todo esse procedimento é dependente de um princípio fundamental. Como diz Hume, “Apesar da descontinuidade [...]” (T 1.3.2§2), ou seja, apesar dessa “pedra de toque” chamada descontinuidade, ainda assim somos propensos a atribuir identidade. A sustentação que o princípio de descontinuidade das percepções fornece para a teoria de Hume é tanta, que em momento algum ele sente a necessidade de explicá-la¹⁵⁹ (Appelbaum; Lorch, 1978).

§301. Sob uma perspectiva interpretativa, a descontinuidade originada do ato de uma consciência interessada nas percepções que lhe acometem — como viemos tratando ao lado de Appelbaum e Lorch (1978), uma “consciência-ego” — teria sido o equívoco primordial da teoria humeana. O ato de identificação da consciência com as percepções particulares obscurece o ato perceptivo em favor da atribuição da característica central da sua teoria: a descontinuidade das percepções. Sob esse efeito, tanto o fluxo real das percepções foi perdido, quanto emergiu a necessidade de “remontar” o fluxo, isto é, a continuidade. Assim, o que a não-identificação de uma consciência que percebe com as suas percepções particulares poderia gerar?

A não identificação liberta o indivíduo do controle do fluxo da percepção, através do desenvolvimento de uma consciência transcendente. Esta consciência não é uma coisa, pois não tem conteúdo determinado, mas tem continuidade em virtude de ser capaz de supervisionar o fluxo da percepção¹⁶⁰ (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 478, tradução nossa).

§302. É sobre essa continuidade que devemos tratar. Uma continuidade que não é gerada, mas que é necessária até mesmo para a constatação da descontinuidade. Em síntese, a análise da “consciência-ego” em Hume revela que a descontinuidade das percepções pode

¹⁵⁹ Essa observação é detalhada com mais atenção na seção 5.4, intitulada “O dilema da descontinuidade em Hume”.

¹⁶⁰ No original: “Nonidentification frees one from control by the flow of perception, through the development of a transcendent consciousness. This consciousness is not a thing, since it has no determinate content, but it has continuity by virtue of being able to oversee the flux of perception” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 478).

ser compreendida como consequência de uma introspecção conduzida por uma consciência identificada com seus próprios conteúdos. Tal identificação teria produzido percepções fragmentadas da experiência, nas quais o fluxo natural é substituído por um mosaico de impressões isoladas, justapostas e associáveis. O resultado é um sujeito constituído unicamente dos fluxos perceptivos: perceptos descontínuos que se apresentam em fluxo contínuo. Posteriormente à associação, esses perceptos geram uma continuidade fictícia que conduz à noção de identidade fixa, instaurando um ciclo entre descontinuidade — em continuidade de fluxo — e continuidade fictícia.

§303. Essa leitura, ao lado de Appelbaum e Lorch (1978) e à luz de Bergson, esclarece o problema da descontinuidade, o de uma consciência que, ao se voltar sobre si mesma, dissolve o próprio campo de continuidade que possibilita a experiência. Nesse ponto, abre-se o espaço para uma investigação ulterior sobre a possibilidade de uma consciência não identificada, isto é, de uma continuidade que, em vez de ser construída, seja condição originária da experiência e fundamento da possibilidade de sua inteligibilidade — tema que encontrará em Bergson uma resposta distinta e decisiva. Afinal, reiteramos que, em Bergson, a continuidade da duração não é de perceptos em um fluxo de continuidade. Entretanto, há uma visão sobre o fluxo perceptivo e sobre a relação entre a descontinuidade e a continuidade perceptivas em Bergson: trata-se da “educação dos sentidos”.

5.6 “EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS” EM BERGSON

§304. A discussão precedente permitiu explicitar os limites da análise associacionista da descontinuidade perceptiva. Torna-se possível, agora, examinar como Bergson propõe uma resposta ao problema da descontinuidade ao deslocar sua origem das percepções para as condições corporais e práticas da experiência, especialmente por meio do conceito de “educação dos sentidos”. Anteriormente¹⁶¹, neste texto, dissemos que a duração em Bergson é destituída de elementos. A noção de elementos ou estados designa momentos analíticos que não possuem, intrinsecamente, caráter de duração. Quando Hume descreve o fluxo e o movimento das percepções, está, de fato, retratando um fluxo ininterrupto de perceptos descontínuos, uma continuidade de descontinuidade. Sendo esse fluxo constituído de percepções, ele também se apresenta como fluxo de elementos ou estados. Nesse sentido, há uma perspectiva em Bergson que responda à descontinuidade perceptiva? Resta

161 Mais especificamente, na seção 5.1, intitulada “Uma breve conjectura”.

investigar se, em Bergson, a observação fenomênica da descontinuidade das percepções implica a continuidade da associação, ou se assume outra função teórica.

§305. Em *Matéria e Memória* (1896), obra que se seguiu ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), Bergson retrata, de maneira relativamente esparsa, um conceito que denomina “educação dos sentidos” (*l'éducation des sens*¹⁶², no original). O tema aparece poucas vezes em *Matéria e Memória* (MM, p. 48, 49, 61, 62 e 105), embora possua uma definição clara que pode ser interpretada como uma resposta à descontinuidade perceptiva. Afinal, os tipos de afecções “[...] da percepção, são descontínuos, separados por intervalos que a educação preenche” (MM, p. 61). Desse modo, uma abordagem conjunta a esse respeito revela semelhanças e possíveis retomadas conceituais em favor de uma abordagem que depende menos de relações associativas e vincula-se mais diretamente às necessidades naturais do corpo e da cognição.

§306. Como vimos, há, em Bergson, uma crítica a respeito do associacionismo. A noção de “educação dos sentidos” responde a uma dificuldade análoga àquela tratada pela associação na hipótese de Hume¹⁶³. Porém, a sistematização da “educação dos sentidos” em nada se relaciona com um associacionismo nos moldes de Hume; pelo contrário, passa por uma crítica direta à hipótese associacionista¹⁶⁴. Para Bergson, a “educação dos sentidos” é uma

162 Na edição crítica (*l'édition critique*, no original) de *Matéria e Memória* (*Matière et mémoire* [2012], no original), após o *Resumo e Conclusão* (*Résumé et Conclusion*, no original), há o “III. Quadro analítico de *Matéria e Memória*” (*III. Table analytique de Matière et mémoire*, no original), no qual são retratadas as “[...] principais articulações da obra [...]” (Bergson, 2012, p. 2) (*les articulations principales de l'ouvrage*, no original). Nela, no Capítulo I, Item V, intitulado “Crítica da tese oposta de uma projeção externa de sensações inextensivas (três fatos mal interpretados) [47–67]” (*Critique de la thèse adverse d'une projection extérieure de sensations inextensives [trois faits mal interprétés] [47–67]*, no original), a primeira principal articulação apontada intitula-se “a) [47–50] educação dos sentidos” (Bergson, 2012, p. 434) (*[47–50] l'éducation des sens*, no original). As páginas 47–50 indicadas na edição crítica referem-se, na edição em português utilizada neste trabalho, às páginas 47–51, apenas uma página a mais para a edição da Martins Fontes (2010b); edição essa em que está ausente o “Quadro analítico de *Matéria e Memória*”.

163 Em Hume, a descontinuidade é das impressões dos sentidos, portanto, efetivada pelo corpo. Porém, ele atribui essa interrupção às percepções em si. O filósofo escocês considera a interrupção como natural e, como vimos, não desprende esforços para explicá-la. Bergson, por outro lado, vê os motivos pelos quais o corpo efetiva a descontinuidade: as diferentes vias dos sentidos humanos. Hume apenas não efetiva esse raciocínio para concluir que esse é o motivo da interrupção perceptiva. Bergson o faz, pois diferentemente de Hume, que se mantém cético quanto a origem material das impressões que afetam o corpo, Bergson estende sua metafísica da duração à matéria. A resolutiva bergsoniana é a do desenvolvimento de uma corporeidade que estrutura cognitivamente a continuidade da percepção.

164 Em Bergson, para citar apenas algumas dessas passagens, ver, por exemplo: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2018, p. 126–127); *Matéria e Memória* (2010b, p. 157); *A evolução criadora* (2010a, p. 17–18); *O pensamento e o movente* (2006, p. 6); igualmente, para uma perspectiva reconciliadora do papel da associação, ver Prado Júnior (1988, p. 31–32). Sobre uma relação entre o associacionismo de Hume e o princípio de descontinuidade, citamos Pitson (2005, p. 155, tradução nossa): “[...] Hume tem que apelar para certos tipos de relação associativa entre nossas impressões — aquelas de causalidade e semelhança — para explicar como podemos tratá-las como se fossem algo diferente de descontínuas”. Do mesmo modo, para uma crítica ao associacionismo, ver o verbete “Associationist Theories of Thought”, presente em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigido por Mandelbaum (2022). No original: “[...] Hume has to appeal to certain kinds of associative relation among our impressions — those of causation and resemblance — in order to explain how we can treat them as though they were other than discontinuous”

perspectiva de cognição e corporeidade. Trata-se, entretanto, de dois âmbitos de uma mesma noção: a constituição da cognição. Bergson demonstra como o papel do corpo no mundo é formador de conexões entre percepções descontínuas e o todo do objeto. Em síntese, para Bergson, o corpo é também uma imagem para nós. O papel dessa imagem é facilitador da constituição da cognição por sua centralidade e interação com o mundo. Hume atribui a descontinuidade à própria natureza das percepções; já Bergson, às diferentes vias dos sentidos do corpo.

§307. Bergson foi um ávido leitor das pesquisas de sua época sobre psicologia¹⁶⁵, o que o fez afirmar, por exemplo, que “Os psicólogos que estudaram a infância sabem bem que nossa representação começa sendo impessoal” (MM, p. 46), e que não demora até que elas se tornem as *nossas* representações. O centro disso é, para Bergson, o corpo humano. Trata-se de afirmar que, gradualmente, reconhecemos que nosso corpo é, de fato, *nosso* corpo. Esse reconhecimento decorre da permanência da representação dessa imagem em relação ao restante das representações, que variam com frequência. A persistência da imagem do corpo revela sua importância para nós: “Devo portanto fazer dela um centro, ao qual relacionarei todas as outras imagens” (MM, p. 46). A elaboração de “interior” e “exterior” é, em um primeiro momento, a distinção da imagem do *nosso* corpo que permanece em relação a dos outros corpos que variam. Entre o *nosso* corpo e todos os outros, há um trabalho progressivo em notá-lo como uma imagem central às nossas representações pessoais.

§308. Uma “educação dos sentidos” não intenciona conciliar as percepções com os objetos exteriores. Bergson aponta que, sobre esse ponto, houve muitas contradições e dificuldades enfrentadas pelos teóricos (MM, p. 47). Além disso, cabe ponderarmos a seguinte observação: “[...] na verdade eu me coloco de saída no mundo material em geral, para progressivamente limitar este centro de ação que se chamará meu corpo e distingui-lo assim de todos os outros [...]” (MM, p. 47). Sob essa perspectiva, Bergson não possui

(Pitson, 2005, p. 155).

¹⁶⁵ Bergson foi nomeado, em 1913, como presidente da Sociedade de Pesquisa Psíquica (*Society for Psychological Research*, no original), a qual o convidou para ministrar uma conferência em 28 de maio daquele ano, em Londres. Bergson (EE, p. 61–83) intitulou a conferência de “‘Fantasma de vivos’ e ‘Pesquisa psíquica’” (“*Fantômes de vivants*” et “*Recherche psychique*”, no original) e iniciou a conferência com o seguinte dizer: “Inicialmente permitam-me dizer-lhes quanto sou grato pela honra que os senhores me fizeram ao convidar-me para a presidência de sua Sociedade. É uma honra que infelizmente não mereço. Conheço apenas por leituras os fenômenos de que a Sociedade se ocupa; eu mesmo nada vi, nada observei. Como então os senhores puderam fazer-me sucessor dos homens eminentes que, um após outro, sentaram neste lugar e eram, todos eles, dedicados aos mesmos estudos que os senhores? [...] admiro a coragem de que precisaram, sobretudo nos primeiros anos, para lutar contra as prevenções de boa parte do público e para enfrentar a zombaria, que assusta os mais valentes. É por isso que estou orgulhoso, mais orgulhoso do que saberia dizer, por ter sido eleito presidente da Sociedade de Pesquisa Psíquica” (EE, p. 61–62; Fant. Vivos / Pesq. Psíqu.). Para a versão original, ver *L'énergie spirituelle: l'édition critique* (2009, p. 61–84).

preocupações de ordenar uma descontinuidade que seria natural das percepções em um âmbito próprio — a mente em uma relação associativa de ideias organizadas pela imaginação, no caso de Hume — para então conciliá-las de algum modo com o mundo externo. As percepções do mundo — as “imagens em geral” (MM, p. 46, 273 e 274), como Bergson denomina — nos atingem por nossos diferentes sentidos. Nesse percurso, elas não reconstituem instantaneamente o todo do objeto em minha representação.

§309. As percepções têm origem no todo do objeto — já dado como continuidade (Worms, 2010) —; porém, como os sentidos as captam por diferentes vias através do corpo, o corpo as descontinua¹⁶⁶. A reunião de todas essas informações na cognição não ocorre instantaneamente. Bergson afirma que sua intenção é a de dissipar “[...] a confusão metafísica da extensão indivisa e do espaço homogêneo”, bem como “a confusão psicológica da ‘percepção pura’ e da memória” (MM, p. 48), iniciando por apontar que essas ilusões estão conectadas com fatos. A “educação dos sentidos” trata de coordenar a descontinuidade, que é uma necessidade dos sentidos humanos. É por esse motivo que “O primeiro desses fatos”, diz Bergson,

[...] é que nossos sentidos têm necessidade de educação. Nem a visão nem o tato chegam imediatamente a localizar suas impressões. Uma série de aproximações e induções é necessária, através das quais coordenamos pouco a pouco nossas impressões umas às outras. Daí salta-se para a ideia de sensações inextensivas por essência, as quais, justapondo-se, constituiriam a extensão. Mas quem não percebe, na própria hipótese em que nos colocamos, que nossos sentidos terão igualmente necessidade de educação — não, certamente, para se conciliarem com as coisas, mas para se porem de acordo entre si? (MM, p. 48).

§310. Bergson dissipa a visão do idealista e do realista¹⁶⁷ com essa posição; afinal, o realista aloca as relações inteiramente no mundo material, enquanto ao idealista se sucede o oposto, ou seja, a noção do idealismo é a de dispor de sensações inextensivas capazes de todas as relações necessárias entre si. A partir disso, no caso do idealista, se alcançaria a ilusão, segundo Bergson, de saltar para a ideia de que tal conjunto de relações entre sensações inextensivas justapostas constituem a ideia de extensão; o que, para Bergson, é um equívoco. Como vimos anteriormente, Bergson tem em vista partir dos fatos (MM, p. 47), o que o leva a observar que nossos sentidos possuem a necessidade de educação, não para se

¹⁶⁶ Algumas sensações são reflexas, alcançam a medula e retornam pelo nervo ao músculo, estimulando, assim, um movimento. Outras, alcançam o sistema cerebral para então irem à medula e assim ao músculo, tendo passado por esse meio organizador que é o cérebro humano. Nesse ínterim, o cérebro conduz o estímulo recolhido ao órgão motor escolhido. O cérebro é, nesse sentido, um órgão dedicado à vida, mas à ação na vida, no mundo, “[...] um instrumento de seleção com relação ao movimento executado” (MM, p. 27). Daí a analogia bergsoniana da *central telefônica*: “O cérebro não deve portanto ser outra coisa, em nossa opinião, que não uma espécie de central telefônica: seu papel é ‘efetuar a comunicação’, ou fazê-la aguardar” (MM, p. 26).

¹⁶⁷ Ver nota 51 neste texto.

conciliarem com os objetos em si, mas sim “[...] para se porem de acordo entre si [...]” (MM, p. 48). Essa crítica ao idealismo prepara o terreno para compreender como, em Bergson, a percepção se organiza a partir do corpo, que reestabelece continuidade à cognição.

§311. Somos acometidos, por diferentes vias sensoriais, por diversas percepções que têm como via comum uma imagem menos variável, *nosso* corpo (Worms, 2010). A necessidade natural que Bergson aponta trata especificamente desses diferentes caminhos da sensação no corpo. No contato com os diferentes sentidos, instaura-se uma descontinuidade natural — derivada da continuidade própria da duração material — dada pelas diferentes vias dos sentidos que tem como caminho essa imagem central do corpo. O processo de “educação dos sentidos” é natural; porém, quando nossa atenção foca na descontinuidade, ela separa, divide e justapõe qualidades por um ato de pensamento. Esse é o procedimento interpretativo que, segundo a leitura aqui proposta, Hume efetiva. O filósofo descontinua as percepções — identificando nelas a característica de uma interrupção da continuidade — e atribui a descontinuidade às percepções em si. Hume, além disso, “[...] busca o significado das representações principalmente em seu conteúdo intrínseco e introspectivo, e não em seu uso”¹⁶⁸ (Garrett, 1997, p. 39, tradução nossa). Bergson pergunta-se: “[...] todas essas percepções de um corpo por meus diversos sentidos irão, ao se reunirem, dar a imagem completa desse corpo?”; sua conclusão é negativa: “Não, certamente, já que elas foram colhidas no conjunto. Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material” (MM, p. 48–49).

§312. Nesse sentido, Bergson observa que se o todo do objeto e das relações possíveis fosse reconstituído apenas pelo fim cognitivo comum que todas as percepções possuem — o cérebro —, estaríamos afirmando a visão do realista, para o qual todas as relações se apresentam à percepção. A constituição de tais relações entre as percepções do todo do objeto, descontinuadas pelas necessidades naturais do corpo, é elaboração exclusiva da ação do corpo. Assim, diferentes corpos correspondem de maneiras diversas aos diferentes objetos dos sentidos. Suas relações são constituídas na cognição pela relação de aprendizado do corpo com os objetos dos quais provêm tais sensações.

As percepções diversas do mesmo objeto que oferecem meus diversos sentidos não reconstituirão portanto, ao se reunirem, a imagem completa do objeto; permanecerão separadas uma das outras por intervalos que medem, de certo modo, muitos vazios em minhas necessidades: é para preencher tais intervalos que uma educação dos

168 No original: “[...] seeks the meaning of representations primarily in their intrinsic and introspectible content, rather in their use” (Garret, 1997, p. 39).

sentidos é necessária. Essa educação tem por finalidade harmonizar meus sentidos entre si, restabelecer entre seus dados uma continuidade que foi rompida pela própria descontinuidade das necessidades de meu corpo, enfim reconstruir aproximadamente a totalidade do objeto material. Assim se explicará, em nossa hipótese, a necessidade de uma educação dos sentidos (MM, p. 49).

