

CONCEPÇÕES DA CONSCIÊNCIA: DO ASSOCIACIONISMO À DURAÇÃO

RONNEY CÉSAR FERREIRA PRACIANO¹

Resumo: Pretende-se com este artigo considerar criticamente o modelo de explicação associacionista dos estados mentais. Desse modo, elege-se a filosofia de David Hume (1711-1776), em particular a sua noção do eu como um feixe de percepções, como um representante de tal postura. Assim sendo, a crítica à explicação associacionista dos fatos psicológicos apoiar-se-á no pensamento de Henri Bergson (1859-1941) e na sua proposta da consciência como fundamentalmente duração. Por conseguinte, a noção de tempo passa a ser central para se compreender as duas concepções de mente.

Palavras-chave: Associacionismo; Duração; Eu; Consciência; Tempo.

¹ Aluno de pós-graduação do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Email: ronneycesar90@hotmail.com

Conceptions of consciousness: from associacionism to duration

Abstract: *The aim of this article is to conceive critically the associationist model of explanation of mental states. Thus, the philosophy of David Hume (1711-1776), in particular its notion about the self as a bundle of perceptions, is thought as being the principal representative of this posture. Therefore, the criticism to the associationist explanation of psychological facts, is derived from Henri Bergson (1859-1941)'s thought and in his proposal of consciousness as fundamentally duration. Consequently, the notion of time becomes central to comprehend the two conceptions of mind.*

Key-words: *Associationism; Duration; Self; Consciousness; Time.*

Introdução

Das várias abordagens da consciência na história da Filosofia, recortamos aqui, para elaborar nossa problematização, aquela que concebe os estados mentais como sucessões de fatos psicológicos distintos e associados. Pretendemos expor e questionar o alcance dessa concepção de eu, mostrando suas implicações teóricas e uma possível solução, ou, senão, ao menos uma diferente abordagem, para pensarmos os problemas daí emergentes. Através da crítica apontada por Henri Bergson (1859-1941) ao associacionismo procuraremos fornecer uma noção diferenciada do eu e dos estados da consciência. Conceberemos que o eu admite níveis de profundidade e que tomá-lo como uma coleção de fatos mentais distintos que se sucedem de modo associativo, consiste numa visão superficial dos fatos psicológicos. Veremos, conforme a crítica bergsoniana, que tal associacionismo é determinado por exigências que não são teóricas, mas, ao contrário, por requisitos práticos e pela necessidade social e linguística.

Mostraremos como a noção de *tempo* passa a ser decisiva para melhor compreendermos essas maneiras distintas da vida mental, do *associacionismo* a *duração*. O exemplo particular que escolhemos para representar o modo associacionista de explicação dos estados mentais foi na filosofia de David Hume (1711-1776). E em sua elaboração teórica, o *tempo* goza das mesmas determinações do *espaço*, com pouquíssimas exceções quanto a esta regra geral. Tal concepção, naturalmente pode ter levado Hume a conceber a natureza do eu como um amálgama de percepções distintas e independentes, que se sucedem na mente regidas por princípios gerais de associação. É justamente uma mudança na concepção da noção de *tempo* que leva Bergson a pensar de modo distinto a natureza do eu e da consciência, na medida em que o tempo é desprovido das condições e qualidades espaciais presentes e determinantes, segundo o seu pensamento, na noção associacionista da mente.

I

Começamos considerando a clássica concepção humeana do eu como um feixe de percepções sucessivas (*self as a bundle of perceptions*). Se opondo fortemente à noção metafísica tradicional que concebe o eu como algo simples e idêntico, do qual teríamos íntima consciência e memória ao longo de todas as mudanças em nossa existência, Hume parte das percepções particulares (impressões e ideias), e as toma como os únicos componentes da consciência dos quais efetivamente temos acesso. Vale a pena conferir em suas próprias palavras de que maneira a mente é concebida, em oposição aos defensores da identidade e simplicidade do eu. Deixemos que o próprio Hume se expresse:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinidade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. 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.²

