



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

**A LIBERDADE COMO UM FATO: UMA ANÁLISE SOBRE A QUESTÃO DA LIBERDADE
A PARTIR DO TERCEIRO CAPÍTULO DO *ENSAIO SOBRE OS DADOS IMEDIATOS DA
CONSCIÊNCIA* DE HENRI BERGSON**

EDVAN ARAGÃO SANTOS¹

Resumo: Pretendemos no presente artigo discutir acerca de um tema de fundamental importância nos escritos de Henri Bergson, trata-se da questão da liberdade, problema que aparece como um elemento decisivo em sua obra e que, de certo modo, a liga em torno deste objeto em comum. Para tanto, o filósofo envereda por um caminho diferente da tradição – seja aquela que pensa o determinismo, seja aquela que pensa o livre arbítrio - a partir da união entre o eu profundo e o absoluto e da constituição de um tempo enquanto criação contínua das coisas. No entanto, objetivamos dar um recorte privilegiado a partir do debate contido no terceiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

Palavras-chave: Liberdade. Duração. Espaço. Eu.

1. Mestre em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e pesquisador da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: edvanaragaosantos@gmail.com

FREEDOM AS A FACT: AN ANALYSIS ON THE ISSUE OF FREEDOM FROM THE THIRD CHAPTER ON THE *ESSAY ON THE IMMEDIATE DATA OF CONSCIOUSNESS* BY HENRI BERGSON

Abstract: In the present article we intend to discuss about a theme of fundamental importance in the writings of Henri Bergson, it is about the issue of freedom, a problem that appears as a decisive element in his work and which, in a way, links it around this object in common. In order to do so, the philosopher takes a different path from tradition - whether one thinks of determinism or thinks of free will - from the union between the deep and the absolute self and the constitution of a time as the continuous creation of things. However, we aim to give a privileged cut from the debate contained in the third chapter of the *Essay on the immediate data of consciousness*.

Keywords: Freedom. Duration. Space. Self.

1- INTRODUÇÃO

O projeto de *Os dados imediatos* alcança seu cume no terceiro capítulo, ao problematizar a questão da liberdade. Esta, só pode ser plenamente compreendida após a fundamentação efetiva da duração, a qual nos desvela a natureza última da interioridade e da vida psíquica. De um modo mais geral, como observa Arnaud Bouaniche, neste momento de *Os dados imediatos*, há uma duplicidade nos intuitos perseguido por Bergson: “De um lado, trata-se de aplicar à liberdade o método até aqui experimentado a propósito das noções de intensidade e de tempo. De outro lado, trata-se de prolongar a doutrina da duração² que emerge no capítulo precedente. O capítulo reflete sobre um sujeito psicológico que se trataria de apreender no presente em sua exterioridade prática e como uma fonte de atos, as quais seria preciso determinar em quais condições e em qual sentido se poderia dizer livre. Mas a doutrina positiva da liberdade só aparecerá, entretanto, pontilhada por análises críticas exclusivas, dirigidas contra o determinismo, como qual Bergson

² Estamos nos referindo à definição clássica de Bergson, em que distingue o tempo do espaço, fazendo emergir uma linha do tempo que não se constitui por instantes, ou cortes no movimento, mas por uma ligação do passado com o presente em um tempo sempre em movimento, isto é, um devir que dura, que conserva uma memória.

dialoga constantemente neste capítulo.” (Bouaniche, 2007, 265) Esse comentário nos subsidia para aludirmos à reflexão teórica que antecede as teses tecidas neste texto acerca do tema que, enfim, constitui o objeto precípua desta obra. Teses que acompanharemos apenas em parte.

Inicialmente, Bergson opõe dois sistemas de natureza, os quais naturalmente contraditam no que concerne à questão da liberdade. O mecanicismo e o dinamismo. A despeito de sua aparente oposição, argumenta o autor, os dois se unem na afirmação de uma necessidade universal, assumindo, pois, um viés determinista³. No texto, confrontam-se as duas hipóteses, cujas características fundamentais assim se explicitam:

O dinamismo parte da ideia da actividade voluntária, fornecida pela consciência, e chega à representação da inércia esvaziando pouco a pouco esta ideia: concebe, pois, sem dificuldade uma força livre, por um lado, e por outro, uma matéria governada por leis. Mas o mecanicismo segue o caminho inverso. Os materiais com que opera a síntese, supõe-nos regidos por leis necessárias, e ainda que chegue a combinações cada vez mais ricas, cada vez mais difíceis de prever, cada vez mais contingentes aparentemente, não sai do círculo estreito da necessidade que desde o princípio se encerrava. (Bergson, 1988, p. 99).

Da perspectiva do dinamismo, o fato aparece com um grau de valor maior do que a lei. No fato, se apresentam realidades que se esquivam quanto mais se impõem as leis; a lei torna-se uma expressão mais ou menos simbólica dessa realidade. Inicialmente, essa perspectiva contrastaria fundamentalmente com o mecanicismo que destrinça, no meio do fato, meio mundo de leis, restringindo na verdade o fato às leis, elevando-as ao nível maior que o fato, a lei se tornando, desse modo, a realidade fundamental. Bergson atribui essa diferença de perspectiva ao sentido que ambas as escolas atrelam à palavra *simplicidade*. Para o mecanicismo, a simplicidade consiste na própria inércia, isto é, numa lei geral que aparece como um princípio mais simples do que a dinâmica. De outro lado, para o dinamismo, a ideia da simplicidade está na própria indeterminação, na dinâmica das coisas, posto que a lei da inércia, por exemplo, é fruto de um resultado de complexas leis dentro dessa síntese. Em resumo, ambas as escolas dão valor distinto ao que consideram simples ou complexo, abstrato ou concreto, fato ou leis.

3. Bergson pretendeu operar uma verdadeira inversão ontológica em sua filosofia, ou seja, ao criticar as filosofias do ser e da identidade da tradição ele almejava desvelar a importância do devir e da indeterminação, problema que aparecerá sobretudo em *A Evolução Criadora*, Franklin Leopoldo assinala: “Com efeito, enquanto a teoria tradicional considera que a indeterminação estaria sempre afetada pela aparência e pela provisoriade, Bergson entende que o encadeamento determinado dos fenômenos é fruto de uma construção intelectual fundada no valor pragmático dessa aparência. Neste sentido, o determinismo é relativo, e a indeterminação nos aproximaria do absoluto.” (Leopoldo e Silva, p. 29).

Com fundamento em fatos precisos, uns físicos outros psicológicos, estas duas vertentes tecem críticas diversas à liberdade. De um lado alega-se que existe um determinismo subjetivo, aquele dos sentimentos, das nossas ideias, de outro lado, um determinismo da própria matéria, de suas leis necessárias, sobretudo, baseado no princípio de conservação de força. Mas apesar dessas duas determinações - que são igualmente empíricas - há uma relação próxima entre as duas, na medida em que uma deriva da outra. Bergson empenha-se, pois, em mostrar como o determinismo, mesmo físico, é decorrente de uma hipótese psicológica, que se baseia numa concepção equivocada da multiplicidade, sobretudo, a da duração. É a partir de uma via alternativa a essas duas concepções que Bergson vislumbra um eu que não se deixa moldar por nenhum enquadramento teórico.