§313. Desse ponto de vista, a descontinuidade perceptiva não é solucionada por uma simples soma das informações após a passagem pelos órgãos dos sentidos. A finalidade da “educação dos sentidos” é regular a experiência perceptiva por uma harmonização dos sentidos entre si, resolvendo o problema da fragmentação da percepção. Bergson aponta que, nesse processo, a continuidade é rompida pela “[...] descontinuidade das necessidades do meu corpo [...]” (MM, p. 49). Por assim dizer, é nesse ponto preciso que Hume assume a descontinuidade como natural. Porém, conforme argumentado anteriormente, a caracterização da descontinuidade como natural pode decorrer de uma orientação da consciência interessada na análise dos estados perceptivos isolados. Reverter a descontinuidade decorrente das necessidades naturais do corpo constitui outra via de restabelecimento da continuidade¹⁶⁹.

§314. A partir disso, a limitação da análise humeana pode residir em seu foco predominante na descontinuidade em prol da atividade da imaginação em relações associativas que reconstroem o fluxo (Appelbaum; Lorch, 1978). O sistematismo da hipótese associacionista resulta do procedimento de caracterizar as percepções como descontínuas e reconstruir o fluxo contínuo mediante relações de ideias. Bergson aponta que “Vemos claramente aqui o erro daqueles que fazem nascer a percepção do estímulo sensorial propriamente dito, e não de uma espécie de questão colocada à nossa atividade motora” (MM, p. 45). Ademais, “O erro constante do associacionismo é substituir essa continuidade do devir, que é a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos” (MM, p. 157).

§315. Worms (2005b, 1228–1233, tradução nossa) aponta “um esforço duplo” (*a double effort*, no original) de Bergson: (i) o primeiro metodológico, que consiste em revelar uma nova contradição entre pensamento e tempo; (ii) o segundo ontológico, que revela uma propriedade positiva e efetiva da unidade entre tempo e pensamento. Trata-se de uma crítica e de uma proposta de relação intuitiva com a própria duração. Em relação ao parágrafo anterior, pode-se observar o “esforço duplo” apontado por Worms ao notarmos

¹⁶⁹ Há continuidade de duração na matéria — essa que fornece as percepções que o corpo descontinua. A “educação dos sentidos” mostra que essa continuidade material é inerente às qualidades percebidas e, além disso, que o “problema” da descontinuidade só é um problema quando é considerado pela forma como operamos para a ação, pela forma como nos utilizamos das necessidades práticas da vida cotidiana; ou ainda, pela pausa que a atenção realiza no pensamento, fixando estados inertes de uma continuidade movente. Reestabelecendo essa continuidade, tal educação “[...] já não é relativa nem subjetiva [...]” (MM, p. 50).

que Hume descontinuou as percepções por um procedimento de pensamento, perdendo o foco da continuidade viva do devir do tempo. E é essa a direção para a qual o esforço metodológico de Bergson se orienta: precisamente em evidenciar o equívoco de tentar representar a continuidade do tempo por meio do pensamento que, ao fixar estados, rompe com o fluxo contínuo da duração.

§316. O desenvolvimento filosófico de Bergson “[...] não se trata de uma filosofia sistemática, que deriva conclusões fáceis de um ponto de partida simples”¹⁷⁰ (Worms, 2005b, p. 1229, tradução nossa). Hume, por exemplo, aproxima-se desse modelo ao analisar as percepções segundo sua distinção analítica. No entanto, de acordo com Bergson, ao fazê-lo, perde de vista a continuidade viva do devir temporal. É justamente contra essa limitação que o esforço metodológico de Bergson se volta: mostrar que o equívoco da comunhão entre o pensamento que fixa e a duração contínua é um erro metodológico. Portanto, o duplo esforço bergsoniano — metodológico e ontológico — se dá no reconhecimento da tensão entre descontinuidade e continuidade.

§317. No contexto desse problema, a correção metodológica é formulada por Bergson sob o conceito de “educação dos sentidos”. Bergson aponta que toda percepção se prolonga em movimento, seja virtual ou real. Este, ao interagir com o objeto da percepção, efetua uma ação que preenche os vazios deixados pelas necessidades corporais que antes produziram a descontinuidade perceptiva.

A educação dos sentidos consiste precisamente no conjunto das conexões estabelecidas entre a impressão sensorial e o movimento que a utiliza. À medida que a impressão se repete, a conexão se consolida. O mecanismo da operação não tem aliás nada de misterioso. *Nosso sistema nervoso é evidentemente disposto em vista da construção de aparelhos motores, ligados, por intermédio dos centros, a excitações sensíveis, e a descontinuidade dos elementos nervosos, a multiplicidade de suas ramificações terminais capazes certamente de se aproximarem de diversos modos, tornam ilimitado o número de conexões possíveis entre as impressões e os movimentos correspondentes* (MM, p. 105, grifo nosso).

§318. Os nervos do corpo conectam-se com os sistemas motores. O movimento natural do corpo “continua” — mediante o corpo como uma “imagem central” — as descontinuidades naturais efetivadas pelos sentidos¹⁷¹. O estímulo — a entrada da sensação, ou o *input* — pode ou não alcançar o cérebro. Há a possibilidade de um movimento reflexo, disposto pela

170 No original: “[...] this is not a systematic philosophy, which derives easy conclusions from a simple point of departure” (Worms, 2005b, p. 1229).

171 Na subseção 5.6.1 sobre Bergson, veremos que a percepção do próprio corpo como uma continuidade não só está em um relacionamento direto com o córtex motor primário, como também colabora para a sua maior excitabilidade, senso de “propriedade” (*ownership*, no original) e “agência” (*agency*, no original) (Matamala-Gomez *et al.*, 2025).

medula, ou de uma volta completa do estímulo desde a periferia ao movimento, passando pelo encéfalo¹⁷².

§319. Essa volta não é para buscar a representação, mas para “[...] atingir à *vontade* este ou aquele mecanismo motor da medula espinhal e *escolher* assim seu efeito” (MM, p. 26). A representação é “[...] sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato [...]” (MM, p. 33). Representar implica, portanto, virtualizar a continuidade do todo da percepção, imobilizar o movente pela sua superfície. Converter o estímulo sensorial em uma representação “[...] não é iluminar o objeto, mas ao contrário obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, destaca-se como um *quadro*” (MM, p. 33–34).

§320. A formação cognitiva passa pelo modo como o corpo percebe o mundo a partir dos sentidos que lhe servem de ferramentas. Da perspectiva de Bergson, a “educação dos sentidos” organiza a descontinuidade dos estímulos recebidos através da ação do corpo, via conexões nervosas; o intermediário desse processo é a medula¹⁷³, ou o cérebro humano. Entre os desdobramentos dessa noção, a descontinuidade, através da vida do corpo humano, converte-se em continuidade, ambas naturais a seu modo.

§321. A consolidação da conexão reduz a distância entre a ação e a percepção, mas não a anula. Igualmente, a totalidade do objeto da percepção é relativa às conexões de ação que estabelecemos com ele; assim, é “[...] ilimitado o número de conexões possíveis entre as impressões e os movimentos correspondentes” (MM, p. 105). Com efeito, é em *Matéria e Memória* (1896) que Bergson:

[...] utiliza a noção de “intuição” pela primeira vez para definir o contato imediato com a duração material, em contraste com a distância introduzida por nossa ação; acima de tudo, ele descobre novas funções da própria mente através do estudo da memória. “Pensar” aparece agora como um movimento *entre* “memória pura”, como o todo virtual de todas as nossas memórias, nosso passado ontológico, e “percepção”, direcionada pelos interesses de nosso corpo em um presente que implica uma síntese imediata do tempo¹⁷⁴ (Worms, 2005b, p. 1230, tradução nossa).

172 Ver notas 166 e 173 neste texto.

173 Como dissemos, algumas sensações são reflexas, preparadas pela medula. Outras “buscam” (não significa dizer que há intencionalidade na percepção que entra pelo corpo, apenas que o sistema nervoso filtra os estímulos que chegam ao encéfalo) no cérebro a “escolha” dos seus efeitos. Para uma visão dessas explicações em Bergson, ver o capítulo 1 de *Matéria e Memória*, intitulado “Da seleção das imagens para a representação. O papel do corpo” (MM, p. 11–81).

174 No original: “[...] uses the notion of ‘intuition’ here for the first time to define immediate contact with material duration, as against the distance introduced by our action; above all, he discovers new functions of the mind itself through the study of memory. ‘Thinking’ appears now as a movement *between* ‘pure memory’, as the virtual whole of all our memories, our ontological past, and ‘perception’, directed by the interests of our body in a present which itself implies an immediate synthesis of time” (Worms, 2005b, 1230).

§322. A esse respeito, é possível observar que há uma lacuna entre as duas etapas do “esforço duplo” bergsoniano, pois “A própria descontinuidade entre esses passos é reveladora [...]”¹⁷⁵ (Worms, 2005b, p. 1229, tradução nossa). Com isso, a “educação dos sentidos” é o tratamento do problema da descontinuidade perceptiva e situa-se nas proximidades do esforço metodológico elaborado por Bergson — o primeiro apontado por Worms. A resolução da descontinuidade das necessidades do corpo, convertida em uma continuidade que representa apenas uma fração das conexões possíveis entre os diversos percursos sensoriais, permanece uma noção parcial, em razão da diversidade dos corpos e de suas interações com o mundo. *A “educação dos sentidos” pode ser compreendida como mediação entre o plano ontológico da duração e o plano metodológico da intuição, operando no nível psicofisiológico da experiência.* Como aponta Worms (2005b), a tratativa da duração material ganha o auxílio da intuição como ferramenta de percepção sem a intermediação do pensamento. Tal esforço elaborado por Bergson reflete um movimento ontológico que abre as portas para *A evolução criadora* (1907).

§323. Percebemos intuitivamente a continuidade da duração material. A intuição é um procedimento posterior à “[...] longa camaradagem [...]” (PM, p. 233–234; Int. Metaf.) com as manifestações superficiais do mundo material, que são, enfim, a continuidade das conexões frequentes com os objetos da percepção, precisamente aquelas que, como dissemos, representam um recorte em conexões possíveis. Desse ponto de vista, essa continuidade em duração está orientada pelas ações do corpo no mundo. Poderíamos dizer, ainda que de modo reducionista, que ela está orientada por sua utilidade. Melhor seria reforçarmos uma observação simples: a de que os nervos do corpo conectam-se com os sistemas motores. Desse modo, *as descontinuidades efetivadas pelas necessidades do corpo são parte da condição natural de um organismo* e não uma propriedade das percepções inextensas em si, como quis Hume. Além disso, a continuidade não é “remontada”, mas elaborada em um recorte das inúmeras conexões possíveis que constituem os órgãos dos sentidos e suas conexões motoras. O que efetiva essa conexão e atualiza o objeto material em uma espécie de ato fenomenológico é a ação pela qual o corpo se direciona ao objeto que originou as percepções. Trata-se, portanto, de uma atualização de memória, uma vez que toda percepção se encontra impregnada de memória (MM, p. 175–176).

§324. A continuidade da duração pura não é uma continuidade de percepções. Tampouco é uma continuidade produzida pelo pensamento ou pela imaginação ao relacionar perceptos

175 No original: “The very discontinuity between those steps is telling [...]” (Worms, 2005b, p. 1229).

descontínuos. É uma continuidade heterogênea anterior ao ato intelectual de fixar estados. Do mesmo modo, é anterior à atribuição da descontinuidade e à percepção em si, efetivada por uma “consciência-ego”, como em Hume. É, enfim, perceptível em um movimento que, em filosofia, é metafísico (PM, p. 218; Int. Metaf.). Ou seja, um ato de intuição em um contato direto com a duração em si. A dificuldade em retratar esse movimento mora na natureza do ato intelectual que encadeia conceitos em prol do esclarecimento filosófico, ou ainda, poderíamos dizer, nas limitações da própria linguagem.

§325. Perceber implica um processo de descontinuação analítica das percepções; representar é recortar uma “[...] crosta exterior [...]”, uma “[...] película superficial” (MM, p. 33). Mas a descontinuidade não é natural às percepções, já que são as diferentes vias dos sentidos que as descontinuam. A atenção apenas intensifica o recorte representativo da continuidade perceptiva. A regulação da descontinuidade natural do corpo humano — isto é, a conversão da descontinuidade dos sentidos à experiência cognitiva de continuidade — é realizada pela ação do corpo em relação ao objeto da percepção. Essa relação estabelece a continuidade por meio do movimento que utiliza a impressão dos sentidos.

§326. Em síntese, Bergson mostra que a aparente descontinuidade das percepções, fruto das necessidades naturais do corpo, não se resolve por mera justaposição de impressões, mas por uma “educação dos sentidos” que harmoniza a percepção em continuidade experienciada. Assim, o corpo deixa de ser um receptor passivo para tornar-se agente ativo na construção da totalidade perceptiva, superando tanto o atomismo humeano quanto as ilusões idealistas e realistas¹⁷⁶. Nesse sentido, a “educação dos sentidos” não constitui apenas um modelo explicativo da percepção, mas revela uma estrutura fundamental da experiência, na qual corpo, ação e duração participam conjuntamente da constituição do real vivido.

§327. Como resultado dessa discussão, notamos haver uma relação possível entre Bergson e uma perspectiva científica atual. O alcance da “educação dos sentidos”, isto é, o papel ativo

¹⁷⁶ Bergson aponta, com isso, sua posição negativa frente à tradição (Prado Júnior, 1988). O aspecto positivo da filosofia bergsoniana é, certamente, o da duração como núcleo do seu desenvolvimento. Entretanto, a negatividade do bergsonismo é uma postura que edifica uma teoria da subjetividade que lhe é própria, uma vez que é também *genérica*. Longe de um sistematismo epistemológico geral sobre o modo como um sujeito conhece a realidade, ou entra em contato com ela. Bergson trata das qualidades e das dinâmicas da interioridade. De certo modo, significa dizer que Bergson está sugerindo, ao se posicionar diametralmente distante da tradição, que há uma realidade posta antes do surgimento do sujeito (Rodrigues, 2012). O núcleo que sua filosofia propõe é coletivo e substancial, por propor que a duração é um princípio comum para tudo e todos, revelando um monismo na sua teoria (Delattre, 1941). Mas a negatividade filosófica que mencionamos o posiciona como um pluralista (Monteiro, 2018); afinal, não se trata de uma teoria de epistemologia sistematicamente generalizada, mas de uma teoria das qualidades e da dinâmica interior, uma vez que a crítica ao espaço e à inteligência reforça esse fato. Esse aspecto da substancialidade da duração retorna para a nossa argumentação no capítulo 6, seção 6.2, intitulada “A substancialidade da duração em Bergson”.

da ação do corpo em relação às discontinuidades que ele efetua, sugere que uma perspectiva cognitivista possa contribuir verificando e aprofundando tal hipótese. Sem dispersar o foco desta pesquisa, a seguinte — e única — subseção trata brevemente dessa relação. Nela, as notas foram utilizadas para esclarecer a pesquisa em questão, o contexto de alguns dos conceitos utilizados e alguns termos importantes para as ciências da cognição. Nossa intenção é a de reforçar a relevância do papel da “educação dos sentidos” quando o tema é a discontinuidade e a continuidade perceptivas.

5.6.1 A “educação dos sentidos” por uma perspectiva cognitivista

§328. Embora Bergson desenvolva sua análise em um contexto filosófico anterior às neurociências contemporâneas, algumas investigações recentes permitem observar ressonâncias empíricas de sua hipótese. O tema da “educação dos sentidos”, por relacionar o papel ativo do corpo na reconstituição das discontinuidades perceptivas efetuadas pelas condições naturais das vias sensoriais, provoca-nos a recorrer às ciências da cognição. De modo breve e com o intuito de corroborar a resposta bergsoniana, esta subseção conduz a análise para uma relação com experimentos recentes.

§329. As tecnologias do século XXI são, ao mesmo tempo, fruto e ferramenta das ciências mais atuais. No contexto desses avanços, a Realidade Virtual Imersiva (*Immersive Virtual Reality [IVR]*, no original) é uma tecnologia que pode auxiliar em experimentos¹⁷⁷ que envolvem a percepção do próprio corpo. Em resumo, pode-se pensar a percepção do próprio corpo como uma experiência de continuidade¹⁷⁸ ou de discontinuidade (Matamala-Gomez *et al.*, 2025).

177 O estudo — (Matamala-Gomez *et al.*, 2025) — investigou o impacto da continuidade visual de um corpo virtual na excitabilidade do córtex motor e na sensação de “incorporação” (*embodiment*, no original) durante a observação de movimentos. Utilizando Realidade Virtual Imersiva (IVR), 32 participantes observaram movimentos de uma mão virtual em três condições: (i) corpo inteiro (mão integrada a um corpo virtual completo), (ii) membro superior (mão integrada a um membro superior visualmente descontínuo) e (iii) mão destacada (mão isolada). A excitabilidade corticoespinal foi medida com Estimulação Magnética Transcraniana (TMS), e os sentimentos de “incorporação” foram avaliados por questionários. Os resultados mostraram maior excitabilidade nas condições (i) corpo inteiro e (ii) membro superior, especialmente para o músculo envolvido no movimento, e maior sensação de “propriedade” (*ownership*, no original) e “agência” (*agency*, no original) na condição (i) corpo inteiro. A sensação de “propriedade” mediou a relação entre a continuidade do corpo virtual e a excitabilidade do córtex motor.

178 Continuidade corporal, nesse sentido, “[...] refere-se à coerência visual e estrutural entre diferentes partes do corpo” (Matamala-Gomez *et al.*, 2025, p. 1, tradução nossa). Em um ambiente de Realidade Virtual Imersiva (IVR) é possível testar as condições que fomentam a percepção do próprio corpo. Por exemplo, as(os) pesquisadoras(os) observaram que a discontinuidade corporal entre o braço virtual e a mão virtual, diminui o senso de propriedade dos participantes sobre a mão virtual. Descobriu-se também que uma maior continuidade corporal virtual provoca uma maior excitabilidade do córtex motor, revelando que a percepção do próprio corpo como uma continuidade possui uma relação importante com a área do cérebro que coordena os movimentos motores (Matamala-Gomez *et al.*, 2025). No original: “[...] refer to the visual and structural coherence between different parts of the body” (Matamala-Gomez *et al.*, 2025, p. 1).