Vemos assim que, aquilo que poderíamos experienciar dos dados diretos e imediatos a que temos acesso em nossa consciência consiste em uma multiplicidade de impressões e ideias que se distinguem e variam. Sendo cada uma dessas percepções únicas e independentes. Vemos que nenhum conteúdo da vida mental é simples, nem mesmo a mais efêmera sensação. Não há um instante sequer que possa ser estável e ancorado numa simplicidade constante. E que não há, em qualquer partícula do tempo, ou seja, em qualquer momento da sucessão das percepções, uma qualidade que as unifique tornando-as idênticas. Hume ainda vai mais além admitindo que não temos a menor ideia de qual seja a natureza fundamental da mente, ou seja, de qual substância ela é feita. Limita-se apenas a considerar que “Nunca apreendo a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção”.³

Portanto, a mente é apenas um nome dado a uma coleção, ou melhor, ela já é composta pela própria coleção das percepções. Ela não é algo a que as percepções supostamente pertençam, e, somente nesse sentido é possível concebê-la razoavelmente e em conformidade com a observação e a experiência. Trata-se aqui de uma experiência

² HUME, David Hume. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowisk. São Paulo. Unesp: 2000, p. 42.

³ *Ibid*, p. 285.

radical, pois se restringe ao que há de mais imediato à introspecção. A mente não é uma espécie de repositório que se manteria íntegro em si mesmo aguardando apenas a emergência das percepções que, “surgindo” dos sentidos externos e do mecanismo psicológico interno da produção das paixões, viriam aderir-se ao seu escopo. É contra essa obscura perspectiva metafísica, que toma o eu como se ele fosse uma parede sólida, simples e imutável ao qual as várias impressões e ideias, como imagens, iriam se imprimir ou colar, que Hume se coloca.

À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante.⁴

Hume chega até mesmo a afirmar que sempre que podemos apontar um estado mental no qual nos percebemos como existentes, ou vivos, ou atentos, ele acaba por se reduzir em uma percepção particular. A prova disso é que, enquanto dormimos profundamente um sono sem sonhos, nossas percepções desaparecem por completo e podemos dizer que nem sequer existimos naquele momento. O eu mergulha na escuridão insondável da inconsciência e a completa extirpação das nossas percepções consiste na total eliminação da mente. “Nosso eu, sem a percepção de outros objetos, na realidade não é nada”.⁵ Aqui, Hume está se colocando contra a tradição racionalista de viés cartesiano, que tomava a mente por uma substância cuja essência é o pensamento; mas não este ou aquele pensamento, e sim o pensamento em geral. “Isso parece ser absolutamente ininteligível, já que tudo o que existe é particular; portanto, nossas diversas percepções particulares é que devem compor nossa mente. Digo *compor* a mente, e não *pertencer* a ela”.⁶ Desse modo, toda a nossa existência é particular, encontra-se determinada e condicionada por percepções específicas. É assim que Hume compreende a consciência, pelo menos até onde ele é capaz de, via introspecção, observar e experienciar os conteúdos mentais determinados em suas relações.

É justamente acerca dessas relações que devemos agora nos debruçar. Já que este feixe de percepções sucessivas que compõem a mente, parecendo à primeira vista tão caótico, é regulado em seu movimento perpétuo por princípios de associação que

⁴ Ibid, p. 286.

⁵ Ibid, p. 375. Vê-se aqui já um caráter relacional da mente. Só em exercício com algum conteúdo, seja ele uma impressão ou ideia, é que podemos falar da existência de um estado mental particular.

⁶ Ibid, Sinopse p. 695.

garantem que esse amálgama possa constituir-se num todo minimamente coerente. As percepções se sucedem na mente por *semelhança*, *contiguidade* e *causalidade*. Tais princípios garantem que a sucessão de ideias em nossa mente tenha um mínimo grau de regularidade, ou seja, eles evitam a aleatoriedade na sucessão de ideias, impedindo assim o devaneio. Nesse movimento regular da imaginação, no qual uma ideia sucede a outra, nós formamos toda nossa organização mental.