Primeiramente, sustenta o filósofo, o determinismo físico⁴ está ligado às teorias mecânicas, ou antes, cinéticas, da matéria. O texto anuncia:

Representa-se o universo como um amontoado de matéria, que a imaginação transforma em moléculas e átomos. Estas partículas executariam continuamente movimentos de toda a ordem, ora vibratórios, ora de translação; e os fenômenos físicos, as ações químicas, as qualidades da matéria que os nossos sentidos percebem, calor, som, electricidade, até talvez atracção, reduzir-se-iam objectivamente a estes movimentos elementares. (Bergson, 1988, p. 101).

Essa mecanicidade dos elementos mais simples - e que está também nas moléculas do corpo - submete-se às leis que regem todo o universo. Estas relações de causalidade definem nosso cérebro e toda a atividade provinda dele, a qual torna-se consequentemente determinada por ações da matéria circundante, de modo que até as sensações, nossos sentimentos podem ser interpretados como uma reação mecânica a estas atividades advindas de instâncias a elas exteriores.

De outro modo, as ações oriundas do nosso organismo e que reagem ao mundo circundante, findam por retornar o movimento em direção a ele. Elas se configuram como efeito de reflexão e nelas se originam as ações ditas livres ou voluntárias. Mas como o princípio de conservação de energia se torna um princípio inflexível, e como o determinismo mecânico a tudo se estende - desde o sistema nervoso até o universo -, deduz-se que um matemático conhecedor da posição de átomos e moléculas constitutivos do universo, lograria o cálculo exato de todas as ações qualquer que fosse o momento do tempo em que ela se desenrolasse. Bergson observa:

4. "Ao postular um determinismo físico, a matemática invade o campo da psicologia, alegando substituí-lo completamente na explicação das ações humanas. Tudo deve ser calculado como se calcula um eclipse lunar, aplicando em princípio a lei de conservação da energia à totalidade dos fenômenos." (Riquier, 2009, p. 298). Tradução nossa.

E o matemático que conhecesse a posição das moléculas ou átomos de um organismo humano, num determinado momento, bem como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de o influenciar, calcularia com uma precisão infalível as ações passadas, presentes e futuras da pessoa a que pertence este organismo, como se prediz um fenômeno astronômico. (Bergson, 1988, p. 102).

Sob essa perspectiva, o princípio de conservação de energia garante uma determinação na relação entre ações e reações de toda a matéria do universo, cuja intensidade depende apenas das distâncias entre umas e outras, sendo rigorosamente determinado ao que era no ponto anterior. Essa determinação absoluta e precisa entre os pontos, entre as ações dos objetos entre si, não implica todavia, insiste Bergson, numa determinação absoluta dos estados de consciência. Para o autor, essa universalidade do princípio de conservação de energia não passa de uma hipótese do tipo psicológica.

De fato, a hipótese em questão – a universalidade desse princípio - poderia sugerir que nossa vida psicológica estivesse submetida às mesmas condições, ou às mesmas leis de causa de efeito que regem a materialidade, que nossa vida mental fosse um equivalente preciso da influência da vida cerebral e das oscilações da matéria. Segundo Bergson, essa correspondência total entre a vida cerebral e mental ainda não se fez e constitui um dado insustentável. Dessa crença, no entanto, nasce o determinismo associacionista, o qual ignora a realidade última da vida interna da consciência. O que ocorre sob tal registro é que a vida mental é pensada sob o prisma do determinismo material. Bergson assevera:

Assim nasce o determinismo associacionista, hipótese a favor da qual se invocará o testemunho da consciência, mas que pode ainda aspirar a um rigor científico. Parece natural que este determinismo, de alguma maneira aproximativo, este determinismo da qualidade, procura apoiar-se no próprio mecanicismo que sustem os fenômenos da natureza: este emprestaria àquele o seu caráter geométrico, e a operação beneficiaria conjuntamente o determinismo psicológico, que passaria a ser mais rigoroso, e o mecanicismo físico, que se tornaria universal. (Bergson, 1988, p. 105).

Ao seguir o *modus operandi* do determinismo físico no que concerne às leis da ciência da natureza, o determinismo psicológico acaba por reduzir a liberdade humana a graus quase nulos. Considera-se que se ela não determina nossa subjetividade, nossa vida interior, pelo menos ela determina nossos movimentos. Bergson ainda enfatiza que, sob essa perspectiva, considera-se que nossa vida interior pode depender de nós até certo ponto, mas para um expectador que a observasse de fora, o que se visualizaria seria apenas um automatismo absoluto.

Em suas reflexões subsequentes, o autor começa a indagar se o princípio de conservação de energia na extensão da matéria não passa de uma hipótese apenas

psicológica ou se implica em alguma espécie de preconceito à liberdade. Sobretudo, para Bergson, importa buscar na própria experiência alguma informação sobre o princípio de conservação de energia, bem como sobre as premissas científicas ditas universais, verificando se esta lei de fato se estende a todas as coisas. Segundo o autor, a teoria mecânica do calor parece aplicável a todos os fenômenos físico-químicos, mas nada atesta que essa mesma lei se aplique aos fenômenos nervosos:

Mas nada no diz que os fenômenos fisiológicos em geral, e nervosos em particular, nos não revelará, além da força viva ou energia cinética, de que falava Leibniz, além da energia potencial que se julgou necessária acrescentar-lhe mais tarde, alguma energia de um novo gênero, que se distinga das outras duas por não se prestar a cálculos. (Bergson, 1988, p. 107).

Sob a égide dessa teoria da conservação de energia e das relações mecânicas entre os corpos, a consciência aparece apenas como um *epifenômeno*, isto é, como resultado das ações moleculares da matéria, como se se pudesse criar uma sensação sem um nada de consciência. Sob essa perspectiva, ainda, o tempo não tem qualquer interferência nos processos do universo, pois, se admite que todos os sistemas capazes de se mover são suscetíveis a voltarem a sua posição inicial. Considera-se possível este regresso com base na suposição de que nada muda na totalidade e em suas partes elementares. Essa crença, para Bergson, decorre em grande parte do princípio de que o tempo decorrido não deixa vestígios na matéria:

Mas não acontece o mesmo no domínio da vida. Aqui, a duração parece agir como uma causa, e a ideia de arrumar as coisas ao fim de algum tempo implica uma espécie de absurdo, porque semelhante volta atrás nunca se efectuou num ser vivo. (Bergson, 1988, p. 108).