§330. As percepções do mundo — as “imagens em geral” (MM, p. 46, 273 e 274) — diferem da imagem que temos do nosso próprio corpo que, como vimos, é uma “imagem central” (MM, p. 21–22). A “educação dos sentidos” descreve uma continuidade que toma essa “imagem central” — o corpo, onde as percepções são descontinuadas — como veículo. Essa continuidade, após ser descontinuada pelas vias sensoriais, é retomada pelo vínculo dos nervos dos sentidos ao movimento que os utiliza.

§331. As diferentes vias dos sentidos descontinuam as percepções em diferentes sensações básicas. A continuidade que a “educação dos sentidos” proporciona não corresponde à continuidade em duração da consciência. Ainda assim, “[...] apesar dos seus componentes sensoriais e motores, a consciência é um fluxo contínuo e único” (Herculano-Houzel, 2008, p. 13), e a “[...] *consciência*, [...]” é “[...] onde todas as imagens regulam-se por uma imagem central, nosso corpo [...]” (MM, p. 21)¹⁷⁹.

§332. A retenção dos estímulos¹⁸⁰ (*inputs*) e a disposição dos *outputs* para as diferentes vias motoras são elaboradas, segundo Bergson, pela consciência. Esse procedimento, realizado pelo corpo como mediador dos estímulos de entrada e saída, corresponde à “educação dos sentidos”, especialmente no sentido de regular a continuidade perceptiva que foi descontinuada pelas diferentes vias dos sentidos. Ora, Bergson trata o corpo como uma “imagem central” para a percepção da consciência. Há uma influência dessa imagem do corpo para a continuidade da experiência perceptiva.

§333. Segundo o experimento¹⁸¹ com Realidade Virtual Imersiva (*IVR*) de Matamala-Gomez *et al.* (2025), uma imagem contínua do corpo virtual — “imagem central”, em termos bergsonianos — conduz estímulos mais significativos ao córtex motor e sugere um maior

179 Há duração contínua na consciência, bem como no mundo, nas coisas. Entendendo essa consciência como o espírito, vemos que “[...] o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas [...]” (MM, p. 260); conceder, através do corpo, da memória e das funções motoras, a harmonia das percepções sucessivas e a sintonia da duração das coisas. Embora haja simultaneidade da ação do espírito com a sensação e percepção, ela — a ação do espírito em ligar as durações — está situada em um grau superior ao da ação da “educação dos sentidos”, que proporciona a experiência perceptiva de continuidade.

180 Algumas distinções importantes das ciências da cognição: que o corpo possui diferentes sentidos, distribuídos e conectados por diferentes vias nervosas, já é sabido (Cheng, 2022; Lent, 2010). As informações sensoriais são *inputs* ao corpo que, quando se tratam de percepções, passam pela cognição antes de gerarem um *output* (Teixeira, 2004). Nesse sentido, “Tudo o que é percebido pela mente é sentido pelo corpo de algum modo, mas nem tudo que é sentido pelo corpo atinge a percepção. O conceito de percepção é diferente do de sensação” (Lent, 2010, p. 612). As sensações são definidas como um “[...] *input* sensorial não interpretado” (Cheng, 2022, p. 367, tradução nossa); já as percepções são “[...] as sensações que foram processadas e interpretadas por sistemas perceptivos para se tornarem exteroceptivas, ou seja, relacionadas a estímulos externos ao perceptor” (Cheng, 2022, p. 367, tradução nossa); ou ainda, “[...] a capacidade de associar as informações sensoriais à memória e à cognição, de modo a formar conceitos sobre o mundo e sobre nós mesmos e orientar o nosso comportamento” (Lent, 2010, p. 612). No original: “[...] uninterpreted sensory input” (Cheng, 2022, p. 367). No original: “[...] sensations that have been processed and interpreted by perceptual systems to become exteroceptive, that is, relating to stimuli that are external to the perceiver” (Cheng, 2022, p. 367).

181 Ver notas 177 e 178 neste texto.

senso de “propriedade” (*ownership*, no original) e “agência” (*agency*, no original) desse corpo: “Os resultados indicaram um gradiente no efeito de facilitação motora em relação ao grau de continuidade corporal”¹⁸² (Matamala-Gomez *et al.*, 2025, p. 5, tradução nossa)¹⁸³. Do contrário, uma descontinuidade — ou interrupção — da imagem do corpo virtual “[...] diminui o sentimento de propriedade em relação ao corpo virtual”¹⁸⁴ (Matamala-Gomez *et al.*, 2025, p. 2, tradução nossa) e não afeta a excitabilidade cortical motora significativamente.

§334. Em relação à diferença entre o estímulo sensorial não interpretado (sensação) e à sensação processada e interpretada (percepção) (Cheng, 2022; Lent, 2010), vemos que Bergson esteve igualmente inclinado a efetivar essa distinção ao apontar que é um erro acreditarmos que a percepção nasce do “[...] estímulo sensorial propriamente dito, e não de uma espécie de questão colocada à nossa atividade motora” (MM, p. 45); uma vez que o processamento e interpretação da sensação enquanto continuidade experienciada se estabelece em relação a essa atividade motora. Nesse sentido, Bergson parece antecipar, em termos filosóficos, a hipótese da relação entre o corpo como uma “imagem central” de continuidade corporal e o estímulo cortical motor, especialmente através da “educação dos sentidos” como uma via de continuidade perceptiva mediante o senso de propriedade. O “processamento” que define a percepção, em relação à sensação, é o movimento cognitivo que efetiva a continuidade perceptiva após os procedimentos de *input* e regulação via atividade motora. Quando o corpo, com uma excitação motora cortical, move o membro em interação com o objeto, a sensação confirma a continuidade que o indivíduo antes apenas supunha, resolvendo a descontinuidade perceptiva das vias dos sentidos que Bergson aponta.

§335. Em síntese, experimentos recentes realizados com Realidade Virtual Imersiva (*IVR*) sugerem evidências compatíveis com a ideia de que a percepção corporal unificada —

182 No original: “The results indicated a gradient in the motor facilitation effect relative to the degree of body continuity” (Matamala-Gomez *et al.*, 2025, p. 5).

183 A reação motora desencadeada por estímulos visuais, conhecida como “ressonância motora” (*motor resonance*, no original), segue princípios somatotópicos (Craighero, 2024), os quais se referem à organização topográfica dos nervos no corpo (Silveira, 2008). A “somatotopia” está relacionada com a somestesia e também com as vias motoras. Segundo Matamala-Gomez *et al.* (2025, p. 2, tradução nossa), “[...] a facilitação da excitabilidade corticoespinhal durante a observação da ação é específica para os músculos envolvidos na ação observada [...]”, destacando que “[...] as vias neurais conectam regiões corporais contíguas a localizações também contíguas do espaço neural. Essa ordem é mantida ao longo de sucessivas estações sinápticas, sobrevivendo a reorganizações muitas vezes complexas ao longo do seu trajeto” (Silveira, 2008, p. 173). No original: “[...] corticospinal excitability facilitation during action observation is specific for the muscles involved in the observed action [...]” (Matamala-Gomez *et al.*, 2025, p. 2).

184 No original: “[...] decreases the sense of ownership towards the virtual body” (Matamala-Gomez, 2025, p. 2).

conforme sugerido por Bergson — depende da continuidade da imagem central do corpo. A manutenção da integridade visual do corpo virtual aumenta significativamente a excitabilidade corticoespinal durante a observação de ações, associando-se a um maior senso de propriedade e de agência pelo corpo observado. Em contraste, a descontinuidade corpórea¹⁸⁵ reduz a sensação de propriedade e não eleva significativamente a atividade motora cortical. Tais achados reforçam a concepção bergsoniana de que a consciência perceptiva tem no corpo uma “imagem central” que estrutura toda a experiência, de modo que somente uma representação corporal coerente — em relação com o estímulo sensorial e a atividade motora — garante a continuidade da percepção. Concluimos que o vínculo sensório-motor — a chamada “educação dos sentidos” proposta por Bergson — é essencial para converter sensações em percepções integradas e sustentar o fluxo contínuo da experiência perceptiva de continuidade, como vem sendo observado em experimentos científicos recentes. Assim, o problema filosófico da descontinuidade perceptiva é agora reinterpretado como efeito das condições da experiência e não como estrutura originária da consciência.

§336. Além disso, enquanto Hume alega ceticismo quanto ao tema do *eu* a partir das investigações derivadas da sua metodologia, vemos Bergson sugerindo que não devemos nos limitar às sugestões metodológicas. Essas características são centrais para cada um dos filósofos. Em Hume, sua filosofia é visível e declaradamente circunscrita por parâmetros próprios, princípios e observações fenomênicas que estruturam uma base filosófica sólida. Em Bergson, o movimento que constitui essa base não revela imprecisão, pelo contrário, sugere precisão. Enquanto perspectivas sistemáticas possuem vieses de mediação da investigação ancoradas em sistemas próprios, a noção de Bergson é a de uma correção de curso amparada pela intuição da duração, um contato direto e sem mediação com a continuidade do real. Essa é, por sinal, uma abertura à natureza do espírito, que pode ser vista como o espiritualismo bergsoniano. O contraste cético de Hume, nesse sentido, encontra méritos na mesma medida em que enfrenta obstáculos, ambos consequentes de investigações embasadas em princípios próprios. Assim, essa discussão — que tensiona,

185 No experimento de Matamala-Gomez *et al.* (2025), a descontinuidade é induzida pelas visualizações de (ii) membro superior (mão integrada a um membro superior visualmente descontínuo) e (iii) mão destacada (mão isolada), em contraste com a de (i) corpo inteiro (mão integrada a um corpo virtual completo). A descontinuidade “forçada” — induzida em um ambiente virtual (IVR) —, igualmente simula uma descontinuidade das vias dos sentidos. Nesse sentido, a descontinuidade que o corpo realiza está sendo estimulada propositalmente em um experimento controlado. É claro que, nesse caso, foram avaliados outros parâmetros (continuidade corporal, senso de “propriedade”, “agência” e a excitabilidade cortical motora), como já indicamos. Porém, do mesmo modo, esses parâmetros se aproximam da reflexão bergsoniana do tema sobre a “educação dos sentidos”, especialmente quanto ao corpo como uma imagem central e quanto à ação motora que utiliza a percepção.

dentro da filosofia de cada um desses filósofos, caminhos diferentes e direções divergentes — torna-se tema do capítulo que se segue.

6 O CETICISMO DE HUME E O ESPIRITUALISMO DE BERGSON

§337. Pode-se compreender o ceticismo de Hume a partir de uma dupla perspectiva: (i) epistemológica, como uma limitação das nossas crenças e capacidades de conhecer; e (ii) conceitual, como uma limitação do alcance do tratamento do conceito (Ehli, 2022). O tema do *eu* é tratado com certo ceticismo, tendo sido assumido por Hume como uma parte insatisfatória da sua teoria, o que o leva a não tocar novamente no tema nas *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (2003). Bergson repousa parte do seu esforço metodológico na crítica à confusão entre a natureza do tempo — enquanto duração ou natureza do espírito — e as formas do pensamento que tendem a espacializá-lo. Além disso, o filósofo francês se direciona a uma questão ontológica intencionando diminuir as distâncias e cisões próprias do dualismo, bem como as contradições herdadas das posições idealistas e realistas. Seu projeto de um monismo que é simultaneamente pluralista está fundamentado na experiência da duração e em um esforço em favor do espírito.

§338. Enquanto em Hume a discussão sobre o ceticismo não é um consenso entre os comentadores, em Bergson seu espiritualismo igualmente não o é. Definições como essas constituem perspectivas interpretativas construídas por seus leitores. Neste trabalho, restringimo-nos ao uso delas para reconhecer uma ponte conceitual que permita compreender o desenvolvimento da noção de identidade pessoal em Bergson em relação ao problema formulado por Hume. Como a abordagem temática das seções seguintes constitui uma visão ampla sobre a filosofia de ambos, há retomadas conceituais propositais que têm como objetivo evidenciar os motivos do ceticismo e do espiritualismo em cada filósofo. Isso ocorre com mais frequência em relação a Hume (6.1), visto que compreendemos que os limites epistêmicos do seu empirismo coincidem com os limites impostos pela descontinuidade em sua filosofia.

6.1 A MODÉSTIA DO CETICISMO EM HUME

§339. Há algo certo na filosofia de Hume: ele não afirma a natureza última das coisas. Seu *explanandum* são as experiências individuais com as ideias. Sua posição quanto à natureza desconhecida da mente está bastante clara desde a introdução do *Tratado* (Introdução §8). Portanto, a disposição com a qual Hume se engaja é a tratativa de problemas internalistas particulares e crenças que envolvem ideias. Especialmente quanto ao tema da identidade

pessoal, toda asserção feita a esse respeito deve, para Hume, dirigir-se às possibilidades de composição de ideias semanticamente significadas e associativamente relacionadas.

§340. É dessa reflexão que se origina a noção do *eu* referente à “teoria dos feixes da mente” em Hume. A mente é, assim, um “feixe de percepções” relacionadas. Hume é bastante claro ao considerar a delimitação do seu escopo de investigação, visível ao considerarmos os diversos momentos¹⁸⁶ do *Tratado* em que o filósofo se refere à natureza da mente e procede à sua explicação reafirmando sua hipótese de diferentes modos. A prerrogativa é tratar do que é possível observar, explicar o que é passível de justificação fundamentada. Por esse motivo, as suas constatações sobre a mente humana remontam ao conteúdo e à relação possível desse conteúdo. Assim, “as alegações de que isso é tudo o que podemos saber ou conceber claramente sobre a mente não são alegações de que isso é tudo o que ela é”¹⁸⁷ (Strawson, 2016, p. 271, tradução nossa). Isso é, de fato, uma opção para Hume: “E se não pudermos ir mais além dessa geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente, chegar até lá já teria sido uma satisfação [...]” (IEH 1§13).

§341. O posicionamento de Hume é indicativo de que o filósofo pensa que “[...] há um limite para o que a filosofia pode fazer [...]”¹⁸⁸ (Strawson, 2016, p. 271, tradução nossa). Ao mesmo tempo, o filósofo escocês deseja avançar ao encontro desse limite, revelando tudo aquilo que é conhecível não só por seus efeitos, mas também por suas causas. A partir disso, Hume planeja construir uma fundação segura no modo de conhecer humano; esse é o motivo pelo qual a explicação do filósofo não afirma, sem restrições ontológicas, a natureza da mente como um “feixe de percepções”. Quer dizer, ele atende ao que se propôs: explicar o que a experiência permite e constatar que as percepções e relações de ideias são, de fato, tal como a experiência as revela. Assim, não significa de modo algum que o sistema de Hume tenha pretensão de completude.

§342. Antes ainda da teoria humeana obter caráter sistemático, ela é construída sobre um “[...] ‘ceticismo moderado’ [...]” (*moderate scepticism*, no original) (Strawson, 2011, p. 47, tradução nossa). Isso possibilita que Hume realize algumas ressalvas. Uma delas converte-se no caráter investigativo do tema da identidade pessoal quanto à crença no *eu*. A convergência do Livro 1 no tema da identidade pessoal resulta, como vimos, de uma teoria já edificada e que delimitou, por sua vez, o tema do *eu*. A explicação da nossa crença pela transição fácil entre percepções, o papel da memória e a relação das paixões de *orgulho* e

186 Ver, por exemplo: (T 1.4.2§39 e 40); (T 1.4.6§4, 6, 16 e 20); (T 1.4.7§3); (T Apêndice §23 e 28).

187 No original: “They’re claims to the effect that this is all we can know or clearly conceive of the mind, they’re not claims that this is all it is” (Strawson, 2016, p. 271).

188 No original: “[...] there is only so much that philosophy can do [...]” (Strawson, 2016, p. 217).

humildade em reforçar as referências das nossas percepções a nós mesmos — tema do Livro 2, mas que entendemos que reforça a noção de *eu* dada pela imaginação, elaborada no Livro 1 —, são formulações que Hume oferece para demonstrar o caráter de uma identidade pessoal produzida pelos princípios que compõem a interioridade.

§343. A questão subjacente é a suficiência da explicação do *eu*. Ora, se Hume intenciona traçar uma geografia humana acerca do que demonstra a experiência, por que o tema do *eu*, pelas afirmações acima rememoradas, deixa-o tão insatisfeito? Cabe rememorar, nesse aspecto, a caracterização da descontinuidade enquanto intrínseca às percepções que acometem a mente humana. Em razão do seu ceticismo, Hume não alcança a fonte das percepções e, igualmente, não avança para além das percepções na mente em direção ao “percebedor” das percepções. Qualquer uma dessas empreitadas teria revelado que Hume se contradiz em seu ceticismo, o que não ocorre. Entretanto, é clara a dependência que a experiência possui: ela depende de um experienciador¹⁸⁹.

§344. Além da resolução de Hume que procede à compreensão de que o *eu* deriva da imaginação como um “*eu* ficcional”, observamos que esse *eu* não corresponde às características da noção tradicional de substância. Isso faz com que Hume argumente respondendo a alguns dos seus antecessores¹⁹⁰ que acreditavam que o *eu*, enquanto substância, é quem experiencia a subjetividade. Ademais, o experienciador da experiência, neste caso, não é aquele cuja existência Hume se dedica a explicar. É opção de Hume seguir o cerco explicativo e metodológico do *Tratado*, o que o faz considerar apenas aquilo que se encontra passível de explicação pela sua noção particular de empirismo.

§345. Desse ponto de vista, Hume assume certa modéstia investigativa. A célebre revisão da seção da identidade pessoal declarada no Parágrafo §18 do “Apêndice”, em que Hume assume ver-se perdido em certo “labirinto”, é uma das evidências dessa modéstia: “Se essa não for uma boa razão *geral* para o ceticismo”, diz Hume, “ao menos é uma razão suficiente (como se eu já não tivesse bastantes razões) para guardar uma desconfiança e modéstia em todas as minhas decisões” (T Apêndice §18). Observamos que essa modéstia é um efeito que Hume sente a necessidade de declarar. A causa provável reside nos limites do método humeano e nas restrições do seu alcance quanto ao tema do *eu*. Modestamente,

189 Em um debate acerca do *eu* em Hume, Strawson (2016) trabalha o tema da introspecção e utiliza o termo “Tese Experiência/Experienciador” (*Experience/Experienter Thesis*, no original), referindo-se à dependência de um experienciador que assegure a experiência. Nossa utilização desse exemplo é inspirada na noção do autor de que “A presença da subjetividade já implica a presença de um sujeito da experiência [...]” (Strawson, 2016, p. 270, tradução nossa). No original: “The presence of subjectivity already entails the presence of a subject of experience [...]” (Strawson, 2016, p. 270).