Geralmente, quando uma percepção se apresenta a nós, imediatamente direcionamos o pensamento para aquilo que lhe é *semelhante*. Assim, ao ver a fotografia de um amigo ou de uma cidade conhecida, nós concebemos prontamente a própria ideia da pessoa ou da cidade fotografada, e comumente nos colocamos a pensar em como esta pessoa ou lugar estão de fato. Igualmente, quando nos vemos debilitados com algum problema intestinal, nossa imaginação não percorre os eventos que ocorreram há três dias, mas concebe fortemente aquele prato que fora ingerido horas antes e tornou-se então suspeito. Aqui percebemos claramente o funcionamento mental regido sob a relação de *contiguidade* no espaço e no tempo. Por fim, quando somos acometidos por alguma dor, ela tende a aumentar e nos oprimir mais ainda enquanto não descobriremos o que a gerou ou por qual razão ela se deu. Pois esta relação da percepção presente à sua *causa* é a principal e a mais extensa relação exercida pela imaginação. A causalidade é considerada o mais importante e mais irresistível princípio associativo.

Estes princípios de união ou aproximação entre nossas ideias se mostram como um tipo de *atração* que possui seus efeitos ostensivos no mundo mental, semelhante àqueles que são facilmente notados no mundo natural.⁷ Não podemos esquecer que, embora essas relações geralmente exerçam sua influência na sucessão das ideias na imaginação, elas não são as únicas condições que determinam a concepção das ideias na mente. Há e deve haver várias maneiras de as percepções se relacionarem e, portanto, de concebê-las de modo particular. Porém, na explicação humeana, o que importa são os casos gerais, já que o seu intento é elaborar uma ciência da mente humana.

Admito que esses princípios não são nem causas *infalíveis*, nem as *únicas* causas de uma união entre ideias. Não são causas infalíveis, pois podemos fixar nossa atenção durante algum tempo em um só objeto, sem olhar para mais nada além dele. Não são as únicas causas, pois é evidente que o pensamento apresenta um movimento muito irregular ao percorrer seus objetos, podendo saltar dos céus à terra, de um extremo ao outro da criação, sem método ou ordem certa.⁸

⁷ Note-se aqui a influência da física newtoniana sobre a filosofia de Hume. Assim como o movimento dos corpos na natureza é determinado por certa força de atração; no mundo mental, o movimento das ideias é igualmente condicionado por princípios que fazem com que certas ideias atraiam outras ideias, conferindo à mente uma regularidade.

⁸ Ibid, p.121.

No entanto, é a concepção de eu ou consciência o que mais nos importa em nosso trabalho. Assim, conforme o associacionismo, os estados mentais são concebidos como espécies de átomos psicológicos, ou seja, entidades simples e irreduzíveis umas às outras. Desse modo, as percepções são todas independentes umas das outras, sem que a existência de uma implique ou exclua a existência da outra, não havendo qualquer conexão necessária entre um estado mental e outro no jogo das associações estabelecidas pela imaginação. Por conseguinte, cabe apenas recorrer aos princípios associativos para que possamos ter uma concepção relativamente coerente não só da experiência externa, mas, também, de nosso próprio eu.

É nessa altura que adentramos na concepção do tempo em Hume, já que é através dessa ideia que concebemos os nossos fatos psicológicos. “Podemos observar que existe uma sucessão contínua de percepções em nossa mente, de modo que a ideia de tempo está sempre presente em nós”.⁹ Além de abarcar os dados sensoriais relacionados às percepções externas, o tempo mostra-se mais abrangente que o espaço, sendo inclusive relativo à sucessão das nossas próprias percepções internas, como, por exemplo, as variedades das ideias, sensações, paixões, emoções e afetos de todo tipo. Embora tenha esse caráter adicional e mais abrangente que a extensão, o tempo, em quase todos os aspectos, é concebido tal como concebemos o espaço. Tanto a temporalidade quanto a extensão são compostos de partes indivisíveis, simples e singulares (distintas). Podemos apontar como uma propriedade característica do tempo que “suas partes são todas sucessivas, nenhuma delas podendo coexistir com outra, ainda que sejam contíguas”.¹⁰

A coexistência é aqui compreendida por Hume como uma invariabilidade ou, de modo mais ameno, semelhança; de forma que a não coexistência dos eventos psicológicos no tempo é condição necessária para a percepção da mudança. Ou seja, se houvesse coexistência entre os momentos sucessivos, eles não se distinguiriam uns dos outros, e a noção do tempo comprometer-se-ia. Assim, a percepção do movimento seria impossível se os momentos do tempo coexistissem, ou seja, se eles não pudessem ser distinguidos e separados uns dos outros. É essa diferenciação, assegurada pela não coexistência das percepções contíguas, semelhantes e causais que assegura a sensação e concepção da mudança.