Vemos aqui, muito sutilmente, o bergsonismo brotar em sua essência, visto que vemos despontar a tese do vitalismo que se opõe ao mecanicismo. Com efeito, uma sensação muda de natureza ao “crescer”, e cresce no sentido de prolongar o passado ao presente, enquanto sob a égide do mecanicismo tudo ocorre como se prevalecesse o eterno presente. Inversamente, nos seres vivos o passado existe, e subsiste ao presente. Com essa afirmação, Bergson já inaugura a questão acerca da modalidade de uma força consciente ou de uma ação livre que, submetida à ação do tempo e da duração, escaparia à lei da conservação de energia. Para ele, como não temos o hábito de nos observar diretamente a nós mesmos, vemo-nos exteriormente como formas tiradas do mundo exterior. Isso faz com que compreendamos a duração real e viva como a mesma da matéria inerte. O texto prossegue:

Daí não vemos o absurdo, uma vez o tempo decorrido, em arrumar as coisas, em supor que os mesmos motivos intervêm de novo nas mesmas pessoas, e em concluir que estas causas produziriam ainda o mesmo efeito. (Bergson, 1988, p. 109).

Esse problema tem sua origem, em geral, em uma confusão entre o modo pelo qual representamos o mundo exterior e o modo pelo qual vivemos o mundo interno, ou seja, uma duração real que tem como fundamento a diferença, a mudança interna. O princípio de conservação de energia se torna uma lei universal em virtude da tendência de se estabelecer uma correspondência entre essas duas instâncias, de modo que a duração passa a ser apreendida enquanto exterioridade, sob o viés do modelo inerte da matéria.

Esse alargamento do conceito de conservação de energia para além dos fenômenos físicos, a arbitrariedade de transformar essa lei em uma tese universal vinculada a uma visão da exterioridade da matéria que exclui a passagem do tempo, resulta num determinismo que, para além das realidades físicas, visa colonizar a realidade psicológica.

Sem desconsiderar que essa definição de determinismo imposto por uma arbitrariedade nada tem a ver com a ciência efetiva, Bergson passa a definir com mais rigor os aspectos desse determinismo psicológico, que compreende uma concepção associacionista do espírito. Pontua, assim que, a despeito da crença na relação necessária entre os elementos dos dados da consciência, tal como ocorre no âmbito de uma geometria precisa, o que prevalece na interioridade do eu é a sucessão baseada na diferença de qualidades. Sigamos os argumentos bergsonianos.

De acordo com o autor, no determinismo psicológico⁵ avalia-se os estados de consciência tomando-se os efeitos pelas causas:

Contudo, estes estados são, na realidade, efeitos e não causas: era necessário que o acto se cumprisse; era necessário também que a pessoa a si o explicasse; e foi o acto futuro que determinou, por uma série de atracção, a série continua de estados psíquicos donde, a seguir, brotará naturalmente. (Bergson, 1988, p. 111).

O determinismo leva ao extremo esse processo em que se percebe a causa determinando o fim do processo. Opera-se aí uma retrospectiva do ocorrido, postulando as causas que supostamente encadearam os acontecimentos. Em verdade, a deliberação, o ato de reter o passado, implica numa mecanização do ato de escolha. No entanto, a deliberação pode estar antes como um processo de amadurecimento - problema ao qual o autor se referirá posteriormente. Por enquanto, o objetivo

5. "Ao solicitar um determinismo psicológico, é a vez da psicologia de invadir a matemática para continuar a se exercer, em nome do ideal que ela fornece. Esta é a ciência psicológica da qual Bergson critica a metafísica implícita e que ele escolhe em sua forma mais precisa e recente: a psicologia associacionista de Sturt Mill, Bain ou Hamilton." (Riquier, 2009. P. 301). Tradução nossa.

de Bergson consiste em mostrar que a tese absoluta do associacionismo⁶, no que respeita à determinação dos atos da consciência entre si, é dificilmente aceitável.

Sob a perspectiva dessa vertente, o eu não passaria de um agregado de estados psíquicos, “em que o mais forte exerce uma influência preponderante e arrasta os outros consigo” (Bergson, 1988, p. 112). Este tipo de pensamento exterioriza os momentos da consciência uns em relação aos outros, de modo que a possibilidade de decisão ou deliberação seria causada pela retenção dos seus momentos. A linguagem entra em cena, assim, a serviço de um eu que delimita seus estados internos. Bergson enfatiza o quanto a demarcação oriunda da espacialização da nossa linguagem impede a expressão dos movimentos cambiantes dos nossos estados internos. O autor remete-nos ainda aos exemplos:

Levanto-me, por exemplo, para abrir a janela, e eis que, uma vez levantado, me esqueço do que tinha a fazer: permaneço imóvel. - Nada de mais simples; dir-se-á; associastes duas ideias, a de um fim a atingir e a de um movimento a executar: umas das ideias desvaneceu-se e permanece apenas a representação do movimento. – Contudo, não volto a sentar-me; sinto confusamente que me falta fazer alguma coisa. A minha imobilidade não é uma imobilidade qualquer; na posição em que me encontro está como que pré-formado o acto a cumprir; por isso, nada mais tenho a fazer do que manter está posição, estuda-la ou, antes, senti-la intimamente, para nela reencontrar a ideia há momentos desaparecida. (Bergson, 1988, p. 113).

Assim, Bergson identifica uma imagem que mobiliza nossa ação desdobrando-a em direção a um objetivo determinado, mas enfatiza que a linguagem se atém às posições estáticas, sacrificando as mutações contínuas do processo descrito. Esse exemplo, na verdade, remete-nos à crítica de Bergson à geometrização do espaço. Trata-se de uma visão que retira o caráter qualitativo do processo do ato, substituindo-o por uma visão representada geometricamente, evidenciando apenas os pontos em que a consciência se detém, mas não a sucessão que peculiariza seu processo decisório.

Por fim, para tratar dessa tendência em que se distingue sensações no espaço, Bergson nos remete ao contato com uma rosa. Quando respiro e sinto seu perfume, relembro de modo confuso experiências várias da minha infância; outras pessoas, ao realizar esse ato, poderão ter a mesma impressão, não pelo perfume da rosa, mas pela experiência singular que têm do odor; dirão que é o mesmo odor, mas com lembranças diferentes. A questão sobre a qual Bergson se defronta novamente neste exemplo é que ao se expressar-se acerca da experiência com a rosa, espacializa-se as

6. “Com efeito, a análise até então desenvolvida (nos capítulos anteriores do *Ensaio*) já havia desvelado a liberdade como a relação essencial entre uma consciência que dura e seus atos, restando apenas explicitar o quanto essa exteriorização de uma dinâmica interna estaria encoberta por concepções inadequadas, notadamente – a concepção associacionista da consciência que acabaria por sustentar vários tipos de determinismos.” (Cappello, 2009, p. 113).

nuances perceptivas, o que resulta numa subtração da multiplicidade das sensações pessoais em prol de um elemento objetivo:

Mas a associação de que falais só existe para vós, e como processo de explicação. É assim que, ao justaporem-se certas letras de um alfabeto comum a muitas línguas, se imitará, melhor ou pior, determinado som característico, próprio de uma certa língua; mas nenhuma destas letras teria servido para compor o som próprio. (Bergson, 1988, p. 114).

O autor pretende, assim, retomar a distinção feita no capítulo anterior acerca das duas formas de multiplicidade. Esse espaço no qual geometrizamos e no qual nossa linguagem já está naturalmente inclinada a agir é a multiplicidade de justaposição dos elementos; a outra, a da pura qualidade, é a “multiplicidade de fusão ou de penetração mútua” (Bergson, 1988, p. 114).