190 Para uma perspectiva de Hume em relação aos seus antecessores, ver Zimmermann (2014), em *Os antecessores de Hume no problema da identidade pessoal*.

portanto, Hume efetiva explicações sobre o *eu* em torno da reconstrução da continuidade das percepções descontínuas. Assim, a experiência interior ganha corpo explicativo por um associacionismo como método e fica nas mãos da imaginação, responsável por conduzir esse processo.

§346. Nem acima dessa “*virada decisiva*”, nos termos posteriormente sugeridos por Bergson, nem muito abaixo dela, mas no meio, no entorno das experiências subjetivas *especializadas* (para utilizar um termo bergsoniano). Trata-se de um meio-termo entre a realidade do mundo exterior e o experienciador interior. Esse meio-termo corresponde aos eventos do teatro sem palco da mente humana (T 1.4.6§4); a teoria de Hume versa sobre as ideias. Essa é uma postura declarada por Hume, um cerco construído. Além disso, um ano após a publicação de 1739 do *Tratado*, tendo visto que seu livro passara despercebido e não havia tido notoriedade, Hume publica — juntamente com a inclusão do Livro 3 e do “Apêndice” — uma “Sinopse” (*Abstract*, no original) (1740), escrevendo sobre sua própria obra na terceira pessoa. Nela, Hume faz ponderações e explicações sobre os seus próprios argumentos e se utiliza, por vezes, da indicação “nosso autor”, para tratar de si. Quanto ao ceticismo, apesar das passagens do Livro 1 do *Tratado* deixarem bem clara a postura cética de Hume, encontra-se no parágrafo §27 dessa mesma “Sinopse” a seguinte passagem que, ao nosso ver, reforça declaradamente o ceticismo do *Tratado*: “Por tudo o que se disse, o leitor perceberá facilmente que a filosofia contida nesse livro é muito cética, e tende a nos dar uma noção das imperfeições e dos estreitos limites do entendimento humano” (T Sinopse §27).

§347. A passagem inicial do Parágrafo §27 da “Sinopse” do *Tratado* revela, igualmente, os “limites” dos quais vínhamos falando. Hume entende que os “limites” são os limites “[...] do entendimento humano” (T Sinopse §27); e o “entendimento” em Hume é explicado pelos princípios do seu empirismo: impressões originam ideias. As condições sob as quais o “entendimento” trabalha são determinadas pelo material de uso da mente humana e pelas funções designadas à imaginação¹⁹¹ que, por sua vez, possui qualidades para distinguir e relacionar ideias. O “entendimento”, operando com ideias, só tem material que, em última instância, se origina na experiência sensorial ou na experiência interna. Desse modo, os limites do “entendimento” condizem tanto com o empirismo de Hume, quanto com a sua modéstia cética, ou ainda, para utilizar a consideração de Strawson (2011, p. 47, tradução

¹⁹¹ Já trabalhamos a questão do “entendimento” a respeito da imaginação e da sua impossibilidade, apontada por Hume, de perceber conexões reais entre as percepções. Para ver uma breve crítica sobre o papel do “entendimento” em Hume, ver a seção 5.4 deste texto, intitulada “O dilema da descontinuidade em Hume”, em que utilizamos Passmore (1952) para tratar do tema. Para uma explicação do trecho analisado pelo autor, ver também nota 140 deste texto.

nossa), seu “[...] ‘ceticismo moderado’: sua rejeição natural e sensata às alegações de conhecimento da natureza última das coisas concretas que não sejam experiências”¹⁹².

§348. O ceticismo de Hume implica uma questão relevante ao tema da identidade pessoal. Aplicar o ceticismo ao tema do *eu* resulta em explicar por que acreditamos na continuidade da identidade pessoal, sem recorrer a explicações sobre a natureza última do *eu*, em razão das limitações do alcance dos argumentos — e das limitações do conceito — a esse respeito. A noção fictícia do *eu* ganha força por ser justamente a perspectiva que configura a união das conexões entre ideias descontínuas. O reforço dessa noção do *eu*, sendo ela uma crença, está na conjunção constante dos sentimentos que nos acometem ao reconhecermos as percepções como *nossas* percepções e ao efetivarmos associações via um procedimento da imaginação. O *eu* não é um princípio da razão ou do entendimento, pois nem a razão, nem o entendimento observam alguma conexão real entre as percepções; não é exagero lembrar: a continuidade é uma ficção da imaginação. Independentemente disso, sentimos serem as *nossas* percepções. Dessa continuação, a imaginação é conduzida à noção de identidade do objeto percebido e do sujeito que o percebe. Portanto, como vimos, a crença na identidade pessoal não deriva da razão ou do entendimento, mas da imaginação e de um sentimento.

§349. Mas como conexões associativas não reais podem gerar a consistência que sentimos no nosso *eu*? Reforçamos a crença no *eu* justamente para lidar com a inconsistência filosófica que Hume evidencia sobre a identidade pessoal. Se a consistência que sentimos é, portanto, mera crença, o encargo da crença no *eu* constitui um mecanismo psicológico que desenvolvemos para lidar com a descontinuidade natural subjacente das percepções na mente humana. Diante da ausência de conexões reais, ao mesmo tempo, em razão da crença consistente que sentimos a respeito da nossa própria identidade, assumimos a continuidade da nossa própria existência como um fato que cobre as inconsistências reveladas pela filosofia de Hume. A ausência de fundamento racional para a identidade do *eu* abre espaço para esse mecanismo psicológico associativo. Este, guiado pela sensação que a imaginação gera ao conceber as transições entre percepções e ao imaginar essa continuidade como um evento das *nossas* percepções, produz a identidade como uma ficção.

§350. Cabe observarmos que a “fundação” da ficção do *eu* é inconsistente, pois aponta para a base da teoria de Hume: a descontinuidade. Oriunda do procedimento de uma

192 No original: “[...] ‘moderate scepticism’: his natural, sensible rejection of claims to know the ultimate nature of concrete things other than experiences” (Strawson, 2011, p. 47).

“consciência-ego”¹⁹³, a descontinuidade é remontada pela associação em uma experiência de continuidade. Mas o processo que orienta a continuidade não a caracteriza como natural; é a descontinuidade que é natural. A origem da ficção da continuidade pode, portanto, ter sido elaborada ainda no princípio da teoria de Hume. Aceitando essa proposição, somos conduzidos a observar os limites que guiam as investigações de Hume, já antes apontados como os limites do seu empirismo e do alcance dos parâmetros do entendimento. Não se trata de apontar que o desenvolvimento de Hume não teria outro fim senão a ficção da identidade pessoal; antes ainda, o que viemos observando é justamente toda a formulação que conduz Hume às consequências a respeito do *eu*. O que identificamos nesse processo é justamente que a descontinuidade fundamenta a continuidade fictícia e, portanto, a continuidade do *eu*.

§351. Além disso, Hume pode ter notado que gerou um *eu* que vai além da continuidade fictícia da imaginação, e para o qual tal explicação não é suficiente. Não basta explicar o *eu* como uma crença ficcional da imaginação quando o próprio *eu* é pressuposto nessa explicação. Quer dizer, ao explicar a continuidade fictícia da associação, Hume aponta para uma série de características que elaboram nossa crença na continuidade e na existência do *eu*. Entretanto, “Considerando que todos nós pensamos ter uma ideia do eu, [...] Hume precisa explicar este fato e [...] o tipo de explicação que ele utilizou apela para a existência de um eu ativo distinto de qualquer conjunto de percepções e propensões [...]”¹⁹⁴ (Robison, 1974, p. 192, tradução nossa). Esse *eu* “ativo” não é aceito por Hume. O filósofo escocês explica a ação da mente humana pela própria atividade das percepções e paixões como “[...] disposições da mente” (T 1.4.1§12). Mas é a limitação da concepção associacionista, conduzida pela imaginação na explicação da ficção do *eu*, que teria sido notada por Hume como insuficiente para explicar o *eu*. Assim, o *eu* gerado pela teoria das ideias humeana teria sido um *eu* que, independentemente de possuir a característica de ser ativo ou não,

193 Ver capítulo 5, seção 5.5, intitulada “A ‘consciência-ego’ em Hume”. Para lembrar o(a) leitor(a), a “consciência-ego” aponta para a noção de que, ao se deparar com percepções particulares em uma experiência de introspecção, além disso, dado que a natureza do pensamento é fixar (em Bergson “Pensar é fixar” [IT, p. 69]), Hume teria descontinuado as percepções e denominado tal característica como intrínseca e natural às percepções em si. A proveniência da crítica de uma “consciência-ego” em Hume, diz respeito à seguinte noção: “Para Hume, não há exceção à descontinuidade das percepções que compõem a consciência. Doravante, chamaremos a esta forma de consciência de ‘consciência-ego’ [...]” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470, tradução nossa). No original: “There is no exception to the discontinuity of perceptions which comprises consciousness for Hume. We hereafter call this form of consciousness ‘ego-consciousness’ [...]” (Appelbaum; Lorch, 1978, p. 470).

194 No original: “Given that we all think we have an idea of the self, that Hume has to explain this fact, and that the sort of explanation he has used appeals to the existence of an active self distinct from any bundle of perceptions and propensities [...]” (Robison, 1974, p. 192).

está “acima”¹⁹⁵ das percepções — como uma ficção da imaginação —, constatando a sua atividade¹⁹⁶.

§352. Da ação da imaginação sobre as percepções reveladas pela memória, a *semelhança* faz a passagem entre percepções e a *causalidade* constrói o laço da existência contínua (T 1.3.2§2). Essa ação gera uma sensação; seja no tratamento da identidade dos objetos ou da identidade pessoal, a identidade é essa sensação que acompanha a noção de continuidade gerada pelas qualidades associativas da imaginação. Essa sensação aparece em conjunção com as presentes percepções relacionadas. Revelada a relação possível e a experiência de continuidade tendo sido restabelecida, o reforço do laço da identidade pela sensação proveniente do mecanismo de associação evidencia a crença. Assim, “A geração da identidade pela imaginação revela que tanto a identidade quanto o eu contínuo são, de fato, uma sensação e, portanto, uma crença”¹⁹⁷ (Özel, 2018, p. 514, tradução nossa).

§353. O *costume* ou o *hábito* com que relacionamos ideias nos conduz igualmente para o fortalecimento dessa crença. Tendo concebido objetos com a noção de identidade, a partir do momento em que esses objetos reaparecem para nós, revisitamos as noções construídas pela relação que tivemos com o objeto no passado. A memória ativa esse mecanismo em nós e fazemos uma transição fácil entre percepções e noções que já havíamos antes relacionado com esse objeto. No caso da identidade pessoal, o fortalecimento dessa crença na identidade do *eu* é ainda mais fundamental, pois a ficção do *eu* acompanha as percepções presentes e as percepções passadas reavivadas pela memória com esse laço da continuidade. Essa continuidade contribui para a nossa noção de que somos uma e a mesma pessoa que presenciou um acontecimento no passado e que agora o percebe novamente. Os laços das qualidades associativas constroem essa relação ao lado do costume e da imaginação, pois “[...] nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência de outro” (T

195 Hume descarta a possibilidade do *eu* um substrato imutável do movente, por onde passam as diversas percepções. Ele se aproxima dessa noção ao negar a mente como um palco às ideias. Entretanto, o “*eu* ficcional” da sua explicação da nossa crença na identidade pessoal, é um *eu* que não pode estar ao lado das percepções por não coincidir em natureza às ideias na mente humana. Igualmente, não pode ser o “pano de fundo” das ideias na mente, permanecendo sob “suspensão”, pois independentemente da negativa do autor a respeito de um *eu* e do seu ceticismo a respeito, pela perspectiva bergsoniana, o associacionismo gera esse “*eu* fantasma” que percepção o feixe e para o qual o próprio associacionismo não capaz de demandar explicações.

196 Abordamos uma perspectiva semelhante ao citar Dennett (1981) e Ainslie (2008) no capítulo 4, seção 4.2, intitulada “O ‘*eu* ficcional’ e o ‘*eu* fantasma””. Para rememorar o(a) leitor(a), Dennett (1981, p. 72) fala sobre o “agente isento” ao se referir ao *eu* de Hume; e Ainslie (2008, p. 144) aponta que a noção do feixe de Hume explica bem o observável, mas “deixa de lado aquele que observa” (*misses out on the one observing*, no original).

197 No original: “The generation of identity by imagination reveals that both the identity and the continuous self are in fact a feel, and therefore, it is a belief” (Özel, 2018, p. 514).

1.3.8§12) objeto. E, ao mesmo tempo, conceder ao *eu* a condição de observador ficcional de tal continuidade.

§354. Supomos, com constância, “[...] alguma coisa desconhecida e misteriosa [...]” (*something unknown and mysterious*, no original) (T 1.4.6§6) que conecta as partes descontínuas entre si. As partes estão em relação de “exterioridade recíproca” associativa; e a identidade é esse misterioso princípio que se compreende aqui como uma crença ficcional gerada pela imaginação. Mas podemos, em alguma medida, considerar o tema presente da nossa discussão como o ponto alto do ceticismo humeano? Ou ainda, podemos atribuir a negação da ideia de identidade pessoal perfeita como motivadora da posição cética de Hume? Primeiramente, devemos observar que o *eu* não é uma ideia simples. Se o fosse, haveria uma impressão precedente que o caracterizaria. O *eu* em Hume resulta de uma sensação de continuidade na mente que, a partir de processos da imaginação, gera uma ideia complexa e ficcional de uma identidade perfeita.

§355. A negação da noção do *eu* como uma ideia simples na mente conduz às observações subsequentes da relação de Hume com a sua noção de empirismo e com sua contra-argumentação a respeito da noção de *eu* como substância, sustentada por seus antecessores¹⁹⁸. Vê-se, portanto, que a noção de *eu* de Hume está ancorada na premissa básica do seu empirismo — a descontinuidade das impressões que servem como cópias às ideias na mente humana — e, igualmente, na noção crítica de substância do *eu*, pois é essa a noção que deriva da concepção de perfeição da identidade. Tendo Hume demonstrado como não há noção de perfeição da identidade para nos referirmos ao *eu* como substância, esse último ponto foi consistentemente resolvido. Entretanto, foi resolvido sob a égide de uma filosofia ancorada em uma noção de empirismo que deriva da descontinuidade¹⁹⁹ como característica fundamental das percepções.

§356. Ao lado da descontinuidade como natural, a simplicidade atribuída pela tradição à noção de substância caberia apenas na caracterização das percepções dos sentidos como impressões simples, mas não há impressão do *eu* dotada de simplicidade. Sua recusa da noção de substância é conjuntamente crítica e, por assim dizer, no sistema filosófico de

198 Ver Zimmermann (2014).

199 Observamos a fragilidade desse princípio no percurso do capítulo 5, intitulado “Descontinuidade em Hume e Continuidade em Bergson”. Ademais, gostaríamos de indicar a seção 5.5, intitulada “A ‘consciência-ego’ em Hume”, como uma demonstração da origem do princípio de descontinuidade das percepções. Nela, discute-se como as paixões de *orgulho* e *humildade* e a identificação da consciência em uma investigação em introspecção “destacam” as percepções como entidades simples; a partir disso, lhe é necessário propor uma caracterização como natural, a descontinuidade da relação entre percepções. O ponto em que nos encontramos agora, no curso da nossa argumentação geral, diz respeito a demonstrar como essa perspectiva da descontinuidade, aliada à refutação humeana da noção de substância, portanto, do *eu*, teria motivado o ceticismo de Hume.

Hume, uma argumentação cética; afinal, o filósofo escocês “[...] critica a metafísica de maneira contundente [...]”²⁰⁰ (Özel, 2018, p. 516, tradução nossa). Em síntese, o caminho para essa explicação positiva e científica está edificado sobre a crítica à metafísica que é, ao mesmo tempo, uma crítica à noção de substância; portanto, uma crítica à noção de *eu* sustentada pelos princípios empíricos do próprio Hume, que se caracterizam pela natureza descontínua das percepções.

§357. Se estivermos apontando para a formação cética de Hume com argumentos consistentes, conforme a síntese do destaque acima, estamos observando os alicerces em que Hume articula as suas argumentações, que estão no interior do método experimental da natureza humana. Hume é um crítico bem-sucedido quanto às noções de *eu* enquanto substância. Sua teoria elabora uma explicação recortada para a crença no *eu* e nos aspectos psicológicos que nos fazem sentir ser uma e a mesma pessoa ao longo do tempo. Seu ceticismo está situado nesse recorte. O ponto alto a que nos referimos, ao comentarmos a respeito das possibilidades limites ao ceticismo humeano, é precisamente o tema do *eu*. A teoria do mundo intelectual de Hume — o Livro 1 do *Tratado* — desenvolve-se em direção ao tema da identidade pessoal, que se segue apenas da seção de conclusão do Livro 1. E tanto na seção “Da identidade pessoal” (T 1.4.6), quanto nas considerações do “Apêndice” sobre o tema do *eu*, Hume argumenta contra as noções de substância e de *eu*.

§358. Ademais, no “Apêndice”, como dissemos, Hume reforça a noção de que sua incapacidade de tornar suas ideias “[...] coerentes” seja uma “[...] razão suficiente [...]” para o ceticismo e “[...] para guardar uma desconfiança e modéstia em todas as minhas decisões” (T Apêndice §18). As explicações subsequentes às do Parágrafo §18 quanto ao tema do *eu*, no geral, estão ali (i) para reforçar a ininteligibilidade da noção de *eu* ou substância (T Apêndice §19, 22, 24, 26, 27); (ii) para reconsiderar a relevância da possibilidade do “[...] pensamento ou imaginação” de distinguir e separar as percepções sem que isso seja uma “[...] contradição ou absurdo”, o que aponta para o princípio da descontinuidade como natural (T Apêndice §20 e 29); e, entre as razões, (iii) para recordarmos da diretriz que as percepções possuem na sua teoria (T Apêndice §22), ou seja, o princípio da cópia e suas características próprias. Sabe-se que esse princípio — isto é, que impressões originam ideias — é o mais caro da filosofia de Hume; entretanto, apontamos para o seu ceticismo como um recorte edificado dentro de limites próprios. Esses limites, por sua vez, refletem a descontinuidade das percepções, como sua característica natural

200 No original: “[...] criticizes metaphysics in a serious manner [...]” (Özel, 2018, p. 516).

mais fundamental; e, igualmente, refletem a contundente crítica à metafísica sob os nomes de *eu* ou *substância*.