O tempo não é propriamente uma percepção, ou seja, não há uma impressão do tempo, a partir da qual geráramos uma ideia que a mente pudesse conceber substancialmente sempre que pensasse a mudança. O tempo não é uma entidade (pelo menos não o é para nós), ao contrário, nós chegamos à noção do tempo a partir do *modo* como as percepções nos aparecem, sem que o tempo ele mesmo seja qualquer uma dessas percepções. Assim, abstraímos a ideia de tempo através da percepção da sucessão de

⁹ Ibid, p, 93.

¹⁰ Ibid, p. 57.

nossas impressões e ideias de todo tipo, percepções estas que estão frequentemente associadas na imaginação. “Quando não temos percepções sucessivas, não temos nenhuma noção de tempo, mesmo que exista uma sucessão real nos objetos”[...] Portanto, o tempo “sempre é descoberto em virtude de alguma sucessão *perceptível* de objetos em mudança”.¹¹

A temporalidade consiste, por conseguinte, em diferentes percepções dispostas de uma certa *maneira*, qual seja, numa sucessão. O importante para nós é que é por meio dessa sucessão que pensamos e concebemos a nós mesmos, já que o tempo abrange todas as nossas vivências internas. Sempre vamos de um estado a outro, de um evento mental a outro, de uma percepção a outra. Poder assistir e evocar essas relações entre impressões e ideias, já é o suficiente para nos concebermos como um eu. É assim que a noção do eu em Hume, é tomada como um feixe de percepções sucessivas, uma dando lugar à outra, na medida em que estão associadas, sem que, no entanto, haja qualquer relação necessária entre elas. A questão é saber se todo o evento mental pode ser explicado em termos de associação, ou se algo escapa a tal dinâmica, não sendo ela talvez o modo mais adequado para uma abordagem da consciência.

II

Iremos agora nos concentrar em outra concepção do eu ou da consciência e, conseqüentemente, numa outra perspectiva acerca do tempo. E aqui iremos propor uma visão não associacionista dos estados mentais. Por conseguinte, é a partir de uma crítica da concepção associacionista do espírito que consideraremos uma diferente noção da mente. Trata-se da noção de Bergson acerca da consciência, que está plenamente relacionada aos conceitos de tempo e duração.

Para Bergson, a concepção associacionista do espírito, quando tomada como a única medida de explicação da consciência, tende a uma espécie de determinismo. Como se a vida do espírito pudesse ser compreendida analogamente ao movimento dos corpos no espaço, na medida em que as percepções são geralmente explicadas em termos de associações causais.¹² Tal concepção, por máximo que admita a impossibilidade de inferirmos, *a priori*, que estado psicológico suceder-se-á a outro, recorre à experiência para confirmar tal associação causal, sem deixar de atribuir e pressupor uma necessidade

¹¹ Ibid, p. 61.

¹² É importante notar que, ao se referir criticamente ao associacionismo, Bergson não está considerando exclusivamente a filosofia de Hume. Mas toda a tradição psicológica posterior que pretendeu reduzir os dados da consciência às explicações causais, dotadas de um viés muitas vezes fortemente mecânico e necessitarista. Características que dificilmente encontramos nos textos de Hume, pelo menos não numa leitura atenta. Optamos enfatizar o pensamento de Hume na abordagem do associacionismo devido ao alcance a que, em sua filosofia, tal noção chegou, elevando-se ao nível de princípio explicativo em toda a diversidade temática da *ciência do homem*. Assim como, porque também estamos tratando da clássica concepção do eu como um feixe de percepções e de suas implicações.

mecânica à vida do eu. “O determinismo psicológico, na sua forma precisa e mais recente, implica uma concepção associacionista do espírito”.¹³