Em resumo, temos a tendência de nos exprimirmos por símbolos que demarcam momentos exteriores uns aos outros, dotando de espacialidade aquilo que não é demarcado, nossa duração, a fusão dos elementos que estão em pleno devir. São ideias gerais que deturpam a experiência em sua continuidade e mutação incessante. Esse é o em que erro em que incorre o associacionismo; no fim das contas, opera-se aí o equívoco de transpor a realidade concreta em símbolos abstratos, reconstituindo-a artificialmente, justapondo seus elementos, dotando-a de espacialidade, o que acaba por substituir o fenômeno pela sua representação.

Assim caracterizado o procedimento da teoria associacionista, evidencia-se que essa teoria se relaciona com um eu superficial, voltado às coisas externas e que conserva a marca delas. Daí que essa interpretação priorize sempre uma justaposição de elementos, as relações de causa e efeito, continente e conteúdo, dando conexões de sensações simples e impessoais a realidades que de fato são qualitativas. Mas, para além desse eu superficial, escavando a consciência em direção a sua profundidade, os estados internos, são estados que se fundem uns com os outros, em que um só elemento define a personalidade inteira, e denotam o modo singular que cada um de nós tem de sentir e viver os afetos, de amar, de odiar. Nossa linguagem, entretanto, justapõe esses elementos, e dá um sentido comum à experiência singular de todos os homens, o que culmina na atribuição de impressões impessoais aos diversos sentimentos da alma. De fato, em último caso, a linguagem nunca expressa essa natureza interior, a qual é incomensurável. Bergson afirma:

Mas, assim como se poderão intercalar infinitamente pontos entre duas posições de um móvel, sem nunca preencher o espaço percorrido, assim também, só porque falamos, só porque associamos ideias umas às outras e essas ideias se justapõem em vez de se penetrarem, não conseguimos traduzir completamente o que a nossa alma experimenta: o pensamento permanece incomensurável com a linguagem. (Bergson, 1988, p. 116).

Para além dessa psicologia que não alça grandes voos, Bergson pretende fazer imergir a liberdade como um dado imediato, concomitante à duração⁷.

2 – O EU ESPACIALIZADO

Avançando em seus argumentos, Bergson alude ao modelo MOXY, X e Y, que representa duas ações possíveis, ante as quais considera-se que o eu, num processo decisório, hesita por um instante. Nesse quadro, as ações se repartem dependendo da inclinação daquele que deve escolher. Sem dúvida, X e Y são representações simbólicas dessas inclinações. No entanto, contraditando essa representação esquemática da decisão livre, Bergson sustenta que o eu se desenvolve, cresce, evolui, de modo que, ele, na verdade, desdobra-se entre as duas hesitações. Bergson conclui, pois, que não há dois estados fixos e claramente estipulados. Como então ele escolheria? Em verdade, não há dois estados contrários, mas uma série variada e heterogênea de estados, uma “multidão de estados sucessivos e diferentes no interior dos quais eu separo, por um esforço de imaginação, duas direcções opostas”. (Bergson, 1988, p. 123).

Quer dizer, essas notações simbólicas não dão conta do que de fato ocorre na realidade. Elas contraditam o movimento em que os estados se delineiam e estão em consonância com as comodidades da linguagem. Bergson sintetiza:

Aliás, compreender-se-á, assim, melhor que são representações simbólicas, que na verdade não há suas tendências, nem mesmo duas direcções, mas um eu que vive e se desenvolve pelo efeito das suas próprias hesitações, até que a acção livre se desprenda como um fruto demasiado maduro. (Bergson, 1988, p. 123).

Deste modo, o autor enfatiza a simpatia que o senso comum apresenta a essa compreensão do ato da escolha. Acostumado com as acomodações da linguagem, ele se apraz em apreender esse amadurecimento de uma forma mecânica para a qual muito se presta o esquema MOXY, no qual um eu, depois de ter percorrido

7. No entanto, esse caminho para a experiência imediata da duração não se dá sem problemas, e é justamente por isso que Bergson opta por um viés crítico ao analisar essas perspectivas da tradição, evidenciando, sobretudo, uma fissura que fora instaurada entre o sujeito e o objeto, entre nossa consciência e as coisas, isto é, a liberdade só é possível a partir de uma desconstrução do seu sentido usual para encontrar uma espécie de identificação, simpatia com o objeto, Bento Prado Jr. assinala: “A liberdade se dá à reflexão filosófica como um *problema*. Que significa haver um “problema” da liberdade? É que a experiência da liberdade somente se dá no interior de um campo estruturado por um *discurso*. A uma possível leitura direta da liberdade, a uma familiaridade primitiva com ela, substituiu-se a leitura indireta e uma distância vivida. Entre a consciência e ela mesma introduziu-se o aluvião depositado pelo pensamento conceitual.” (Prado Jr. 1988, p. 70) e logo depois complementa acerca do objetivo do *Ensaio*: “Tal é o objetivo do *Essair suer les données immédiates de la conscience*: operar uma conversão capaz de deslocar a liberdade de seu contexto problemático-discursivo e testá-la no nível da Presença.” (Prado Jr., 1988, p. 71).

uma série de fatos da consciência MO, se depara em um ponto, o ponto O, em que deve escolher entre duas opções possíveis, OX ou OY. Os caminhos possíveis, o eu que amadurece, na verdade é transformado em algo inerte, sem vida. Esta solidificação do ato, permite que o outro caminho seja igualmente possível, ora OX, ora OY, e é isto que se chama comumente um ato livre, quando se afirma que a opção contrária seria igualmente possível. Essa solidificação simbólica do ato desemboca no mais inflexível determinismo. Bergson anuncia a posição dos deterministas e seus adversários sobre este problema:

Em síntese, defensores e adversários da liberdade estão de acordo, em fazer preceder, a acção por uma espécie de oscilação mecânica entre dois pontos X e Y. Se opto por X, os primeiros dir-me-ão: hesitaste, deliberaste, portanto Y era possível. Os outros responderão: escolheste X, logo, tiveste alguma razão para o fazer, e quando se declara Y igualmente possível, esquece-se esta razão; deixa-se de lado uma das condições do problema. – Se escavar por baixo das duas soluções opostas, descobrirei um postulado comum: uns e outros se colocam depois da acção X realizada. (Bergson, 1988, p. 125).

Ou seja, as duas vertentes pecam por representar simbolicamente o ato. Mas um ato só pode ser representado desde que já estivesse sido executado. Esta é uma visão retrógrada do percurso em que a representação do ato de modo algum coincide com o ato em ação. Sobretudo, esses caminhos simbólicos, MO, ou OX, ou OY, são representações de um espaço percorrido que só parecem possibilitar ao eu um domínio sobre o ato de escolha, mas que não passa de uma mecanização da ação. É como se estas representações ganhassem um valor de imagens que estão simultâneas ao ato:

É atribuir a figura traçada o valor de uma imagem, e não apenas de um símbolo; é acreditar que se poderia seguir nesta figura o processo da atividade psíquica, como a marcha de um exército em marcha. (Bergson, 1988, p. 126).