§359. Se Hume tivesse abdicado dos princípios que edificou, se ele tivesse deixado de lado a noção de que o entendimento não pode perceber as conexões reais entre as percepções, talvez sua perspectiva tivesse que mudar quanto ao tema do *eu*; afinal, aquilo que une as percepções seria percebido, mas Hume não admite essa possibilidade. O motivo é o seu ceticismo, que lhe impede de afirmar tal coisa devido aos demais princípios já edificados, nesse caso, a descontinuidade. A moderação cética é necessária e suficiente para seu *explanandum* da crença no “*eu* ficcional” como contínuo. E “Por esta razão, suas objeções são dirigidas às teorias substantivas do eu nos pensamentos sobre a identidade pessoal”²⁰¹ (Özel, 2018, p. 516, tradução nossa), pois se referem às noções às quais a sua teoria se opõe.

§360. O tratamento que Hume escolhe adotar para o tema do *eu* é de grande relevância para o desenvolvimento de uma crítica à noção metafísica de identidade pessoal e o conduz a uma conclusão cética a esse respeito. Nesse sentido, cabe observarmos que foi a partir da descontinuidade e do princípio da cópia — ancorado na noção de reconstrução da experiência de continuidade via associação de ideias conduzidas pela imaginação —, que tal ceticismo tomou corpo. Decorre daí um ceticismo moderado pelos seus próprios princípios empiristas.

§361. Aqui podemos retomar as afirmações quanto às formas de ceticismo do *Tratado* de Hume — ceticismo epistêmico e conceitual — do início deste capítulo. Notamos que, (i) sobre a limitação das nossas crenças e capacidades de conhecer (ceticismo epistêmico): observamos que Hume explica os processos da imaginação que fundamentam a crença em sermos uma e a mesma pessoa ao longo do tempo, mas não encontra fundamento nos princípios do seu empirismo para a crença em um sujeito das percepções como uma identidade substancial perfeita. (ii) Já quanto ao alcance do tratamento do conceito (ceticismo conceitual): Hume aponta à ininteligibilidade da noção de *eu* enquanto substância, ou seja, demonstra que a crença habitual na noção de identidade pessoal possui equívocos que a filosofia revela.

§362. Os pensamentos céticos de Hume sobre o tema do *eu* buscam amparo nas condições preestabelecidas do seu empirismo epistêmico que, nesse sentido, é um empirismo que descontinua as percepções sensíveis na origem em que elas nos afetam. Desse ponto em

²⁰¹ No original: “For this reason, his objections are directed to the substantive theories of self in the thoughts on personal identity. Hume has taken his precautions for any metaphysical element that would leak into his theory of perception” (Özel, 2018, p. 516).

diante, as percepções são relacionadas pela imaginação, onde a experiência de continuidade é restabelecida. Tendo sido reestabelecida pela imaginação, é uma noção de continuidade ficcional, já que é a descontinuidade das percepções que fundamenta a experiência. Não há impressões que se copiam em ideias em referência ao *eu* que, portanto, deriva dessa continuidade fictícia dada pela imaginação, que age a partir das qualidades da associação. Retomado esse caminho, espera-se que a sistematização edificada sobre os princípios empíricos previamente estabelecidos por Hume seja reconhecida como herdeira de uma “consciência-ego” — tratada no capítulo anterior. Ainda mais, que seja mais facilmente notada a proximidade do ceticismo de Hume com seu escopo epistêmico, quer dizer, com a base do conhecimento como as impressões simples descontínuas por natureza e com o que chamamos aqui de “ponto alto” da sua filosofia, precisamente, sua contundente crítica às noções metafísicas de *eu* e *substância*.

§363. A identidade pessoal em Hume é, portanto, resultado da sua epistemologia baseada nas percepções descontínuas e na recusa da noção de *eu* enquanto substância. Nesse sentido, a noção de identidade pessoal é uma expressão do seu ceticismo, que, por sua vez, é regulado pelo seu empirismo. Desse modo, o *eu* é uma ficção originada de um sentimento de continuidade que a imaginação produz diante da sucessão descontínua de percepções. Tal sentimento fundamenta uma crença ficcional que, sempre que experimentada em conjunção com sentimentos de *orgulho* e *humildade*, é fortalecida. O conteúdo dessa crença ficcional, para Hume, é o feixe, a comunidade ou república, unido por laços de associação, sob a ação da imaginação. Todo esse campo de investigação é regulado pelo empirismo cético de Hume, que delimita seus alcances e procedimentos.

§364. Todo sentimento ou sensação existe apenas para um percebedor, um observador, um *eu*. Ser e observar as sensações é um ato perceptual consciente. Toda sensação é, portanto, íntima para o *eu*; a partir desse raciocínio, em Hume, o sentimento mais íntimo do *eu* é o que o constitui. Esse é um sentimento que, gerado pela experiência de continuidade proporcionada pelas relações de associação da imaginação, fundamenta uma crença duradoura, que nos acompanha por todo o tempo. Mas se o sentimento que gera o *eu* é o mais íntimo, é pelo ato de identificação de uma consciência perceptiva que isso ocorre. Se há a possibilidade de perceber o *eu* enquanto um sentimento gerado pela continuidade associativa, isso pode sugerir que algo distinto permanece como percebedor, como observador. Além disso, considerando que Hume constata por observação introspectiva que o *eu* é uma crença e que seu conteúdo são as relações perceptivas — o que reforçamos —, isso significa que é um ato consciente que efetiva essa percepção; sendo assim, trata-se de

uma consciência que, por conseguir constatar a própria crença no *eu*, demonstra estar além dela.

§365. Essa consciência não é explicada por Hume; e esse limite é efetivado pela ação regulativa do seu ceticismo. A moderação cética sustentada por seus princípios regula a concepção do *eu* como uma explicação da crença que nele repousa. Considerando essa noção que vimos observando, são ao menos duas as bases que indicam a necessidade explicativa que Hume reconhece haver para o tema da identidade pessoal, a descontinuidade e a crítica à substancialidade do *eu*. Dentre elas, Hume apenas não é moderado quanto à descontinuidade, pois não vê a necessidade de explicá-la. O filósofo apenas retorna a ela por meio do seu empirismo para verificar a consistência dos seus achados. Já a respeito da substancialidade do *eu*, Hume tem em vista a simplicidade da identidade ao direcionar sua crítica. Embora ele seja enfático quanto à não existência de um *eu* contínuo dotado de simplicidade e identidade, sua explicação é sobre nossa crença psicológica no *eu*. Hume não renuncia a sua explicação do *eu*, mas percebe que, sobre a identidade pessoal, os motivos são fortes para declarar ceticismo.

§366. Assim, a reflexão de Hume sobre a identidade pessoal representa o ponto de maior tensão interna de sua filosofia, no qual seu empirismo e seu ceticismo se entrelaçam de maneira indissociável. Ao não encontrar uma impressão originária do *eu* e ao recusar qualquer substancialidade que fundamente a identidade pessoal, Hume recorre à imaginação como instância explicativa para a crença na continuidade do *eu*, concebendo-o como uma ficção sentida — e não conhecida — pela mente. O *eu* humeano, portanto, é um efeito sentido, o resultado da associação de percepções descontínuas orientada por princípios psicológicos. Essa explicação, porém, não é isenta de inquietações — e Hume reconhece isso.

§367. Como sugerimos, Hume pode ter notado que a crença no *eu* pressupõe um sujeito que sente, mesmo quando tal sujeito não é encontrado nas percepções. Essa constatação pode ter gerado os sentimentos de confusão que, como vimos, Hume declara. Tal impasse conduz o filósofo à modéstia investigativa e à adoção de um ceticismo que não nega a experiência do *eu*, mas a circunscreve aos limites daquilo que pode ser legitimamente explicado empiricamente. Por isso, a crítica humeana à identidade pessoal é um exercício de renúncia à metafísica, de reforço dos próprios princípios e de demonstração dos limites da razão humana. Apesar disso, mesmo diante da impossibilidade de conhecer plenamente a identidade pessoal, seguimos vivenciando-a.

6.2 A SUBSTANCIALIDADE DA DURAÇÃO EM BERGSON

§368. Se, na seção anterior, examinamos a identidade pessoal a partir dos limites do empirismo associacionista, voltamo-nos agora à reconstrução do problema sob a perspectiva da duração, na qual a continuidade da experiência assume estatuto ontológico. Em Bergson, a duração reelabora a noção de substância na filosofia. Não se trata de um substrato imóvel subjacente ao mutável, como uma identidade imutável do *eu* que permanece a mesma ao longo do tempo. Bergson concebe a duração como uma continuidade, uma sucessão de “interpenetração mútua”²⁰², correspondente à consciência e ao espírito²⁰³. Enquanto a concepção de substância em Hume é aquela herdada de seus antecessores, em Bergson a definição toma outra forma. A forma geral do conceito — tal como tradicionalmente formulada pela filosofia — remonta às noções de mesmidade e de identidade enquanto simplicidade perfeita. Bergson vê que não pode haver um *eu* imóvel e imutável — nesse aspecto, há concordância entre Hume e Bergson. Pelo contrário, o *eu* deve ser movente e mutável²⁰⁴.

§369. Essa noção de mobilidade oferece uma perspectiva que carrega ecos da tradição inaugurada por Heráclito. Porém, como vimos, o movimento na filosofia de Bergson não é um movimento exterior a si próprio, pois não se reduz ao *panta rhei* (tudo flui) de Heráclito, uma vez que:

A duração não se define mais pela desaparecimento sem esperança de retorno dos instantes de que se desfaz, mas pela permanência de uma certa espessura de presente que se faz [...]. Mudar não significa mais desaparecer, mas crescer, enriquecer. Essa espessura do presente implica uma melhoria contínua, nutre um ser de crescimento²⁰⁵ (Robinet, 1965, p. 31, tradução nossa).

202 Sobre a relação de “interpenetração mútua”, ver a nota 89 deste texto.

203 O termo “espiritualismo”, que nomeia o título deste capítulo e que utilizamos para nos referir a Bergson, foi escolhido pelo seu contraste com o “ceticismo” de Hume. Em outras palavras, “espiritualismo” é um conceito arbitrário para apontarmos para investidas filosóficas em favor do espírito, que vão além do ceticismo de Hume. Em Bergson, podemos conceber as referências ao espírito, ou à consciência, como coincidentes às referências sobre a duração. É por esse motivo que tratamos aqui sobre a duração, como um conceito que diz respeito ao espírito, ou ainda, ao *eu*.

204 Como vimos, há um movimento na teoria de Hume, mas esse movimento é de percepções, trata-se do “feixe de percepções” ao qual Hume se refere. Para Hume, o fluxo ininterrupto de percepções em relações de “exterioridade recíproca” (ver nota 126 deste texto) representa “[...] uma república ou comunidade [...]” (T 1.4.6§19), exemplos que melhor explicam a natureza deste *eu*. O movimento indicado por Bergson não é de diferentes percepções, portanto, não é exterior a si mesmo e não pode ser comparado às relações ou laços entre agentes de uma *comunidade*, ou *república*. Bergson mostra que o movimento é de fusão, ou ainda, de “interpenetração mútua”.

205 No original: “La durée ne se définit plus par la disparition sans espoir de retour des instants dont elle se défait, mais par la permanence d’une certaine épaisseur de présent qui se fait, [...]. Changer ne signifie plus disparaître, mais grossir, s’enrichir. Cette épaisseur du présent implique une amélioration continuée, nourrit un être d’accroissement” (Robinet, 1965, p. 31).

§370. Bergson reconhece a substancialidade a partir desse movimento de crescimento. Pode-se dizer, de modo geral, que sua filosofia da duração é uma filosofia do movimento, afinal, o “pano de fundo” do qual suas explicações se destacam é essa espessura que se faz. A esse passado que permanece, nessa “espessura de presente que se faz”, Bergson denomina um tipo de memória (Robinet, 1965). O instantâneo — ou os estados e coisas sobre os quais o pensamento se debruça, pois ele mesmo os destaca — são momentos da transição, e a transição é a própria continuidade. Além disso, na perspectiva bergsoniana, essa continuidade é entendida como “[...] a única que é naturalmente experimentada, é a própria duração. Ela é memória, mas não memória pessoal, exterior àquilo que ela retém [...]; é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes no depois [...], impedindo os instantes de serem apenas instantâneos que surgem e desaparecem “[...] num presente que renasceria incessantemente” (DS, p. 51). Essa duração é “[...] esse tempo que é a própria fluidez da vida interior [...],” (DS, p. 51). Por esse motivo, “[...] não há jamais instantâneo para nós. Naquilo que chamamos por esse nome existe já um trabalho de nossa memória, e conseqüentemente de nossa consciência [...],” (MM, p. 73).

§371. A relação qualitativa e em duração é uma relação de memória, mas não de memória exterior a si própria, como tende a ocorrer na leitura humeana. Não se pode distinguir com clareza a transição entre diferentes graus de memória na teoria de Bergson, ou entre diferentes momentos da duração. Entretanto, quando se trata de relações qualitativas de memória — as quais são relações de “interpenetração mútua” —, e considerando que o próprio presente é essa espessura do que se faz (Robinet, 1965), observa-se que, “[...] *se o passado coexiste com seu próprio presente, e se ele coexiste consigo em diversos níveis de contração, devemos reconhecer que o próprio presente é somente o mais contraído nível do passado*” (Deleuze, 2012, p. 64). Isso demonstra uma continuidade ininterrupta de memória qualitativa, um “[...] fundo contínuo [...],”²⁰⁶ (EC, p. 17) que comporta diferentes graus de memória. No qual o presente é seu nível mais contraído.

§372. Essa continuidade da duração é o seu aspecto substancial, e suas características são qualidades que se dão numa sucessão de fusão. Nesse sentido, independentemente do ato pelo qual o pensamento efetua uma “pausa”, a duração é o seu “pano de fundo”, como um “[...] fundo contínuo [...],” (EC, p. 17), “[...] pois a duração é essencialmente uma continuidade [...]. Duração implica portanto consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhes atribuirmos um tempo que dura” (DS, p. 57). Assim,

²⁰⁶ Apresentamos a passagem completa dessa citação na seção 5.3, intitulada “Justaposição e duração”, onde destacamos a analogia de Bergson com o “colar de sólidos”. Aqui, destacamos a noção de que o “pano de fundo” das percepções relacionáveis que o associacionista toma como material de uso é a duração.

[...] se nos analisamos, se nos observamos, conseguimos apreender, no mais profundo de nós mesmos, no que chamamos nossa “duração”, uma duração cujas partes, como dissemos, se interpenetram umas nas outras, dado que a duração é contínua, é a própria continuidade, é qualidade e não quantidade (IT, p. 109).

§373. Esse aspecto da continuidade da duração é, como dissemos, a sua própria substancialidade. Uma substancialidade que não é do mesmo, mas da continuidade; afinal “[...] não há dois momentos absolutamente idênticos em um ser consciente. Uma consciência que possuísse dois momentos idênticos seria uma consciência sem memória. Ela pereceria e renasceria sem cessar” (Tourinho, 2011, p. 810). Enquanto o pensamento fixa estados pelo ato da concepção, a intuição apreende o movente sem mediação conceitual. Assim, “Qualquer tentativa de espelhar o ser na linguagem é mistificação por parte da inteligência e ocultamento da única característica verdadeira da linguagem: ser obstáculo à transparência da intuição” (Silva, 1994, p. 99). A imobilidade, portanto, provém do pensamento que destaca da duração a superfície das coisas — sendo a linguagem sua principal ferramenta —, enquanto a mobilidade é o fundo, a própria natureza da duração, a natureza real da vida interior, apreendida através da transparência da intuição.

§374. Essa compreensão da duração é reforçada pelo próprio Bergson em uma correspondência pessoal. Floris Delattre (1880–1950) acompanhou Bergson por anos e escreveu *Les dernières années d’Henri Bergson* (1941), sobre os últimos anos de vida do filósofo. Em carta de resposta a um trabalho de Delattre, Bergson explicita um dos eixos centrais de sua concepção da duração:

Ou seja, onde vemos e pensamos na imobilidade, é a nossa percepção ou a nossa concepção que congela o real; o repouso é apenas um instantâneo tomado numa transição, e essa transição é a realidade mesma (o que não impede de forma alguma a realidade de ser substancial, a substância sendo a continuidade e a indivisibilidade da mudança). Aí está o essencial da minha concepção da duração; é daí que parti, é para lá que sempre voltei²⁰⁷ (Delattre, 1941, p. 129, tradução nossa).

§375. É, portanto, da continuidade enquanto substância em duração que Bergson parte. Igualmente, é para esse referencial da duração que a sua filosofia aponta. Trata-se de um esforço em favor da metafísica, uma vez que consiste em inserir-se no movente, ou seja, na continuidade enquanto substância. A dificuldade de conciliar o conhecimento desinteressado do real com uma inversão dos modos do conhecimento em favor do real diz respeito, especialmente, a “[...] nos instalarmos no imóvel para surpreender o movente em

207 No original: “Autrement dit, là où nous voyons et pensons de l’immobilité, c’est notre perception ou notre conception qui fige le réel; le repos n’est qu’un instantané pris sur une transition, et cette transition est la réalité même (ce qui n’empêche nullement la réalité d’être substantielle, la substantialité étant la continuité et l’indivisibilité du changement). Là est l’essentiel de ma conception de la durée; c’est de là que je suis parti, c’est là que je suis toujours revenu” (Delattre, 1941, p. 129).

sua passagem, ao invés de nos recolocarmos no movente para atravessar com ele as posições imóveis” (PM, p. 220; Int. Metaf.). Um exercício do conhecimento a partir desse modo de pensar não recobriria mais do que imobilidades destacadas da duração ao se debruçar sobre ela. Além disso, não importa o quanto se componham de diferentes modos os termos que o pensamento destacou, jamais se obterá a continuidade da duração, ou ainda, a substancialidade da duração enquanto identidade do *eu*; “[...] *conceitos fixos podem ser extraídos por nosso pensamento da realidade móvel; mas não há nenhum meio de reconstruir, com a fixidez dos conceitos, a mobilidade do real*” (PM, p. 220; Int. Metaf.). Esse é, afinal, o ponto de inflexão das doutrinas cétricas. “Havia de fracassar”, diz Bergson,

É essa impotência e apenas essa impotência que é constatada pelas doutrinas cétricas, idealistas, criticistas, todas aquelas, enfim, que contestam ao nosso espírito o poder de atingir o absoluto. Mas, do fato de que fracassamos em reconstituir a realidade viva com conceitos rígidos e já feitos, não se segue que não a possamos apreender de alguma outra maneira (PM, p. 220; Int. Metaf.).