Embora esta relação, atestada na experiência, entre um fato psicológico e outro seja admitida, deveríamos necessariamente ver aí implicada uma causalidade? Para Bergson, a associação causal das percepções não se justifica senão como uma maneira de explicarmos para nós mesmos os nossos próprios atos. O que há na verdade é uma transferência da associação, tomada adequadamente como um efeito da ação, para o estatuto de causa dessa mesma ação. Expliquemos melhor. Após agirmos, temos a necessidade de explicarmos a nós mesmos como ou porque a ação se deu. É nesse momento que nos utilizamos da explicação, na medida em que ela visa conduzir o efeito à causa. Ou seja, nos valemos da perspectiva associacionista dos estados mentais para compreender como um fato psicológico deu lugar a outro. E assim, o eu é reduzido a um conjunto de percepções que se sucedem, cada uma delas tomando conta da mente conforme a força impositiva de uma sobre as outras.

Ora, sendo assim, primeiro nós agimos e só depois justificamos os atos mediante estados psíquicos precedentes, mas este modelo sucessivo dos estados é muito mais um efeito do que uma causa da ação. Desse modo, a associação – enquanto forma explicativa da ação *para nós* - parece ser mais um resultado da ação mental do que aquilo que contribuiu para a sua existência. O problema consiste em transferir esse recurso explicativo para um âmbito prévio à própria ação que ele visa explicar. Como se um determinado ato surgisse e se justificasse por meio da sucessão de estados mentais anteriores a ele. De modo que, por fim, o próprio ato se reduzisse numa justaposição de termos, e, até mesmo, o seu movimento pudesse ser reconstituído com as partes que o antecederam. Assim, a associação, como uma consequência do ato, passa a ser tomada como o seu antecedente, sua justificação e motivação. Neste caso, os efeitos antecedem as causas.

Daí Bergson se perguntar “se a perspectiva em que o associacionismo se coloca não implica uma concepção deficiente do eu e da multiplicidade dos estados de consciência”.¹⁴ Para ele, o associacionismo tende a explicar apenas aquilo que há de mais geral ou superficial no âmbito das relações mentais. De modo que, na medida em que é uma instância explicativa, não deixa de ser um produto artificial produzido conforme as determinações e necessidades do entendimento. Por isso seria indevido confundir a explicação do fato com o próprio fato. Primeiro nós agimos e apenas depois procuramos justificar para nós os atos já decorridos. É aí que a associação assume um papel, mas sem que os seus termos sucessivos reconstituam o próprio movimento, ou a própria ação.

¹³ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Edições 70. 1927, p. 110.

¹⁴ *Ibid*, p. 112.

Quando procuramos entender os estados mentais associativamente, não podemos deixar de perceber esses termos como exteriores uns aos outros, e tais termos já não serão os próprios fatos, mas, ao contrário, constituem apenas símbolos linguísticos¹⁵ que visam expressar, enquanto denotam ideias gerais, os dados da consciência.

Diferentemente dessa imagem espacializada que separa os estados psicológicos para posteriormente associá-los, “no seio do todo (tais estados) não ocupavam espaço e não procuravam expressar-se por símbolos; penetravam-se, fundiam-se uns nos outros”.¹⁶ Entretanto, é de modo contrário que o entendimento geralmente trabalha, já que o procedimento da separação e fixação dos progressos em coisas separadas lhe é cômodo e garante o seu domínio sobre os objetos exteriores e os estados mentais. A reconstituição artificial, que reduz o movimento ou o progresso de uma ação *que se faz* a uma explicação sucessiva e causal de termos independentes, é fruto das necessidades da percepção e da linguagem. Estas, por sua vez, emergem da necessidade de ação que se impõe ao homem. Afinal, não teríamos como agir sobre a matéria e nem mesmo simbolizar linguisticamente os objetos se o movimento e devir naturais dos estados da consciência não fossem reduzidos ao nível de coisas.