Em resumo, é a transformação do tempo no espaço, ou a superposição do espaço enquanto representação desse tempo percorrido que ocorre nessa simbolização. Por isso, ela corresponde a uma coisa que não mostra o progresso real da consciência, e mesmo, à própria vida. No fim, esta reconstituição do ato passado produz uma substituição da explicação mecânica pelo próprio fato. Bergson põe em questão algumas consequências dessa visão mecânica da liberdade:

É assim que, desde os primeiros passos deparamos com inextricáveis dificuldades: se as duas partes eram possíveis, como se escolheu? Se só umas das duas eram possíveis, por que nos julgamos livres? – E não se vê que esta dupla interrogação equivale sempre a esta: o tempo é espaço? (Bergson, 1988, p. 126).

A questão é que a liberdade de fato escapa às discussões entre os defensores do livre arbítrio⁸ e seus adversários. Para o filósofo, essas perspectivas cometem o mesmo erro. Elas se equivocam ao pensar o tempo como uma geometria, similar a uma linha na qual fosse viável avançar e retornar. No caso dos defensores do livre arbítrio, entende-se que o caminho não está previamente traçado e que para ele se delineiam dois possíveis. No entanto, aqui, falar de caminho é supor um percurso já traçado; evoca-se, portanto, a linha reversível do tempo. O equívoco é mais evidente com os adversários; os deterministas creem que se um caminho se deu de um determinado modo é porque o caminho possível era esse que foi traçado. Nesse caso, ele tem o estatuto de uma lei. Bergson resume, ironizando os argumentos de ambas as escolas:

Abstrai deste simbolismo grosseiro, cuja ideia, sem saberdes, vos obsessiona; vereis que a argumentação dos deterministas reveste esta forma infantil: “O acto, antes de estar realizado, está realizado”; e que os adversários respondem: “O acto, antes de estar realizado, ainda o não estava.” Por outras palavras, a questão da liberdade sai intacta desta discussão: e isto compreende-se facilmente, porque é preciso procurar a liberdade num certo cambiante ou qualidade da própria acção, e não numa relação do acto com aquilo que ele não é ou com o que poderia ter sido. (Bergson, 1988, p. 127).

Em síntese, é sempre de uma espacialização da liberdade que falam as duas escolas. Não obstante, a liberdade genuína é viva; uma ação livre constitui um ato em puro devir, de sorte que qualquer representação da liberdade implica uma refração do tempo, uma visão do que passou que subtrai a ação cambiante, que significa a ação enquanto liberdade de fato.

No debate crítico tecido por Bergson em todo o terceiro capítulo de seu primeiro livro explicita-se a incapacidade do conhecimento científico de libertar-se dos esquemas intelectuais com os quais apreende a realidade material, o que impede de apreender a realidade interna, a experiência tal como vivida pela consciência, e por conseguinte, a natureza da liberdade humana.

É nesse sentido que Bergson volta-se para a questão da previsibilidade e da causalidade, evidenciando que esta última não se subsumi a uma única forma de compreensão.

8. “A projeção para o passado é a instauração do mecanismo no interior da história da consciência. Esta deformação dos dados da experiência é feita também pelo espiritualista que afirma o livre-arbítrio. Para este, a liberdade consiste na evidência da possibilidade de um caminho diverso do que foi efetivamente percorrido pela consciência. É ainda a ilusão retrospectiva, mas veiculando uma tese aparentemente diferente: ela consiste na suposição de que, antes da opção, tinha a consciência diante de si o estendal das possibilidades. Os caminhos estavam de alguma maneira inscritos no próprio ser antes de a consciência percorrê-los: entre eles haveria a escolha possível. A liberdade é assim o fruto da *reflexão*, que a partir de um exame de uma situação objetiva opta por um dentre os gestos possíveis.” (Prado Jr., 1988, p. 106).

2.1 – SOBRE PREVISÕES E CAUSALIDADES

Ao avançar em seus argumentos, Bergson tece sua crítica à possível previsibilidade da ação livre, bem como ao esquematismo determinista em que a lógica causal insere toda experiência de liberdade.

Assim, o filósofo recorre à imagem de dois personagens para discutir a possibilidade de determinismo dos atos. Supondo Pedro um personagem que toma uma decisão livre em graves circunstâncias. E outro personagem, o filósofo Paulo que, vivendo na mesma época ou em vários séculos antes, pretende prever a escolha que Pedro fez, conhecendo todas as suas condições. Há um problema fundamental em tentar definir a escolha de Pedro, porque sua escolha confunde-se com seus sentimentos. Não se pode medi-lo. Uma explicitação do ato só se dará por um ato de precisão simbólica e matemática. Bergson explica:

Será necessário que eu meça sua importância, que o compare com o precedente e com o que se segue; finalmente, que determine a parte que lhe pertence no acto final. E declará-lo-ei mais ou menos intenso, mais ou menos importante, segundo o acto final se explicar por ele ou sem ele. (Bergson, 1988, p. 129).

Insistindo que a ação livre não implica um estado que se possa mensurar, Bergson postula que ela consiste antes numa mudança qualitativa, numa vitalidade própria, cuja natureza não é simbolizada e sim sentida. Ela representa de fato, uma coloração própria – um estado cambiante. Logo, expressam-se dois modos de perceber estes estados, um dinâmico, aqueles vivenciados internamente, e outro estático, em que se mensura os estados internos e que, portanto, já não é vivência plena deles. Bergson resume a possibilidade de conhecimento da escolha de Pedro por Paulo:

Por conseguinte, para que Paulo represente adequadamente o estado de Pedro num momento qualquer da sua história, será necessária de duas coisas uma: ou que, à semelhança de um romancista que sabe para onde conduz as suas personagens, Paulo conheça já o acto final de Pedro, e possa acrescentar assim à imagem dos estados sucessivos por que Pedro vai passar a indicação do seu valor relativamente ao conjunto da sua história; - ou que ele se resigne a passar por estes estados diversos, não já em imaginação, mas realmente. (Bergson, 1988, p. 130).

Seria preciso, na primeira hipótese, que Paulo antecipasse a ação, não apenas vislumbrando a ação futura em seu estado final, mas conhecendo previamente, tal como um ator que ensaia um ato a realizar-se, a ação de Pedro em todos os seus detalhes. Ele teria de viver cada pormenor da duração, cada ação que desembocasse no ato final. Se fosse possível tal coincidência, o que diferenciaria os dois? O corpo? Isto já diferenciaria claro, já não seria o mesmo corpo que experimentaria todos

os atos. Ainda que fossem duas pessoas, Pedro e Paulo, cujas durações fossem as mesmas, de modo que ambos tivessem o mesmo passado, o mesmo presente, que não fosse preciso prever a ação de um e outro, já que não difeririam, ainda assim, nos dirá Bergson: “Também aqui toda a tentativa de reconstituição de um acto emanado da própria vontade vos leva à constatação pura e simples do facto realizado.” (Bergson, 1988, p. 131). Ou seja, mesmo com essas ponderações a liberdade sai intacta, ela não se subsumi aos esquemas preventivos.