§376. O que se constata daí é a visualização de um “vício original”, a crença de que se deve partir de conceitos com contornos bem definidos para alcançar, com eles, a realidade da continuidade. Foi buscando “[...] reconstruir o real [...]” que se obteve um tempo “[...] *absolutamente* espacializado” (Silva, 1994, p. 173). Jamais se alcançará o movente partindo do conceito, que espacializa o real e cria um descontínuo pela inteligência prática. Ao espírito se deve conceder a possibilidade de “[...] seguir o caminho inverso [...] instalar-se na realidade móvel, adotar-lhe a direção incessantemente cambiante, enfim, apreendê-la intuitivamente”²⁰⁸ (PM, p. 221; Int. Metaf.). Por esse motivo, enquanto “A inteligência brinda-se ordinariamente com coisas [...]”, para “[...] a intuição, o essencial é a mudança [...]” (PM, p. 32; Int. [2ª pt.]). O descaminho do ceticismo humeano estaria posto nesse aspecto da inteligência que lida com conceitos, ao compor a continuidade derivando-a dos princípios de associação de ideias e concebendo-a como uma ficção da imaginação.

§377. Ora, se em Bergson essa é uma investida em favor do espírito, da duração mesma, precisamente da temporalidade real vivida de dentro, pode-se compreender esse esforço como uma forma filosófica de espiritualidade. Longe, é claro, das designações ofertadas religiosamente ao termo “espiritualidade”, trata-se de observar que, “Em suma, a mudança pura, a duração real, é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade”, uma vez que “A intuição é aquilo que atinge o espírito, a duração, a mudança pura” (PM, p. 31; Int. [2ª pt.]).

²⁰⁸ Bergson aponta para isso ao propor a inversão do nosso modo de conhecer, sugerindo-nos inverter a habitual direção do pensamento. Sobre esse assunto, ver a seção 4.3, intitulada “A ‘virada decisiva’”.

Como o próprio domínio da intuição é o do “[...] espírito”, diz Bergson, a intuição “quer apreender nas coisas, mesmo materiais, sua participação na espiritualidade [...]” (PM, p. 31; Int. [2ª pt.]). Dessa perspectiva decorre a noção de que o trabalho habitual do pensamento pode prolongar-se tanto quanto quisermos. Como vimos, pode-se associar conceitos indefinidamente, mas nada se obterá a não ser uma sombra do *eu*, que se prestará à linguagem e à gramática por ser criada segundo seu modo e por prestar serviço à vida prática.

§378. Dessa superfície linguística e conceitual, o pensamento retira o seu material de uso. Embora esse caminho possa contentar uma superficialidade do *eu*, não se obtém nada da sua profundidade, que é a própria duração da qual a superfície linguística do *eu* é destacada. Em pensamento, sempre que ousarmos acompanhar o fluxo de interioridade, obteremos relações que se tornam exteriores a si, pois o pensamento não pode evitar exercer a sua natureza de fixar. Entretanto, como vimos, disso não se segue que não haja outra maneira de perceber o fluxo da vida interior. Como esse fluxo é a própria duração, a própria consciência, espírito, ou ainda, o *eu*, trata-se apenas de um ato de abdicação: o *eu* não media o procedimento de percepção interior com a faculdade do pensar, deixando-se coincidir com aquilo que lhe é próprio. Afinal, “A experiência estava ao alcance de todos; e aqueles que quiseram de fato fazê-la não tiveram dificuldade em se representar a substancialidade do eu como sua duração mesma” (PM, p. 79; Int. [2ª pt.]).

§379. Embora Bergson não abandone o discurso da substância ao tratar da duração, como vimos, ele não a identifica com um substrato puramente imóvel. A duração comporta diferentes tensões. Não há uniformidade na duração enquanto substância. Disso decorre a “Conclusão: não há uma duração, mas durações” (IT, p. 87). Essa perspectiva plural da duração revela, igualmente, um aspecto monista de sua filosofia. Trata-se não de um princípio substancial uniforme e único, mas de uma perspectiva que, como dissemos, comporta tensões distintas. A vida interior, nesse sentido, possui disposições qualitativas e tensões que revelam uma multiplicidade de relações de interpenetração próprias de cada organismo; “Essa multiplicidade é tanto mais rica quanto mais profunda é a vida interior”²⁰⁹ (IT, p. 87).

§380. Ora, a questão da interioridade não é tão clara ao entendimento, precisamente pelos motivos que viemos apresentando. Tratar da interioridade do *eu* via um procedimento de

²⁰⁹ E quanto mais se aprofunda o interior, mais esse substrato lhe aparece como um substrato imóvel do movente, é o que Bergson pontua na seguinte passagem, já utilizada neste trabalho: “Essa unidade, à medida que eu lhe aprofundo a essência, aparecer-me-á portanto como um substrato imóvel do movente [...]” (PM, p. 216; Int. Metaf).

pensamento transforma a relação em uma dinâmica espacializada e de relações exteriores a si mesmas. Por esse motivo, “Muitos problemas filosóficos provêm da substituição das durações múltiplas pelo tempo homogêneo. Não se tem o direito de usar um símbolo para a análise” (IT, p. 87). Se pudermos admitir, todavia, que o modo de investigação que se utiliza do “[...] conceito (o pensamento conceitual) tem, acima de tudo, uma destinação prática [...] que vira as costas à especulação [...]”, e que, ademais, a:

[...] especulação sobre o real absoluto é possível, será por um procedimento diferente [...]. Esse procedimento em si deve existir, pois se o conceito é criado pelo homem, é provável que o homem tenha algo em si que o transcende. Se ele o criou, é impossível admitir que tenha esgotado todas as suas forças nessa criação. Deve haver por trás do conceito algo que se formula nele, se aprisiona nele e que, no entanto, tem uma força latente, uma potência, o poder de quebrar essa estrutura em dado momento (IT, p. 120).

§381. Para o pensamento, em geral, o *novo* é representado como um “[...] novo arranjo de elementos preexistentes [...]” (PM, p. 32; Int. [2ª pt.]) que realiza o exercício de “rodear”, analisar, circundar o objeto de estudo. A partir desse “tateio” conceitual, jamais se alcançará o devir da duração enquanto uma continuidade substancial. O uso prático ao qual o conceito se destina oculta algo que nele se aprisiona, que nele toma contornos limitantes e bem definidos. Poderíamos dizer que a ação do pensamento, satisfeita pela relação conceitual que utiliza em um meio social, compõe a superfície das relações pessoais — do “*eu* superficial”. Porém, as tensões que se ocultam por baixo dessas relações da superfície, suas diferentes multiplicidades e relações distintas, compõem a pluralidade de durações existentes.

§382. Embora as confirmações textuais de Bergson a respeito da existência de durações e o concomitante uso do termo “substância” revelem tensões interpretativas, elas demonstram uma noção monista do conceito de duração, compreendida em suas diferentes instâncias de multiplicidade e tensão. É a intuição que, quando:

[...] vinculada a uma duração que é crescimento, nela percebe uma continuidade ininterrupta de imprevisível novidade; ela vê, ela sabe que o espírito retira de si mesmo mais do que possui, que a espiritualidade consiste justamente nisso e que a realidade, impregnada de espírito, é criação (PM, p. 33; Int. [2ª pt.]).

§383. Desse caráter regressivo²¹⁰ da filosofia bergsoniana, vê-se uma crítica à tradição essencialmente intelectualista da filosofia em favor de uma inversão da noção de experiência. A intuição, em contraste com o pensamento habitual, não é habitual, e é, por isso árdua. A regressão efetuada pelo pensamento bergsoniano realiza esse esforço por ultrapassar a estrutura do conceito, habitualmente consolidada como modo tradicional de investigação na filosofia. Esse é, em Bergson, um esforço de espiritualidade que revela o caráter regressivo mencionado. Trata-se de um caminho do possível ao real, não o contrário, “[...] pelo simples fato de que o possível sucede ao real, e não o precede [...] mostrando a possibilidade de um monismo em que não há contradição entre o Absoluto e a ação livre e em que a duração se transforma na própria substância do real”²¹¹ (Prado Júnior, 1988, p. 35–36).

§384. A partir da duração enquanto substância movente em si, estaria posta a possibilidade da continuidade do *eu*, do espírito²¹². O aspecto do movimento da duração como um

210 Essa disposição está presente na obra de Bergson com mais força em *A evolução criadora* (1907), onde observamos a seguinte menção, no início do Capítulo II da referida obra, intitulado “As direções divergentes da evolução da vida. Torpor, inteligência, instinto”: “O movimento evolutivo da vida seria coisa simples e não tardaríamos a determinar a sua direção, se a vida descrevesse uma trajetória única, à semelhança da bomba disparada por um canhão. Mas o que temos aqui pela frente é uma granada que logo rebentou em fragmentos, os quais, sendo a seu turno uma espécie de granadas, rebentaram por sua vez em fragmentos também destinados a rebentar, e assim sucessivamente durante muito tempo. Somente distinguimos aquilo que se encontra mais perto de nós, os movimentos dispersos dos estilhaços pulverizados. *É com base nestes que teremos de remontar, de grau em grau, até ao movimento originário*” (EC, p. 115, grifo nosso).

211 Pela síntese que essa passagem realiza, optamos por utilizá-la novamente ao final deste texto, entretanto, recortada às partes que convêm ao contexto. Além disso, pontuamos que as referências ao “absoluto”, em Bergson, podem nominalmente serem pensadas como a duração pura. Desse âmbito da duração pura, Bergson observa suas diferentes nuances: uma duração material, espiritual, psicológica e universal. A atribuição da intuição é precisamente a de participar dessa percepção sem mediação da duração (PM, p. 31; Int. [2ª pt.] / PM, p. 184, 220; Int. Metaf.), a qual gera conhecimento (Silva, 1994, p. 74, 93). Dessas observações sobre as diferentes nuances que a duração participa, Bergson encaminha seu pensamento sobre uma filosofia da duração para conceder à duração o *status* de lugar comum do todo, o próprio real, intrínseco à natureza da vida.

212 Como nossa proposta aqui é a de resposta e retomada da noção de identidade pessoal a partir de Bergson, em relação a Hume, não adentramos mais profundamente na noção de continuidade do *eu* enquanto espírito, ou alma. Bergson é cuidadoso ao tratar do tema em um texto intitulado “A alma e o corpo”, elaborado para a conferência realizada na *Société Foi et Vie*, em 28 de abril de 1912 e presente na reunião de textos chamada *A energia espiritual* (2009). A tratativa do filósofo acerca da continuidade da alma após a morte do corpo é também um movimento de valorizar algumas das questões mais importantes da filosofia, como “De onde viemos? Que estamos fazendo aqui no mundo? Para onde vamos?” (EE, p. 57; Alma Corp.). Para Bergson, não há solução fácil para o tema da imortalidade da alma, porém, o filósofo vê que a filosofia deve contribuir para a solução progressiva desse tão querido tema. A análise do tema, em “A alma e o corpo”, passa pela noção de que “[...] a vida mental transborda a vida cerebral [...]” (EE, p. 58; Alma Corp.) e não há correspondência *total* entre estes dois âmbitos, o mental e o cerebral. Se houvesse correspondência total entre mente e cérebro, o filósofo que afirmasse a sobrevivência da alma após a morte do corpo estaria apoiando “[...] sua tese em alguma construção metafísica — coisa geralmente frágil” (EE, p. 58; Alma Corp.). Entretanto, se “[...] o cérebro se limita a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, então a sobrevivência se torna tão verossímil que o ônus da prova caberá a quem negar, muito mais do que a quem afirmar [...]” (EE, p. 58; Alma Corp.). Além disso, visto que há um texto de Hume intitulado “Da imortalidade da alma”, presente na obra *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos* (2006), uma comparação entre ambos com o recorte do tema da imortalidade exigiria de nós outro texto dedicado.

movimento de crescimento, representativo de um ser em desenvolvimento (Robinet, 1965), indicaria a possibilidade de encarmos o tema do *eu* como duração — uma identidade pessoal substancializada pela continuidade, ou ainda, nesse sentido, uma identidade ontológica. Se há durações, no sentido plural, haveríamos de estar participando substancialmente de um mesmo âmbito, a partir do qual nossas identidades superficiais se destacam em um fluxo de consciência psicológico. Nossas durações, ou identidades profundas, corresponderiam à duração? Nesse aspecto, Bergson aponta: “Gostaríamos de esclarecer que o *fluxo de pensamento* é essencialmente psicológico em sua natureza e que a minha *duração* é mais metafísica. Entende-se por isso que ela está na raiz de toda a realidade, que é comum a nós e às coisas...”²¹³ (Delattre, 1941, p. 130, tradução nossa).

§385. A partir disso, nossas identidades psicológicas e superficiais se articulam bem ao utilizarmos os mecanismos do pensamento. Entretanto, a superfície destacável do fluxo da duração via pensamento não pode comportar uma redução do *eu* a aspectos mentais relacionáveis. Desse modo, o próprio “[...] fundo contínuo [...]” (EC, p. 17) de que dependem é esse aspecto mais metafísico, a duração à qual Bergson se refere. Visto que as argumentações de Bergson estão voltadas às reflexões que valorizam a experiência da vida, mas propõem, igualmente, uma inversão da nossa noção de experiência, a noção de duração enquanto identidade não está inteiramente no campo da especulação²¹⁴. A questão a observar é que são as características da duração enquanto substância comum a nós e às coisas que caracterizam a profundidade da identidade, e não os elementos que compõem a duração; afinal, a noção de “estados” é ainda uma relação de “exterioridade recíproca”, inadequada e contrastante à noção de “interpenetração mútua”, qualitativa e heterogênea que define a duração.

§386. Desse modo, concluir a duração como pluralidade enquanto multiplicidade, ou unidade, não nos leva à obtenção da sua natureza dada em uma simples intuição. A duração tem unidade, por haver, “Sem dúvida, uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros” (PM, p. 196; Pens. Mov.). Porém, ela igualmente tem multiplicidade, já que os elementos que se prolongam participam “[...] da unidade tanto quanto da multiplicidade, mas essa unidade movente, cambiante, colorida, viva, pouco se assemelha à unidade abstrata, imóvel e vazia que o conceito de unidade pura circunscreve” (PM, p. 196; Pens. Mov.). Portanto, Bergson pondera não haver “Nada mais fácil do que dizer que o eu é

213 No original: “Cela revient à dire que le *tream of thought* est de nature essentiellement psychologique et que ma *durée* est plus métaphysique. J’entends par là qu’elle est à la racine de toute réalité, qu’elle est commune à nous et aux choses...” (Delattre, 1941, p. 130).

214 Para ver um trecho em Bergson, onde há um argumento em relação à noção de continuidade da alma não estar inteiramente no campo da especulação metafísica, ver a nota número 212 deste texto.

multiplicidade ou que é unidade ou que é a síntese de ambas” (PM, p. 203; Int. Metaf.), pois, a depender da vertente que se escolhe tomar, “[...] desembocará na unidade ou na multiplicidade [...]. Mas nenhuma mistura desses conceitos entre si, insistimos, daria algo que se assemelhe à pessoa que dura” (PM, p. 204; Int. Metaf.). Isso aponta para a relação da pessoa com a duração, da superfície com a profundidade: uma ontologia desdobrada na compreensão da personalidade.

§387. A dinâmica da personalidade é uma dinâmica de temporalidade com a duração: uma relação do presente (afecções) com o passado (memória) e com o futuro (vontade). Distantes da noção de imutabilidade da substância, tanto Hume como Bergson conjecturaram suas explicações de outras formas. Bergson, nesse sentido, na esteira do pensamento da interioridade como movimento qualitativo, supõe a possibilidade de um impulso criador que ultrapassa o sujeito, mas que lhe fornece o recorte da sua duração em particular. A relação da personalidade da pessoa com a duração de onde provém seu conteúdo é, portanto, menos a totalidade da substância da duração em si e mais a substância da totalidade do que pode ser uma personalidade. Significa dizer que, infletindo-se na utilidade, na qual se torna experiência humana, a duração particulariza-se em personalidade e o sujeito compõe-se como pessoa, imbuído de afecções, memórias e vontades; afinal, “[...] como o todo que devemos apreender mergulha na duração concreta, seus elementos serão essencialmente temporais”²¹⁵ (Riquier, 2007, p. 204, tradução nossa). O conteúdo psicológico da personalidade é repleto de qualidades em movimento constante, um devir de continuidade, mas a totalidade dessa personalidade coincide antes com o “caráter” (*caractère*, no original) da pessoa do que com a totalidade da duração. A memória, a vontade e os afetos existem a partir das condições de um corpo, dotado de um sistema que lhe permite essa abertura, mas “O espírito forma o corpo, e é falso dizer que o espírito está no corpo: o corpo está no espírito” (PP, p. 258).

§388. Bergson diz que a nossa personalidade corresponde a “[...] uma certa continuidade de mudança; mas esta continuidade de mudança é indivisível; ela é inteira, ao longo de toda existência da consciência; e esta indivisibilidade constitui sua substancialidade” (PP, p. 261). Essa substancialidade, considerada enquanto temporalidade da pessoa, ainda permite divisão, mas a divisão não fragmenta o todo, apenas o capta na superfície. A duração parcial, a temporalidade da pessoa, não é menos que a duração total, pois não há distinção de quantidade para a realidade da duração. Enquanto a duração parcial — ou as durações

²¹⁵ No original: “[...] puisque le tout qu’il nous faut appréhender plonge dans la durée concrète, ses éléments seront essentiellement temporels” (Riquier, 2007, p. 204).

enquanto tais — é a personalidade da pessoa em sua temporalidade vivida, a duração total é a abertura ontológica que essa substancialidade de movimento da personalidade realiza.

§389. Diferentemente da noção moderna em geral, que fraciona a pessoa em estados psíquicos, dividindo a personalidade e enfrentando problemas com a unificação, Bergson sugere que a intuição da unidade é real, que ela é a nossa personalidade em sua temporalidade; e, ainda que o ato de fracionar seja possível, ele é um artifício do pensamento, da atenção. Se nossa atenção fixa estados, criando distinções, não significa que o “pano de fundo” seja ininteligível, uma vez que eles foram fixados “[...] sobre a corrente indivisa da vida interior” (PP, p. 262). Essa continuidade de mudança é a vida interior, que pode ser compreendida como fundamento do que Bergson chama de unidade, de substancialidade da pessoa, ou ainda, de permanência. Dessa substância, ao que parece, nós compartilhamos. A duração como um princípio ontológico da realidade é pensada como o “pano de fundo” das durações particulares, que recortam suas instâncias de personalidade pela temporalidade que podem sentir.