O eu toca, de fato, no mundo exterior pela sua superfície; e como essa superfície conserva a marca das coisas, associará por contiguidade termos que percepcionara justapostos: é a conexões deste gênero, conexões de sensações totalmente simples e, por assim dizer, impessoais, que a teoria associacionista convém. Mas, à medida que se escava abaixo desta superfície, à medida que o eu volta a si mesmo, também os seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrarem, fundirem conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros.¹⁷

Nesse caso, o que teríamos no modelo associacionista seria uma imagem homogênea, extraída das determinações espaciais da percepção e das ideias gerais. É desse modo que a palavra é incorporada ao gênero. O associacionismo utiliza o mesmo termo geral para denominar os fatos psicológicos similares, e assim sacrifica todo o aspecto singular destes fatos. Os dados da consciência perdem, desse modo, todo o caráter eminentemente pessoal para se tornarem indiferentemente impessoais enquanto são expressos por um símbolo linguístico que fora relacionado a uma ideia geral. Vemos

¹⁵ Em seu belo livro *A Filosofia Perene*, Aldous Huxley reitera que a concepção de uma mente, encarada como um feixe de percepções distintas e sucessivas, pode ter como fundamentação a estrutura da linguagem. Assim como os elementos simbólicos da língua: substantivo, verbos e adjetivos são separados uns dos outros, logo, as coisas por eles nomeadas tenderiam a ser de modo semelhante. Ou seja, as percepções e suas relações são tomadas pelos nomes e sua estrutura. Ver: Huxley, Aldous. *A Filosofia Perene*. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz. Editora Globo, Rio de Janeiro: 2010, p. 205-206.

¹⁶ Ibid, p. 115.

¹⁷ Ibid.

aqui um artifício esterilizado tendo por finalidade a adequação das variações dos fatos psicológicos ao âmbito do que é comum e semelhante. Todo esse processo é efetivado por razões pragmáticas e por interesses utilitários do organismo vivo.

Ademais, é interessante notar a crítica que Bergson faz sobre a incapacidade do associacionismo em explicar inclusive que ideia será evocada frente a uma percepção presente à mente. O associacionista apenas constata a sucessão dessas percepções, mas sem conseguir dar conta dos motivos dessas associações. Afinal, *a priori*, quaisquer das percepções poderiam reclamar o seu lugar na mente após outra, já que todas são independentes entre si, mas, por que apenas uma ideia semelhante ou contígua é que ocorre? O que determina essa sucessão?

Para Bergson, foi justamente a negligência em relação ao plano ativo e útil, ou seja, o aspecto volitivo da consciência, interessada em agir sobre a matéria, o que não foi considerado pelo associacionismo. Esta negligência toma as ideias como se elas fossem em si, ou seja, como se a sucessão de uma a outra não dependesse de uma razão vital, pragmática ou volitiva. Prescindindo dessa consideração, o associacionismo acaba não explicando o mecanismo da associação das ideias semelhantes e contíguas, mas apenas contenta-se em descrever o que já se constata na experiência mental. “Aprofundando a doutrina (associacionista) nesse ponto, veríamos que o seu erro foi intelectualizar demasiadamente as ideias, atribuir-lhes um papel inteiramente especulativo, acreditar que elas existem apenas si e não para nós, desconhecer sua relação com a atividade do querer”.¹⁸

O nosso modo de perceber o mundo está plenamente relacionado às nossas necessidades de agir sobre a matéria. Daí extrairmos dela apenas o que nos interessa em termos de vantagem prática; daí porque o entendimento deixa que todas as diferenças passem despercebidas e somente as semelhanças sejam relevantes em nossa percepção; por isso que aquilo que percebemos justaposto espacialmente pode ser relacionado pela consciência em termos de contiguidade. Nesse caso, a totalidade da vida mental, que consiste numa mudança indivisa, é constrangida em torno do plano da ação, âmbito este que seria inviável sem que o movimento originário da consciência fosse reprimido em função da percepção espacializada de termos separados, fixos e sucessivos. É justamente sobre esta artificialidade que se apoiará as explicações associacionistas.

Esta imagem particular de nossa vida mental que, sem dúvidas se constituiu para que pudéssemos nos adaptar melhor às exigências práticas (sociais, linguísticas, biológicas) da vida, migrou indevidamente para a consideração dos nossos próprios fatos mentais. Nós acabamos por considerar os próprios fatos da consciência conforme a

¹⁸ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. Trad. Paulo Neves. Martins Fontes. São Paulo 1999, p. 192.

determinação através da qual percebemos e concebemos os objetos no mundo externo. Assim, num nível superficial da vida mental, só pudemos conceber as nossas próprias percepções ou fatos psicológicos através de uma determinação espacial inconveniente, pois acaba por confundir o eu interno com a matéria externa.