Como antes mencionado, o ato poderia ser previsto mediante duas visões da realidade, uma estática e outra dinâmica. No caso da dinâmica, seria preciso coincidir com o próprio agente da ação e realizar o ato tal como se configura, mas, nesse caso, já não se trata de prever. Do outro lado, quanto a uma visão estática, considera-se que é possível prever o ato final por uma representação quantitativa do ato, ou que o ato realizado está definitivamente realizado antes de o ser de fato. Bergson sintetiza as duas perspectivas do modelo estático:

Ainda aqui, uns são levados a constatar simplesmente que o acto ainda não se realizou no momento em que se vai realizar, os outros, que uma vez realizado, está definitivamente realizado. A questão da liberdade sai intacta desta discussão, como da precedente. (Bergson, 1988, p. 131).

O argumento bergsoniano aponta nestas duas perspectivas um equívoco acerca de uma visão reflexa do ato. A primeira apreende esses atos com uma visão matemática, concebendo-os como uma grandeza de intensidades. A segunda substitui a realidade concreta do processo dinâmico por um símbolo material desse progresso, por um fato realizado ou por uma soma dos seus antecedentes. Há um verdadeiro círculo vicioso na consideração da possibilidade de conhecer com antecedência o ato final, como se fosse sempre dado, como se existisse um registro do ato:

Mas perguntar se, conhecidos os antecedentes e também o seu valor, podíamos prever o acto final é cair num círculo vicioso; é esquecer que se dá, com o valor dos antecedentes, a acção final que importa prever; é supor erradamente que a imagem simbólica mediante a qual representamos a operação acabada foi delineada por esta mesma operação por esta mesma operação no discurso do seu progresso, como num aparelho registrador. (Bergson, 1988, p. 132).

Em resumo, é a confusão entre espaço e tempo que está em jogo, viceja aí a suposição do tempo sob a crosta do espaço.

Ao avançar em sua análise, Bergson retoma o debate com a perspectiva científica. Para o filósofo, a ciência consegue prever alguns fenômenos, sobretudo, astronômicos, por exemplo o advento de um eclipse. Mas isso não minimiza o

caráter abstrato da visão científica do tempo. Na verdade, a antecipação trata de um ato de consciência passado, muito mais do que de uma antecipação; ela consiste numa repetição do ato. Bergson afirma:

É, com efeito, à lembrança de um facto de consciência passado, não ao conhecimento antecipado de um acto de consciência futuro, que se deve assimilar a previsão astronômica. Mas, quando se trata de determinar um futuro facto de consciência, por pouco profundo que seja, devem considerar-se os antecedentes não no estado está sob a forma das coisas, mas no estado dinâmico e como progressos, já que só a sua influência está em causa: ora, a sua duração é exatamente esta influência. (Bergson, 1988, p. 137).

Quanto aos estados profundos da alma, não é de prever que se trata. Trata-se, antes, afirma Bergson, de viver a duração em seu desenrolar. Mas os deterministas. Mesmo quando abandonam a possibilidade de prever, ainda insistem em um princípio de causalidade em que se compara os estados da consciência a fenômenos da natureza. Para Bergson, de duas uma: ou o princípio de causalidade logra de fato prever os acontecimentos pelos seus antecedentes ou há uma estranha exceção neste princípio.

Após problematizar o intuito de previsibilidade, que se ancora na conexão inequívoca e determinista entre dois estados, o desenvolvimento do texto volta-se, como já antecipamos, para a problemática da causalidade.⁹ Vale notar que este movimento radicaliza a crítica ao determinismo, sem que a ideia de causalidade seja inteiramente sacrificada. Sob esse prisma, Bergson persevera em sua crítica ao determinismo, enfrentando a noção de causalidade. Em geral, considera-se que as mesmas causas internas produzem necessariamente os mesmos efeitos. Mas a duração por si apresenta-se como uma multiplicidade de fatos da consciência, em que cada momento difere um do outro, o que não impediria um determinista de afirmar que seria possível destrinçar uma relação causal entre eles:

Em vão se alegará que, se não há dois estados profundos de alma que se pareçam, a análise destrinçaria no seio destes estados diferentes elementos estáveis, susceptíveis de se compararem entre si. Seria esquecer que os elementos psicológicos, mesmo

9. “Desde Aristóteles aprendemos que a causa só pode produzir o efeito se o contiver formalmente; que a materialidade do efeito deve, também, ser suposta como condição anterior à produção; que a eficiência causal é produção do efeito a partir do que já está contido na causa; que a finalidade é realização de uma forma que deve estar dada anteriormente. Seja qual for o sentido da relação causal, determinação e previsão aparecem como requisitos essenciais. Bergson entende que a suposição de um encadeamento linear determinado não explica o processo da realidade. Uma coisa é vincular *a posteriori*, por afinidades e semelhanças, realidades que se sucedem, outra seria visualizar na dinâmica do processo e do interior de seu percurso, o que seria efetivamente realizado a partir das possibilidades. Julgamos que fazemos isso quando retroagimos da realidade para a possibilidade, porque então podemos localizar a possibilidade a partir da sua realização.” (Leopoldo e Silva, 2009, p. 31).

os mais simples, têm personalidade e vida próprias, por pouco profundos que eles sejam; transformam-se continuamente, e o mesmo sentimento, só porque se repete, é um sentimento novo. (Bergson, 1988, p. 138).

Não se pode, pois, chamar dois sentimentos de iguais. E mesmo que fosse possível pensá-los causalmente, esta causalidade teria uma especificidade, Afinal, não é do mesmo tipo de causa que se trata; uma coisa é pensar o mundo físico regido por uma causalidade necessária, outra é pensar a realidade psicológica na qual cada estados ocorre uma única vez. Impossível estender o mesmo princípio para uma realidade inextensa, na qual os desdobramentos de uma causa não se configuram como efeitos lógicos e não podem ser previstos ou medidos.

A princípio, a crença no determinismo, enquanto consequência necessária tem como base a análise física, sendo distinta daquela da interioridade. Para apreender seu sentido, é preciso depurar a análise física com o intuito de não confundir o modelo mesmo da exterioridade ao da interioridade. Neste tipo de análise que é aqui objeto da crítica bergsoniana, o princípio da causalidade é usado contra a liberdade, e a noção de causa perpetua a aceção inscrita no senso-comum.

O autor sustenta que talvez possa existir uma relação subjetiva entre dois fenômenos que passa despercebida pelo senso-comum, o qual insiste na ideia de que um fenômeno nos faz perceber o seguinte, porque, de algum modo, o segundo já está objetivamente presente no primeiro. O efeito, neste caso, apareceria como uma pré-formação do fenômeno futuro nas condições presentes. Mas essa pré-formação ainda engendra duas concepções distintas.