§390. Se, entretanto, cedermos à possibilidade de uma análise da duração, obrigamo-nos a conceder um lugar ao argumento da multiplicidade e da unidade, por ser preciso distinguir ambas as características frente à necessidade de tomar em análise a duração totalmente pura. Fazendo-o, veremos que “A duração será a ‘síntese’ dessa *unidade* e dessa *multiplicidade* [...]. Nessa hipótese, só há, só pode haver uma única duração, aquela na qual nossa consciência opera habitualmente” (PM, p. 214, grifos nossos; Int. Metaf.). O contraponto do movimento de ceder à análise, distinguindo a duração entre uma multiplicidade e uma unidade, é o ponto de vista da intuição, precisamente o de instalar-se na duração propriamente dita. Portanto,

[...] se, ao invés de pretender analisar a duração (isto é, no fundo, fazer-lhe a síntese com conceitos), começamos por nos instalar nela por meio de um esforço de intuição, temos o sentimento de uma certa *tensão* muito determinada, cuja determinação mesma aparece como uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis. Desde então, percebemos durações tão numerosas quanto quisermos, todas muito diferentes umas das outras, ainda que cada uma delas, reduzida a conceitos, isto é, encarada exteriormente dos dois pontos de vista opostos, se reduza sempre à mesma indefinível combinação do múltiplo e do uno (PM, p. 215; Int. Metaf.).

§391. Chamar por personalidade a duração é, portanto, fazer-lhe a síntese por um esforço de tensão em relação à continuidade da duração. Embora nos satisfaça apenas à superfície, descrever nossa compreensão da duração remonta, portanto, à noção da duração enquanto uma substância dotada de unidade e multiplicidade. Colocar-se nela por um movimento de

intuição satisfaz uma compreensão plural dessa unidade que demonstra comportar-se como uma continuidade substancial da realidade, afinal “[...] a intuição de nossa duração, bem longe de nos deixar suspensos no vazio como o faria a pura análise, nos põe em contato com toda uma continuidade [...]” (PM, p. 217; Int. Metaf.). Nesse sentido, o *eu* que persiste possui uma substancialidade. Ele é contínuo, ele dura, não mais como um movimento fugidivo, nem como um princípio imóvel, mas como algo que continuamente é consistente em sua mudança.

Para Bergson, a consistência do eu, sua persistência e, portanto, o que chamamos de “identidade pessoal”, é constituída por nada (por nada) além da síntese temporal imanente e passiva que é duração. Essa síntese é a “substância”, ou seja, a persistência ou existência, a existência persistente do eu²¹⁶ (Sinclair, 2020, p. 58, tradução nossa).

§392. Os problemas da identidade pessoal que dizem respeito à consistência e à continuidade, portanto, são dissolvidos na perspectiva bergsoniana de substancialidade.

A instabilidade radical e a imutabilidade absoluta não são então mais que vistas abstratas que foram tomadas, de fora, da continuidade da mudança real, abstrações que o espírito em seguida hipostasia em estados múltiplos, de um lado, em coisa ou substância, de outro. As dificuldades levantadas pelos antigos em torno da questão do movimento e pelos modernos em torno da questão da substância desvanecem-se, estas porque a substância é movimento e mudança, aquelas porque o movimento e a mudança são substanciais (PM, p. 180; Perc. Mud.).

§393. Se pudermos, portanto, como sugere essa noção, corresponder a duração totalmente pura ao dinamismo da vida interior da pessoa, o chamaríamos de identidade pessoal, de *eu*. E esse movimento de reencontro, ou de redescoberta, visto como uma metafísica possível,

[...] só pode ser um esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento, um esforço para se instalar de imediato, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir, da realidade aos conceitos e não mais dos conceitos a realidade (PM, p. 213; Int. Metaf.).

§394. Esse esforço de retornar do contato intuitivo com a duração à sua síntese em conceitos, chamando-a de duração, *eu*, ou personalidade, é um esforço metafísico de transpor a experiência vivida em intuição para a realidade artificial da linguagem enquanto superfície da identidade. Jamais apreenderemos plenamente sua realidade, nem mesmo lhe descreveremos as qualidades com a fidelidade que merece uma noção de substancialidade. Entretanto, antes de nos atermos aos conceitos, Bergson sugere que sigamos os

²¹⁶No original: “For Bergson, the consistency of the self, its persistence, and thus what we call ‘personal identity’, is constituted by nothing (by nothing) more than the immanent and passive temporal synthesis that is duration. That synthesis is the ‘substance’, i.e. the persistence or existence, the persistent existence of the self” (Sinclair, 2020, p. 58).

apontamentos que sugerem os conceitos, experimentando-os antes de tentarmos compreendê-los. Essa simples distinção não é cômoda para a maioria de nós. Estamos inseridos em um mundo prático, condicionados pela cultura, pela religião e pela linguagem, habituados a utilizar conceitos e a fazer análises para lidar com a realidade. Entretanto, tendo em vista a realidade da duração, ela é a fonte e o fundamento do *eu* enquanto personalidade, a qual é um recorte da duração em sua Totalidade sentida pela pessoa como unidade. A duração é também o “pano de fundo” da realidade, a vida interior movente e contínua que coincide com uma simplicidade de continuidade que todos compartilhamos como o amálgama das durações particulares. Nisso consiste o espiritualismo bergsoniano: em empreender esforços em favor da duração total por notar sua relevância — para além dos problemas filosóficos que circundam a personalidade, e para além da própria personalidade enquanto duração particular.

§395. É claro que, como já vimos, o tema da personalidade abrange as diversas perspectivas exploradas filosoficamente por Bergson. Entretanto, enquanto a vida mental se inscreve em durações de “[...] elasticidade desigual [...]” (MM, p. 243), oscilando entre a profundidade e a extensão, é preciso afirmar que “[...] a vida do espírito transborda a vida cerebral” (EE, p. 47; Alma Corp.), mas não sem o obstáculo de uma vida corpórea, isto é, não sem as superficializações de uma “[...] atenção concentrada na vida [...]” (EE, p. 56; Alma Corp.). Essa substancialidade da duração como nossa própria identidade é vista na independência do espírito em relação ao corpo, ao cérebro, tal como esboçada por Bergson na conferência “A alma e o corpo”²¹⁷, de 1912:

[...] a vida do espírito não pode ser um efeito da vida do corpo; [...], ao contrário, tudo acontece como se o corpo fosse simplesmente utilizado pelo espírito e, portanto, não temos nenhum motivo para supor que o corpo e o espírito estejam inseparavelmente ligados um ao outro [...] (EE, p. 57; Alma Corp.).

§396. Nesse sentido, a independência do espírito em relação ao corpo não deve ser compreendida como uma separação ontológica absoluta, mas como a afirmação de uma anterioridade ontológica da duração sobre toda explicação que pretenda reduzir a vida interior à materialidade orgânica. Se a personalidade coincide com a continuidade substancial da duração, então o corpo não pode constituir sua origem, mas apenas seu meio de inserção prática no mundo, o ponto no qual a vida do espírito se traduz em ação e se expõe às exigências da vida exterior. A consciência, enquanto duração, não se deixa encerrar nos esquemas funcionais do cérebro, ainda que deles se sirva; ela os atravessa e os

217 Ver também a nota 212 neste texto.

excede, mantendo-se como realidade movente que subsiste na mudança. Assim, a relação entre espírito e corpo exprime-se como uma relação de *uso e limitação*, e não de produção causal. O corpo delimita, canaliza e superficializa a vida interior sem jamais esgotar sua profundidade temporal. É por isso que a identidade pessoal, pensada como duração, permanece irreduzível às descrições psicofisiológicas, ao mesmo tempo em que se manifesta necessariamente sob as condições práticas impostas pela vida corpórea.

§397. Tal posição implica ainda desfazer as imagens artificiais do *eu* que se constituem quando a experiência é apreendida a partir de seus vazios, isto é, quando o movimento vivido é substituído por abstrações que tomam o lugar da própria duração. Reencontrar a identidade pessoal supõe, assim, um retorno à experiência tal como ela se oferece, na positividade de sua produção contínua, na qual o *eu* não é algo dado, mas algo que se faz no próprio curso de sua duração. Nesse nível, a consciência não se define por uma reflexividade discursiva, mas por uma presença a si que coincide com o dinamismo interno da vida do espírito, afirmando-se na espontaneidade de seu devir temporal.

A redescoberta do dinamismo próprio do “eu profundo”, da consciência presente a si mesma, exige a rejeição dos fantasmas gerados pelos vazios da experiência, uma adesão à positividade da experiência direta, isto é, a reidentificação com a livre produção de si mesmo na espontaneidade absoluta, que é a duração interna do espírito (Prado Júnior, 1988, p. 104).

§398. Em síntese, a concepção bergsoniana de duração aproxima-se da noção de uma substancialidade móvel, em que a essência não reside num substrato imutável, mas numa continuidade de “interpenetração mútua”, apreendida por intuição. Ao demonstrar os limites do pensamento conceitual, Bergson eleva a intuição a um método privilegiado para acessar a fluidez do real. A coexistência da unidade e da multiplicidade das durações aponta para um monismo dinâmico, no qual a identidade pessoal se constitui como processo de crescimento qualitativo enquanto personalidade e fluxo indistinto — presença da espontaneidade absoluta —, não como uma identidade estática. Por fim, a filosofia da duração sugere uma inversão epistemológica: abandonar a reconstrução espacializada do real em favor de uma imersão direta naquilo que — em sua perpétua renovação e crescimento — é tanto sujeito quanto ponto de partida do conhecimento; afinal, “[...] o possível sucede ao real, e não o precede [...]”, revelando uma possibilidade “[...] em que a duração se transforma na própria substância do real” (Prado Júnior, 1988, p. 35–36). A duração enquanto substancialidade e identidade pessoal profunda, portanto, permite compreender sua função como fonte e fundamento do real.

§399. Até aqui, nossa análise permite compreender que o problema da identidade pessoal não será resolvido pela escolha entre continuidade e descontinuidade, uma vez que é o estatuto da experiência filosófica que demanda uma transformação. Nesse ponto, confrontar as perspectivas de Hume e Bergson, além de demonstrar uma divergência teórica, revela duas maneiras distintas de situar o *eu* no interior da experiência. Isso possibilita que, na síntese interpretativa que encerra este capítulo, possamos condensar precisamente esse aspecto.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

§400. Ao longo desta pesquisa, articulamos um diálogo entre David Hume e Henri Bergson, tomando como foco o tema da identidade pessoal. Embora ambos os filósofos recusem a noção de um *eu* enquanto substância imóvel e imutável — e dizer “substância imóvel e imutável” não é redundância, já que, como vimos, Bergson reformula a noção de substância —, o percurso de suas investigações diverge fundamentalmente em razão dos pressupostos metodológicos e da maneira como cada um situa o *eu* no seu modo de conceber a experiência.

§401. Hume opera o tema da identidade pessoal a partir dos parâmetros edificados pela sua teoria do mundo intelectual. Sua filosofia experimental encontra correspondências entre elementos mentais, chamados percepções, mas não encontra equivalentes à nossa noção de *eu*. O conjunto das percepções e suas relações de associação pela imaginação assume esse papel, o de aproximar-se empiricamente do que podemos entender como sendo nós mesmos. Essa explicação, bem como a de que a noção de permanência e unidade do *eu* é uma ficção da imaginação, está circunscrita, sobretudo, no horizonte da sua teoria do mundo intelectual. Hume demonstra, com isso, os limites do intelecto para compreender o *eu*, reconhecendo as dificuldades que circundam o tema e o ceticismo que o acompanha. A questão, portanto, permanece em aberto. É nesse sentido que, para nós, filosofias posteriores como a de Bergson podem oferecer perspectivas de resposta e continuação do debate quanto ao tema do *eu*.

§402. Bergson, portanto, responde por uma via que não nega pura e simplesmente o ceticismo humeano, mas que amplia a noção de experiência. Através da “*virada decisiva*” e da intuição como método, Bergson nos convida a buscar a experiência em sua fonte, antes que ela seja espacializada e recortada pela análise que a inteligência prática realiza. Nesse horizonte, o “*eu profundo*” emerge como a própria duração, não como uma síntese artificial de estados descontínuos, mas como uma continuidade qualitativa de “interpenetração mútua” na qual a mudança e a continuidade são a própria substância.

§403. Um dos pontos centrais da nossa discussão foi a análise da “educação dos sentidos” como resposta bergsoniana à descontinuidade perceptiva. Inaugurando uma abordagem que se mostra original no recorte proposto, demonstramos que, enquanto Hume naturaliza a interrupção entre as percepções, Bergson a interpreta como um efeito das necessidades do corpo, reconstituída pela ação motora. Experimentos recentes das ciências da cognição, como apresentamos, corroboram essa visão ao destacar o papel do corpo como “imagem

central” na continuidade perceptiva. Isso revela como a anterioridade filosófica proposta por Bergson encontra, posteriormente, corroboração em experimentos que a reforçam. A continuidade, portanto, não precisa ser “remontada” pela imaginação: ela é o fundo contínuo do real que a intuição permite reconhecer. Ademais, quando a investigação interior revela as dificuldades impostas pela espacialização e ilumina os limites desse tipo de investigação, ela promove a conversão da intuição em método; o que era método para Hume, para Bergson torna-se obstáculo. Essa tensão metodológica, como vimos, orientou um debate fértil sobre ceticismo e espiritualismo.

§404. Observamos como o ceticismo de Hume, em sua modéstia investigativa, depara-se com um limite intransponível frente à observação fenomênica da descontinuidade das percepções. Ao demonstrar argumentos circunscritos aos seus princípios empíricos, descrevendo a mente como um “feixe de percepções” e a continuidade do *eu* como uma “ficção da imaginação”, Hume viu-se perdido, assumindo certa insuficiência metodológica para a investigação da identidade pessoal. A partir da ótica bergsoniana, suas explicações associativas que reconstituem a continuidade da experiência perceptiva aparecem como uma tarefa que opera sobre a superfície do real, intelectualizando e fragmentando o fluxo vivido para satisfazer às exigências da linguagem e da lógica da associação.

§405. Bergson aponta para a continuidade perceptiva, como vimos, a partir da “educação dos sentidos”, diferenciando-a da continuidade que é fonte e fundamento do real. Essa continuidade mais fundamental, a duração, constitui um puro devir que reelabora a noção de substância na filosofia. Enquanto o fluxo de pensamento permanece no plano psicológico, a duração assume um caráter metafísico.

§406. Essa continuidade de fundo permite uma dinâmica entre a pessoa e seus diversos aspectos — tanto superficiais quanto profundos —, integrando suas memórias, afecções e vontades, como características da nossa personalidade inteira. Não há paralelismo nem epifenômeno aqui; a duração aparece quando não mediamos a investigação com a linguagem da mente que espacializa, quando nos colocamos na experiência imediata do fluxo temporal e abandonamos os hábitos intelectuais que fragmentam a continuidade vivida. Trata-se, assim, de um esforço em direção ao “*eu* fundamental”.

§407. Em síntese, propomos que a filosofia de Bergson oferece uma retomada significativa em relação à noção de identidade pessoal em Hume ao deslocar o problema do plano da representação simbólica para o plano ontológico da duração. Ao converter o campo de inserção do problema da espacialização intelectual para a intuição da duração, o *eu* ganha espaço na experiência de continuidade vivida. Não se trata simplesmente de mudar a

tópica, mas de inverter nossa noção tradicional de conhecimento para trazer à luz os equívocos do sistematismo excessivo. O *eu* assume, agora, a mobilidade que lhe é própria. Portanto, a compreensão de quem somos ultrapassa a análise dos fragmentos que a inteligência destaca ao exigir adesão à fluidez da duração, anterior à espacialização, na qual o *eu* reconhece, por si, sua natureza mais íntima.

§408. Como resumir esse esforço? Trata-se, por fim, de um movimento caracterizado pelo ato de escalar de volta à inclinação da natureza. E não deixa de ser surpreendente que o retorno ao simples exija de nós o esforço mais difícil: reencontrar aquilo que sempre esteve ali, a duração que nos constitui e nos atravessa.

REFERÊNCIAS

APPELBAUM, David; LORCH, Ingrid Turner. Tracking the Discontinuity of Perception. **Philosophy East And West**, Honolulu, v. 28, n. 4, p. 469–484, out. 1978. DOI: 10.2307/1398650. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1398650?origin=crossref>. Acesso em: 20 mar. 2025.

AINSLIE, Donald C. Hume on Personal Identity. *In*: E. RAD-CLIFFE (ed.). **A Companion to Hume**. Malden, Blackwell Publishing, 2008. p. 140–156.

AYER, Alfred J. **Hume**. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003. 134 p. (Mestres do Pensar).

BAILEY, Nathan. **An Univerfal Etymological Englifh Dictionary**. 3. ed. London: J. Derby, A. Bettesworth, F. Fayramet al., 1726. 926 p.

BENNETT, Charles A. Bergson’s Doctrine of Intuition. **The Philosophical Review**, Durham, v. 25, n. 1, p. 45–58, jan. 1916. DOI: 10.2307/2178562. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2178562>. Acesso em: 02 maio 2025.

BERGSON, Henri L. **A energia espiritual** [EE]. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 209 p. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. **A evolução criadora** [EC]. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010a. 406 p.

_____. **A evolução criadora**. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 398 p. (Coleção tópicos).

_____. **A ideia de tempo** [IT]. Tradução: Débora Morato Pinto. São Paulo: UNESP, 2022. 314 p.

_____. **Duração e simultaneidade** [DS]: a propósito da teoria de Einstein. Tradução: Claudia Berliner. Revisão técnica: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 238 p. (Tópicos).

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência** [DI]. Tradução e notas: Maria Adriana Camargo Capello. Prefácio revisão técnica e notas: Débora Cristina Morato Pinto. São Paulo: Edipro, 2020. 191 p.

_____. **L’évolution créatrice**: l’édition critique. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 2021. 693 p. (Bibliothèque de Phiplosophie contemporaine).

_____. **L’énergie spirituelle**. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 2009. 509 p. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

_____. **Matéria e Memória** [MM]: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 4. ed. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b. 291 p. (Biblioteca do pensamento moderno).

_____. **Matière et mémoire**: essai sur la relation du corps à l'esprit. 9. ed. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 2012. 521 p. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

_____. **Mélanges** [M]. ROBINET, André (ed.). 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 1972. 1692 p.

_____. **Œuvres**: édition du centenaire. ROBINET, André (ed.). 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, PUF, 1959. 1602 p.

_____. **O Pensamento e o Movente** [PM]: ensaios e conferências. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 297 p. (Coleção tópicos).

_____. O problema de personalidade [PP]. Tradução e Apresentação: Marcelo Marcos Barbosa Vieira. **Doispontos**, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 251–267, 30 dez. 2017. Universidade Federal do Paraná. DOI: 10.5380/dp.v14i2.57244. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/57244>. Acesso em: 01 dez. 2025.