Mostramos que nos apercebíamos, a maioria das vezes, por refração através do espaço, que os nossos de estados de consciência se solidificavam em palavras, e que o nosso eu concreto, o nosso eu vivo, se recobria com uma crosta exterior de fatos psicológicos nitidamente desenhados, e separados uns dos outros, por consequência fixos. Acrescentamos que, para a comodidade da linguagem e a facilidade das relações sociais, tínhamos todo o interesse em não abrir esta crosta e em admitir que ela desenha exatamente a forma do objeto que cobre.¹⁹

É nesse momento que se faz necessário introduzir a noção bergsoniana de tempo, já que ela vai caracterizar a vida da consciência, ou seja, da duração dos fatos psicológicos. Ora, todo o problema que vínhamos tratando até aqui, consiste em tomar uma imagem espacializada do tempo. É essa imagem que está no fundo do associacionismo. O tempo é determinado pelo espaço e isso ocorre necessariamente devido a imposição e exigência da ação sobre a consciência. Porém, quando nos desfazemos penosamente destas determinações e escapamos, momentaneamente, da preocupação prática, podemos nos colocar na temporalidade real e autônoma em relação ao espaço.

Este tempo real é tão somente, ou, ao menos primeiramente, alcançado na interioridade da vida psicológica. Nesse caso, nós sentimos a duração na própria fluidez dos nossos estados mentais. Se o tempo espacializado preocupava-se com cada estado determinado, ou seja, em saber que fato dará lugar a outro fato psicológico; na duração, o que nos importa é o progresso que leva de um fato a outro. Agora, não são nos instantes, nas paragens, mas sim no próprio trânsito das percepções sucessivas onde nos colocamos. É nesse sentindo que o tempo, assim experienciado, é o tempo real. Trata-se de um tempo que dura, que flui, e não os seus instantes artificialmente recortados do devir. Desse modo, a espacialidade homogênea e estática dá lugar à temporalidade heterogênea e fluente.

É nesse nível de vida mental que os fatos psicológicos não mais são concebidos numa sucessão de distintas e independentes entidades mentais. Ao contrário, a consciência tende a coincidir com um eu profundo e não mais concebido por meio das divisões operadas pelo entendimento. Na fusão ou penetração mútua dos diversos estados de consciência, escapamos da imagem superficial do eu. “Mas, à medida que se

¹⁹ Ibid, p. 116.

escava abaixo desta superfície, à medida que o eu volta a si mesmo, também os seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrarem, fundirem conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros”.²⁰ É justamente nesse aspecto da vida interior que podemos vir a ter acesso ao tempo real. Encontramo-nos num eu profundo que coincide consigo próprio e cuja experiência pode ser concebida como um tipo distinto de conhecimento. Como uma intuição que se opõem aos quadros comuns da inteligência.

Esta intuição tem por finalidade colocar-nos na própria duração interna, ela é o método que nos transporta para o próprio domínio da fluidez interior. Os momentos da duração consistem num progresso ininterrupto de mudança e não em partes que se sucedem e se justapõem. Trata-se aqui de um eu fundamental que é mais profundo do que o conjunto de fatos psicológicos causalmente associados; “a essência da duração está em fluir[.] O real não são os estados, simples instantâneos tomados por nós [...] é, ao contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a mudança ela mesma. Esta mudança é indivisível, e mesmo substancial”.²¹ Tal substância é o próprio tempo encarado como um contínuo movente.

Mas isso só é possível na medida em que escapamos ao curso natural do nosso entendimento. É apenas por um esforço de *intuição* que poderíamos superar a crosta superficial que nossas necessidades teceram em nossa percepção da realidade, e, por essa via, recolocarmo-nos na própria *duração* do eu. “Desfazendo o que essas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomariamos o contato com o real”.²² Esse real poderia ter sido caracterizado como o *tempo real*, já que nos colocamos nele quando nos desvinculamos das imposições práticas da vida que acabam por tomar toda a realidade, externa ou interna, como uma imagem do espaço, portanto, considerando o tempo em termos geométricos.