De um lado, teríamos uma matemática que visualiza uma consequência sempre a partir de um princípio, em que um meio mundo de teoremas preexistem em uma definição, contendo-as em potência. Mas trata-se ainda apenas de quantidades, de valor quantidade. Já os fenômenos físicos agregam o valor qualitativo, a percepção dos dados. Mas essa impressão homogênea dos dados heterogêneos, que nos chegam pelos sentidos, os destitui de sua qualidade, isto é, o método científico empenha-se em fixar os elementos que se repetem, espacializar, aplicar as leis segundo as regras da matemática. Não há qualidade que a eles subsista. Mas ainda que este processo pareça destituir a totalidade da natureza qualitativa, a forma ainda tem uma imagem concreta e, portanto, mantém ainda caráter qualitativo. A despeito disso, prevalece a imagem depurada que resulta de mensurações quantitativas, na qual o movimento é representado pelas leis da álgebra.

A mobilidade assim apreendida corresponde na verdade a uma imobilidade absoluta, é um movimento que não se produz, é um movimento que se pensa. São consideradas apenas as relações variáveis entre pontos matemáticos. Neste sentido, Bergson associa a causalidade à relação de identidade:

O princípio de identidade é a lei absoluta de nossa consciência; afirma que aquilo que é pensado se pensa no momento em que pensamos; e o que faz a absoluta necessidade deste princípio é que ele não liga o futuro ao presente, mas apenas o presente ao presente: exprime a confiança inquebrantável que a consciência sente em si mesma enquanto, fiel à sua função, se limita a constatar o estado actual aparente da alma. (Bergson, 1988, p. 143).

Neste sentido o princípio de causalidade, quando relacionado a fenômenos que se ligam ao futuro, de modo que os antecedentes possam relacionar-se com efeitos futuros, não poderia tomar a forma de um princípio necessário. Em *Os dados imediatos*, embora a natureza da exterioridade não se torne objeto de reflexão explícita, Bergson chega a afirmar que se as coisas não duram como nós, ainda assim elas duram de alguma maneira, sustenta ele, elas apresentam algum movimento, ou pelo menos algo que justifique o fato de que elas parecem se sucederem e não ocorrerem numa totalidade simultânea. Daí que Bergson observe um paradoxo: quanto mais se afirma o princípio de causalidade próximo ao de identidade, quanto se tende a levá-la a uma determinação necessária, “mais afirmamos assim que as coisas não duram como nós” (Bergson, 1988. p. 144). Por isso, quanto maior a crença na absoluta necessidade, mais se instaura uma diferença entre a interioridade qualitativa e essa maneira de compreensão da causalidade externa, mais se fundamenta a liberdade humana.

Destarte, os argumentos bergsonianos enveredam por uma discussão acerca do sentimento de esforço, isto é, por uma reflexão sobre uma relação de causalidade ligada a imagem, ainda confusa, e que não afirma imperativamente um efeito necessário, mas apenas um puro possível dentro do ato. Existe uma continuidade entre a ideia e o ato, uma progressão natural. Bergson assinala:

E da ideia ao esforço, do esforço ao acto, o progresso foi tão continuo que não podemos dizer onde a ideia e o esforço terminam, onde o acto começa. Concebe-se, pois, que em certo sentido ainda se posso dizer aqui que o futuro estava preformado no presente; mas importará acrescentar que esta preformação é muito imperfeita, porque a acção futura de que temos a ideia presente é concebida como realizável, mas não como realizada e que, mesmo quando se esboça o esforço necessária para a realizar, sabe-se perfeitamente que ainda é tempo de se deter. (Bergson, 1988, p. 145).

Sem que adentremos as minúcias da discussão tecida pelo autor, importa notar que tanto a hipótese da causalidade mecânica – em que a duração das coisas difere da nossa - quanto a causalidade no modelo da subjetividade – em que se concebe que de certo modo as coisas duram como nós – têm como pressuposto um futuro pré-formado no presente, Em ambas, pois, a tese da liberdade ainda sai salvaguardada:

Aliás, cada uma destas hipóteses, tomada à parte, salvaguarda a liberdade humana: pois, a primeira chegaria a por a contingência até nos fenômenos da natureza; e a segunda, ao atribuir a determinação necessária dos fenômenos físicos ao facto de as coisas não durarem como nós, convida-nos precisamente a fazer o eu, que dura, uma força livre. (Bergson, 1988, p. 145).

O problema, afirma Bergson, é terem levado em conta um determinismo que afirma os dois tipos de causalidade, ora baseada em nossa imaginação, ora em uma necessidade de ordem matemática, mas isso cria inexplicáveis dificuldades. Ora uma causalidade de um movimento interno da consciência com um futuro pré-formado em si e por degraus insensíveis se passa à ideia da necessidade matemática.

Mesmo a ideia de força que exclui a de determinação necessária acabou por se amalgamar a de determinação, e por se contaminar:

A ideia de força, que na realidade exclui a de determinação necessária, contraiu, por assim dizer, o hábito de se amalgamar com a de necessidade, em virtude do uso que se faz do princípio de causalidade na natureza. Por um lado, não conhecemos a força a não ser pelo testemunho da consciência, e a consciência não afirma, não compreende sequer a determinação absoluta dos actos futuros: eis, pois, tudo o que a experiência nos ensina, e se nos tivéssemos à experiência, diria que nos sentimos livres, que nos apercebemos da força, com ou sem razão, como de uma livre espontaneidade. (Bergson 1988, p. 149).

Mas essas duas concepções se misturam de modo que ideia de força ao se fundir ao de natureza volta corrompida, volta com as mesmas necessidades de causalidade física. Neste sentido, o eu opera uma espécie de refração do mundo exterior, parecendo impregnar-se com a necessidade absoluta dos fenômenos físicos. Esta contaminação encobre a natureza de um eu fundamental.

Neste sentido, tal ideia compactua com a maneira pela qual o senso-comum apreende as coisas, porque primeiramente permite pensar os fenômenos da nossa existência enquanto um correlato das relações entre as coisas exteriores. Bergson deixa a questão:

Será de espantar que entre os momentos da nossa existência, por assim dizer objectivada, estabeleçamos uma relação análoga à relação objectiva de causalidade e que uma troca, comparável ainda a um fenômeno de endosse, tenha lugar entre a ideia dinâmica de esforço livre e o conceito matemático de determinação necessária? (Bergson, 1988, p. 150).

No fundo, a análise tecida nessas páginas sustenta que a tese que analisa apuradamente o conceito de causalidade não fez mais que a ratificar. Isto é, existe uma diferença entre a causalidade interna, que é puramente dinâmica, aquelas

dos estados internos e o exterior, este regidos por leis, em que existem fenômenos exteriores uns aos outros.

Voltemo-nos, doravante, para a discussão positiva acerca da liberdade que o filósofo de fato realiza nesse terceiro capítulo de sua primeira obra, conduzindo-nos por sua perspectiva sobre a liberdade. Movimento que implica, primeiramente, um retorno ao núcleo do capítulo; posteriormente uma atenção para suas últimas linhas.