_____. O problema da personalidade: conferências de Henri Bergson na Universidade de Edimburgo (1914). Tradução: Rodrigo Barros Gewehr, Fernando Monegalha. **Revista Filosófica de Coimbra**, [s.l.], v. 28, n. 56, p. 461–490, 6 out. 2019. DOI: 10.14195/0872-0851_56_7. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/rfc/article/view/0872-0851_56_7. Acesso em: 01 dez. 2025.

BIRO, John I. Hume and Cognitive Science. **History of Philosophy Quarterly**, Champaign, v. 2, n. 3, p. 257–274, 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27743728>. Acesso em: 25 mar. 2024.

BOSI, Ecléa. A pesquisa em memória social. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 4, n. 1–2, p. 244–284, jan. 1993. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771993000100012. Acesso em: 05 jun. 2024.

BROWNING, Walter Frank. **David Hume**: self identity. 1974. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – University of British Columbia, Vancouver, 1974. DOI: 10.14288/1.0093199. Disponível em: <https://open.library.ubc.ca/soa/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0093199>. Acesso em: 08 nov. 2023.

CHEBILI, Saïd. La personnalité: un abord philosophique. **L'Information Psychiatrique**, [s.l.], v. 84, n. 3, p. 213–218, 1 mar. 2008. DOI: 10.1684/ipe.2008.0308. Disponível em: <https://stm.cairn.info/revue-l-information-psychiatrique-2008-3-page-213?lang=fr&tab=texte-integral>. Acesso em: 01 dez. 2025.

CHENG, Tony. Perception. *In*: YOUNG, Benjamin D.; JENNINGS, Carolyn Dicey (org.). **Mind, Cognition, and Neuroscience**. New York: Routledge, 2022. Cap. 23. p. 367–384.

CHURCHLAND, Patricia S. **Neurophilosophy**: Toward a Unified Science of the Mind-Brain. Cambridge, MA: MIT Press, 1989. 572 p.

CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência**: uma introdução contemporânea à filosofia da mente. Tradução: Maria Clara Cescato. São Paulo: UNESP, 2004. 287 p.

COELHO, Jonas G. **Consciência e Matéria: o dualismo de Bergson**. São Paulo: UNESP, 2010. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/5zms8>. Acesso em: 05 nov. 2024.

CRAIGHERO, Laila. Motor resonance: neurophysiological origin, functional role, and contribution of the motivational, moral, and social aspects of action. *In*: SHAPIRO, Lawrence; SPAULDING, Shannon (org.). **The Routledge Handbook of Embodied Cognition**. 2. ed. New York: Routledge, 2024. Cap. 36. p. 442–451. (Routledge Handbooks in Philosophy).

DELATTRE, Floris. Les dernières années d'Henri Bergson. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, Paris, v. 131, n. 3/8, p. 125–138, 1941. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41084629>. Acesso em: 10 jul. 2025.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. 2. ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi, Lia de Oliveira Guarino, Fernando Fagundes Ribeiro. São Paulo: Editora 34, 2012. 157 p.

_____. **Diferença e Repetição**. 1. ed. Tradução: Luiz B. L. Orlandi, Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018. 459 p.

DENNETT, Daniel C. A Cure for the Common Code? *In*: BLOCK, Ned (Ed.). **The Language and Thought Series**. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 1981. DOI: 10.4159/harvard.9780674594722.c6. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.4159/harvard.9780674594722.c6/html>. Acesso em: 09 jul. 2024.

DICKER, Gorges. Hume on the External World. *In*: RUSSEL, Paul (ed.). **The Oxford Handbook of Hume**. New York: Oxford University Press, 2016. Cap. 13. p. 249–268. (Oxford Handbooks).

DYCHE, Thomas; PARDON, William. **A New General English Dictionary (1740)**. 81. ed. New York: Anglistica & Americana, 1972. 911 p. (A Series of Reprints Selected by Bernhard Fabian, Edgar Mertner, Karl Schneider and Marvin Spevack).

EHLI, Bridger. Fiction And Content in Hume's Labyrinth. **The Philosophical Quarterly**, [s.l.], v. 74, n. 1, p. 187–207, 12 out. 2022. DOI: 10.1093/pq/pqac065. Disponível em: <https://academic.oup.com/pq/article-abstract/74/1/187/6759149?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em: 01 set. 2025.

FERNANDES, Francisco. **Dicionário de verbos e regimes**. 43. ed. São Paulo: Globo, 1999. 606 p.

FODOR, Jerry A. **Hume Variations**. New York: Oxford University Press, 2003. 165 p. (Lines of Thought).

FREITAS, Vinícius França. David Hume sobre a identidade pessoal nos Livros I e II do “Tratado da Natureza Humana”. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 20, n. 1, p. 46–54, 2019. DOI: 10.4013/fsu.2019.201.06. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2019.201.06>. Acesso em: 18 mar. 2025.

GARRETT, Don. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 1997. 270 p.

GOMES, Paulo de Tarso. **Tempo e consciência**. Londrina: Editora UEL, 2001. p. 204.

GOPNIK, Alison. Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network. **Hume Studies**, Charlottesville, v. 35, n. 1–2, p. 5–28, jan. 2009. DOI: 10.1353/hms.2009.a403830. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/pub/108/article/403830/summary>. Acesso em: 16 abr. 2025.

GUIBAL, Francis. Bergson, penseur de l'expérience spirituelle. **Études**, [s.l.], v. , n. 10, p. 43–55, 22 set. 2015. DOI: 10.3917/etu.4220.0043. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-etudes-2015-10-page-43?lang=fr>. Acesso em: 10 jan. 2026.

HERCULANO-HOUZEL, Suzana. Uma breve história da relação entre o cérebro e a mente. In: LENT, Roberto (org.). **Neurociência da mente e do comportamento**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008. p. 1–17.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. TUCK, Richard (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2019. 736 p.

HOLLANDA, Leandro. Realismo ontológico e antirrealismo epistemológico na problemática sobre o mundo externo em Hume. In: CONTE, Jaimir; FERRAZ, Marília Côrtes de; ZIMMERMANN, Flávio (org.). **Ensaio sobre a filosofia de Hume**. Florianópolis: NEL/UFSC, 2016. Cap. 19. p. 403–430. (Rumos da epistemologia; v. 16).

HUME, David. **A treatise of human nature**. SELBY-BIGGE, L. A. (ed.). London: Oxford Clarendon Press, 1960. p. 709.

_____. **A treatise of human nature: a critical edition**. NORTON, David F.; NORTON, Mary J. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 2007. 431 p. (The Clarendon edition of the works of David Hume).

_____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral** [IEH][IPM]. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2003. 438 p.

_____. **Tratado da natureza humana** [T]. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000. 759 p.

JACOBSON, Nolan Pliny. Gotama Buddha et David Hume. **Revue Philosophique de La France Et de L'Étranger**, Paris, v. 156, n. 1, p. 145–163, jan. 1966. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41090240>. Acesso em: 16 abr. 2025.

JANKÉLEVITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. Paris: Presse Universitaires de France, PUF, 1959. 300 p. (Les Grands Penseurs).

_____. **Henri Bergson**. LEFEBVRE, Alexandre; SCHOTT, Nils F. (ed.). Tradução: Nils F. Schott. Durham & London: Duke University Press, DUP, 2015. 322 p.

KEMP SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**. New York, Palgrave Macmillan, 2005. 568 p.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Bergson**. New York: Oxford University Press, OUP, 1985. 115 p. (Past masters).

LANDES, Margaret W. A Suggested Interpretation of Bergson's Doctrine of Intuition. **The Philosophical Review**, Ithaca, v. 33, n. 5, p. 450–462, set. 1924. DOI: 10.2307/2179536. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2179536>. Acesso em: 09 abr. 2025.

LAPOUJADE, David. **Puissances du temps: versions de bergson**. [s.l.]: Les Éditions de Minuit, 2014. (Paradoxe).

LA METTRIE, Julien Offray de. **L'Homme-machine**. Paris: Mille Et Une Nuits, 2000. 104 p.

LENT, Roberto. **Cem bilhões de neurônios?: conceitos fundamentais de neurociência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Atheneu, 2010. 746 p.

MANDELBAUM, Eric. Associationist Theories of Thought. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford: Stanford University, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/associationist-thought/>. Acesso em: 30 abr. 2024.

MATAMALA-GOMEZ, Marta; FRISCO, Francesca; GUIDALI, Giacomo; LEGA, Carlotta; BEACCO, Alejandro; BOLOGNINI, Nadia; MARAVITA, Angelo. Virtual body continuity during action observation affects motor cortical excitability. **Scientific Reports**, [s.l.], v. 15, n. 1, p. 13364, 17 abr. 2025. DOI: 10.1038/s41598-025-97695-9. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41598-025-97695-9>. Acesso em: 12 nov. 2025.

McINTYRE, Jane L. Hume and the Problem of Personal Identity. In: NORTON, David Fate; TAYLOR, Jacqueline (org.). **The Cambridge Companion to Hume**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Cap. 6. p. 177–208.

_____. Personal Identity and the Passions. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v. 27, n. 4, p. 545–557, 1989. DOI: 10.1353/hph.1989.0092. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/226470/pdf>. Acesso em: 18 mar. 2025.

MONTEIRO, Geovana da Paz. Religião, vida e sociedade: breve estudo a partir de Bergson e Freud. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 3, p. 151–176, set. 2021. DOI: 10.1590/0101-3173.2021.v44n3.14.p151. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/10554>. Acesso em: 04 mar. 2025.

_____. Um absoluto movente: considerações sobre monismo e pluralismo em Bergson. **Griot: Revista de Filosofia**, Santo Antônio de Jesus, v. 18, n. 2, p. 86–99, 2018. DOI: 10.31977/grirfi.v18i2.867. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/867>. Acesso em: 21 set. 2023.

MORATO, Débora. O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferençainterna como marcas da duração bergsoniana. **Analytica**, [s.l.], v. 9, n. 2, p. 59–86, mar. 2005. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/509>. Acesso em: 26 dez. 2025.

NUNES, Benilson Souza. A consciência na filosofia da mente de Henri Bergson. **Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Marília, v. 12, n. 33, p. 84–108, 30 dez. 2020. Faculdade de Filosofia e Ciências. DOI: 10.36311/1984-8900.2020.v12n33.p84-108. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/11351>. Acesso em: 21 ago. 2023.

OLSON, Eric T. **The Human Animal**: personal identity without psychology. New York: Oxford University Press, OUP, 1999. 200 p.

OWEN, David. Hume and the Mechanics of Mind: impressions, ideas, and association. *In*: NORTON, David Fate; TAYLOR, Jacqueline (org.). **The Cambridge Companion to Hume**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Cap. 3. p. 70–104.

ÖZEL, Nurten Öztanrıkulu. The Denial of the Idea of Personal Identity as a Result of Hume’s Skepticism. **Beytulhikme An International Journal Of Philosophy**, Ankara, v. 5, n. 8, p. 505–519, 9 jan. 2018. DOI: 10.18491/beytulhikme.510498. Disponível em: <https://dergipark.org.tr/en/pub/beytulhikme/issue/42387/510498>. Acesso em: 20 maio 2025.

PARIENTE, Jean-Claude. Bergson et Wittgenstein. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 23, n. 88/89, 1969. p. 183–200. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23940751>. Acesso em: 01 out. 2024.

PASSMORE, John A. **Hume’s Intentions**. New York: Cambridge University Press, 2013. 164 p.

PIKE, Nelson. Hume’s Bundle Theory of the Self: a limited defense. **American Philosophical Quarterly**, Champaign, v. 4, n. 2, p. 159–165, abr. 1967. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20009239>. Acesso em: 04 abr. 2025.

PINTO, Débora Morato. Bergson, empirismo e espírito de sistema: entre subjetividade e ciência. **Discurso**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 31–53, 24 jun. 2019. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2019.159273. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/159273>. Acesso em: 08 maio 2025.

PITSON, Anthony E. **Hume’s Philosophy Of The Self**. Hoboken: Taylor and Francis, 2005. 196 p. (Routledge Studies in Eighteenth-Century Philosophy).

PRADO JÚNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental**: consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. 223 p.

PRADO NETO, Bento. Wittgenstein e Bergson. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 43–58, 2005. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/508>. Acesso em: 07 out. 2024.

RAVAISSON, Felix. Do hábito. **Revista Ideação**, Feira de Santana, v. 1, n. 37, p. 172–202, 20 jun. 2018. Universidade Estadual de Feira de Santana. DOI: 10.13102/ideac.v1i37.3527. Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/3527>. Acesso em: 03 ago. 2023.

REPA, Luiz. Sobre a imaginação em Hume. **Dissenso**, São Paulo, n. 1, p. 45, 1 dez. 1997. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). DOI: 10.11606/issn.2447-9713.dissenso.1997.105027. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/dissenso/article/view/105027>. Acesso em: 26 set. 2023.

RIQUIER, Camille. Bergson et le problème de la personnalité: la personne dans tous ses états. **Les Études Philosophiques**, [s.l.], v. 81, n. 2, p. 193–214, 1 jun. 2007. CAIRN. DOI: 10.3917/leph.072.0193. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2007-2-page-193?tab=texte-integral>. Acesso em: 01 dez. 2025.

ROBINET, André. **Bergson**: et les métamorphoses de la durée. Paris: Seguers, 1965. 201 p. (Philosophes de tous les temps).

ROBISON, Wade L. Hume on Personal Identity. **Journal Of The History Of Philosophy**, Baltimore, v. 12, n. 2, p. 181–193, abr. 1974. DOI: 10.1353/hph.2008.0170. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/227867>. Acesso em: 21 maio 2025.

RODRIGUES, Paulo C. **A construção do sujeito empírico**: percepção e inteligência na filosofia de Bergson. Campina Grande: EDUFPG, 2012. 258 p.

_____. A influência de Bergson na recepção da psicanálise na filosofia francesa: a questão do inconsciente. **ECOS**, Campos dos Goytacazes, v. 10, n. 1, p. 99–110, jan. 2020. Disponível em: <https://periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/3011>. Acesso em: 04 abr. 2025.

_____. O Papel do Hábito na Constituição da Cognição: Bergson leitor de Hume? **Doispontos**, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 83–108, 30 dez. 2017. Universidade Federal do Paraná. DOI: 10.5380/dp.v14i2.54604. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/54604>. Acesso em: 15 set. 2023.

SALGADINHO, Carlota. O Projetivismo de David Hume. In: BORGES, André; CACHEL, Andrea; FREITAS, Vinícius França (org.). **David Hume em diálogo**. Londrina: Engenho das Letras, 2023. Cap. 4. p. 101–126. (Diálogos Filosóficos).

SAMPAIO, Evaldo. Intuição e Exercícios Espirituais. **Doispontos**, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 211–229, 30 dez. 2017. Universidade Federal do Paraná. DOI: 10.5380/dp.v14i2.54616. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/54616/34642>. Acesso em: 27 set. 2023.

_____. Intuição e Linguagem: Bergson, Wittgenstein e os limites do dizível. **Revista Helius**, Sobral, v. 2, n. 2, p. 339–363, 2019. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/97>. Acesso em: 08 out. 2024.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson**: intuição e discurso filosófico. São Paulo: Loyola, 1994. 357 p. (Coleção filosofia; 31).

SILVEIRA, Luiz Carlos de Lima. Os Sentidos e a Percepção. *In*: LENT, Roberto (org.). **Neurociência da Mente e do Comportamento**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008. Cap. 7. p. 133–181.

SINCLAIR, Mark. **Bergson**. New York: Routledge, 2020. 303 p. (Routledge philosophers).

_____. Note sur la liberté comme expression dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. **Bergsoniana** [En línea], París, v. 1, 2021, DOI: 10.4000/bergsoniana.390. Disponível em: <https://journals.openedition.org/bergsoniana/390>. Acesso em: 8 fev. 2026.

STRANGE, E. H. Bergson's Theory of Intuition. **The Monist**, La Salle, v. 25, n. 3, p. 466–470, jan. 1915. DOI: 10.5840/monist191525334. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27900549>. Acesso em: 04 abr. 2025.

STRAWSON, Galen. Hume on Personal identity. *In*: RUSSEL, Paul (ed.). **The Oxford Handbook of Hume**. New York: Oxford University Press, 2016. Cap. 14. p. 269–292. (Oxford Handbooks).

_____. **The evident connexion**: Hume on personal identity. Oxford: Oxford University Press, 2011. 165 p.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Filosofia e ciência cognitiva**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

TEIXEIRA, João de Fernandes; GOMES, Paulo de Tarso. Bergsonismo, filosofia da mente e cognitivismo. *In*: TEIXEIRA, João de Fernandes. **Filosofia e ciência cognitiva**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

TOURINHO, Carlos D. C. Memória e Voluntariedade: a consciência na filosofia de Henri Bergson. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 67, n. 4, p. 807–814, dez. 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41804065>. Acesso em: 04 mar. 2024.

VIANA, Cristina A. Identidade pessoal e continuidade. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, Marília, v. 2, n. 03, p. 266–283, 25 abr. 2010. Faculdade de Filosofia e Ciências. DOI: 10.36311/1984-8900.2010.v2n03.4350. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4350>. Acesso em: 13 out. 2023.

WEBSTER'S New Universal Unabridged Dictionary. New York: Barnes & Noble, 2003. 2233 p.

WILLIAMS, Bernard. The Self and the Future. **The Philosophical Review**, [s.l.], v. 79, n. 2, p. 161–180, abr. 1970. DOI: 10.2307/2183946. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183946>. Acesso em: 12 dez. 2025.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas**. Tradução: Manuel António dos Santos Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. p. 611.

WORMS, Frédéric. A concepção bergsoniana do tempo. Tradução: Débora Morato Pinto. **DoisPontos**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 129–149, dez. 2005a. DOI: 10.5380/dp.v1i1.1922. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1922>. Acesso em: 10 jan. 2024.

_____. **Bergson**: ou os dois sentidos da vida. Tradução: Aristóteles Anghben Predebon. São Paulo: Unifesp, 2010. 384 p.

_____. Time Thinking: Bergson's double philosophy of mind. **MLN**, Baltimore, v. 120, n. 5, p. 1226–1234, dez. 2005b. Project MUSE. DOI: 10.1353/mln.2006.0025. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/193264>. Acesso em: 13 abr. 2025.

YANDELL, Keith E. Continuity, Consciousness, and Identity in Hume's Philosophy. **Hume Studies**, Baltimore, v. 18, n. 2, p. 255–274, 1992. Project MUSE. DOI: 10.1353/hms.2011.0441. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/388508>. Acesso em: 29 abr. 2025.

ZIMMERMANN, Flávio M. de O. Os antecessores de Hume no problema da Identidade pessoal. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 1, n. 17, p. 102–120, ago. 2014. DOI: 10.34019/2448-2137.2014.17684. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17684>. Acesso em: 10 set. 2023.