Desse modo, nós não nos aprofundaremos nos dados da consciência, a não ser que desfaçamos, por um esforço de intuição, o que foi engendrado como uma condição para melhor agirmos no mundo. É preciso que nossa consciência seja expandida para além dos interesses úteis à vida social e prática já que, de outra forma, sempre confundiremos as duas instâncias, o físico e o vital, comprometendo assim a coincidência com o que nos é mais íntimo. Vamos assim, do “âmbito pragmático da percepção e do intelecto ao do dado imediato. A consciência é forma de acesso à temporalidade real”.²³

²⁰ Ibid, p. 115.

²¹ *O Pensamento e o Movente*. Os Pensadores, p. 104.

²² *Matéria e Memória*, p. 216.

²³ SILVA, F. L. *Bergson Intuição e Discurso Filosófico*. Ed. Loyola. São Paulo, 1994, p. 93

Conclusão

Embora nossa exposição tenha sido muito breve e, portanto, superficial, esperamos que tenhamos mostrado principalmente a diferença entre uma concepção associacionista e a concepção dos estados mentais como fatos que se interpenetram e se fundem numa duração contínua. Pensamos que o associacionismo encontra um limite explicativo sobre os fatos mentais e, obviamente, assim pensamos na medida em que, por via da crítica bergsoniana, podemos conceber o modelo associacionista como derivado e relativo às determinações espaciais da percepção, do entendimento e da linguagem. Portanto, é através de uma refração espacial que concebemos e descrevemos os nossos próprios estados mentais. No associacionismo, o decorrer dos fatos psicológicos no tempo é compreendido por meio de uma imagem especial.

Porém, os fatos mais pessoais e profundos de nossa consciência ficam intocáveis e parecem não exercer qualquer influência sobre o modo como sentimos e pensamos em meio às variadas imagens ou percepções que nos aparecem. A associação acomoda-se apenas no nível da comunidade, ou seja, naquilo que geralmente acontece e pode, por conseguinte, ser compartilhado pelos homens. Optamos partir da crítica do eu como um feixe de percepções que se sucedem, por vermos em Hume a tentativa de elevar esse paradigma especulativo ao nível de princípio, que, como tal, descreveria e explicaria um vasto material de nossa mente. Assim, Deleuze nos lembra a crítica bergsoniana à noção de associação.

A maior parte das objeções feitas ao associacionismo reduzem-se ao seguinte: a rigor, os princípios de associação explicam a forma do pensamento em geral, não seus conteúdos singulares; a associação apenas explica a superfície de nossa consciência, “a crosta”. Sobre esse ponto entram em acordo autores tão diferentes como Bergson e Freud.²⁴

Entendemos, conforme diz Deleuze, que apenas o que há de superficial na mente é que pode ser explicado em termos de associação. Justamente por isso que uma ciência da mente, mediante este recurso, tenderia a formular regras gerais, válidas apenas para a maioria dos casos, sem considerar as minúcias e nuances das singularidades. É nesse aspecto que a duração viria como um tipo de concepção acerca da consciência que mergulharia até a profundidade da vida mental, lidando com o que há de único e singular na totalidade da vida psicológica. E isto porque o tempo real, como um fluir ou devir, não mais tende a ser encarado em termos espaciais, mas sim em sua própria positividade. É justamente como uma vida psicológica que dura ou flui indivisa que a natureza profunda da consciência é definida. Caberia assim à metafísica nos reconduzir à própria duração

²⁴ DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Tradução de Luiz Orlandi. Editora 34. São Paulo: 2012, p. 122.

ou *tempo real*. Digo reconduzir, porque nossa percepção imediata da realidade interior fora abafada e desfigurada pelas necessidades práticas da vida.

Referências Bibliográficas:

BERSON, Henri. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. João da Silva Gama. Edições 70. Lisboa 1985.

_____. *Matéria e Memória*. Trad. Paulo Neves. Martins Fontes. São Paulo 1999.

_____. *Cartas, Conferências e Outros Escritos*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. Coleção Os Pensadores. Abril cultural. São Paulo 1979.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Editora 34. São Paulo: 2001.

HUXLEY, Aldous. *A Filosofia Perene*. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz. Editora Globo, Rio de Janeiro: 2010.

SILVA, F. L. *Bergson Intuição e Discurso Filosófico*. Ed. Loyola. São Paulo, 1994.