3 – LIBERDADE GENUÍNA: A UNIDADE DO EU

Bergson afirma a correspondência do eu concreto com o ato que se realiza¹⁰. O problema é que a ciência, dando continuidade às tendências prevalentes da inteligência, e que se cristalizam no senso comum, analisa a liberdade como uma coisa, decompondo-a em um progresso:

Com efeito, analisa-se uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração. Ou antes, caso teirmos na análise, transformamos inconscientemente o progresso em coisa e a duração em extensão. Só pelo facto de pretendermos decompor o tempo concreto, desdobramos os momentos no espaço homogêneo. (Bergson, 1988, p. 151).

Nesse sentido, a atividade viva do eu é engessada, sua espontaneidade dissolve-se em inércia e a liberdade em necessidade. É nesta direção, que a “definição da liberdade dará razão ao determinismo.” (Bergson, 1988, p. 151). Outra a perspectiva do filósofo ao problematizar o ato livre em sua expressão genuína.

Sob a perspectiva do autor, a experiência interna da pessoa não necessita de uma justaposição e associação dos seus termos. Se, na vivência anímica, cada elemento em si reflete o conjunto dos demais, se cada um está ligado a uma totalidade que reflete a alma inteira, um só elemento já bastaria para determinar sua personalidade; “toda a pessoa se encontra em um só deles, contanto que se saiba escolher” (Bergson, 1988, p. 116). É a expressão desse ato interno, sua exteriorização, que Bergson chama de ato livre, isto porque só o eu será o autor, exprimindo a natureza do eu total. Bergson, no entanto, esclarece que, segundo esta explicação, a liberdade admite graus, não tem o caráter absoluto sustentada pelo espiritualismo. Tese que Bergson explicita recorrendo ainda a um exemplo:

10. Esta simpatia com a interioridade que o ato livre nos propicia se traduz na possibilidade de estabelecer uma presença interna a nós - nos termos do Bento Prado Jr., a qual foi afastada por uma consciência que estabeleceu, ela mesma, pelos vícios da inteligência, uma fratura entre a consciência e o ser. Bergson mostra-nos que é preciso reencontrar nossa liberdade espontânea, a qual foi engessada pelos atos automáticos, pela representação espacial de nossa vida mais interna e recôndita.

Pois, é preciso que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva à água de um lago. O eu, enquanto percebe um espaço homogêneo, apresenta uma certa superfície, e nela poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes. Assim, uma sugestão recebida no estado de hipnotismo não se incorporará à massa dos factos da consciência; mas, dotada de uma vitalidade própria, substituir-se-á à pessoa, quando tiver soado a sua hora. (Bergson, 1988, p. 116).

Assim, a massa de acidentes distintos e de “vegetações” diversas oriundas de um eu superficial não poderá se fundir totalmente ao eu fundamental. Bergson afirma que existe um eu parasita na superfície desse eu fundamental, que tratará sempre de invadi-lo e que, portanto, as decisões tomadas por essa instância mais exteriorizada da consciência não traduzirão nunca a verdadeira liberdade. De fato, pode ser que a experiência da liberdade não seja nunca vivida por alguém em toda a sua plenitude. Afinal, ela admite graus diversos. Para que essa experiência se efetive em toda a sua plenitude será preciso que esses acidentes sejam submetidos a uma sugestão. Nesse caso, além destes termos, existirão ainda mais séries complexas de termos que se penetrarão uns nos outros: “(...)o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o eu fundamental. (Bergson, 1988, p. 117).

Por isso, os atos livres - aqueles que expressam a nossa totalidade, a inteireza de nossos estados de alma passados, a duração de nossa interioridade - são de fato raros, mesmo àqueles que raciocinam e refletem sobre o que fazem. No eu solidificado em relação às coisas exteriores, a linguagem acaba por constranger o ato livre. Deste modo, uma impressão pode causar e abalar apenas uma parte superficial do meu eu, de modo que esse eu aja apenas como um autômato, de modo mecânico, voltado às exigências de uma vida social que me condicionou e agir desse modo. Daí decorrem ações que aparecem como que reflexos das coisas exteriores, como que por uma vantagem de agir na prática. Bergson esclarece:

Ver-se-ia então que a maior parte das nossas ações diárias se executam assim e que, graças à solidificação, na nossa memória, de certas sensações, de certos sentimentos, de certas ideias, as impressões de fora provocam em nós movimentos que, conscientes e até inteligentes, se assemelham, sob muitos aspectos, a actos reflexivos. É a estas acções muito numerosas, mas insignificantes para a maioria, que a teoria associacionista se aplica. (Bergson, 1988, p. 118).

Essa ação irrefletida, tal como quando nos guiamos pelo conselho de um amigo, nos fazem criar uma crosta superficial de ação e mesmo de identidade pertinente a um eu que parece constituir nossa pessoa, mas que na verdade constrange nossa ação interior, impedindo-a de se afirmar enquanto força total do eu no ato. Daí a razão pela qual, por vezes, uma revolta se instaura. O eu de baixo, Bergson dirá, “sobe à superfície. É a crosta exterior que estala, cedendo a um irresistível

impulso". (Bergson, 1988, p. 118). Acontece como que uma efervescência sob esse eu compacto e especializado, de modo que nossos sentimentos e ideias mais profundos promovem uma tensão, mas que não queríamos advertir. Nós mesmos vivemos esses sentimento e ideias; eles fazem parte do nosso eu, mas por "uma inexplicável repugnância por querer", os impelimos para as profundezas. Por essa razão, não sabemos explicar algumas mudanças em nossas decisões. Parece, nos diz Bergson, que agimos sem razão. Mas é esse o ponto ao qual o filósofo quer chegar. Essa ação que parece contraditar os critérios da consciência socialmente adequada, exprime o conjunto de nossos sentimentos:

A ação efetuada já não exprime então tal ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de exprimir, corresponde ao conjunto dos nossos sentimentos, dos nossos pensamentos, e das nossas aspirações mais íntimas, à concepção particular da vida que é o equivalente de toda nossa experiência passada, em síntese, à nossa ideia pessoal da felicidade e da honra. (Bergson, 1988, p. 119).

Em geral, os motivos mais superficiais são os que convencionalmente determinamos como motivos reais e eles parecem justificar nossas decisões livres. Mas o que ocorre é que além mesmo da percepção mais exterior do motivo, a "ausência de toda razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais formos profundamente livres". (Bergson, 1988, p.119). Assim, o eu que justapõe os estados de alma, tal como concebido por um determinismo mecanicista, faz com que o eu hesite entre dois sentimentos contrários, oscilando por caminhos que por fim aparecem como igualmente possíveis, por sentimentos que permanecem os mesmos no decorrer da operação. Ora, Bergson questiona, "como é que, em virtude do princípio de causalidade que o determinismo evoca, o eu se pode decidir?" (Bergson, 1988, p. 120).

Para Bergson, no entanto, mais do que oscilar entre duas determinações, o eu muda incessantemente, processualmente, de modo que não permanece jamais o mesmo em todos os momentos da deliberação. Ele acaba assim por modificar os sentimentos que o perturbam. Desse modo, forma-se uma evolução natural do ato livre, como uma dinâmica em que os elementos dos estados de alma se penetram e se reforçam uns aos outros. Como um fato, o dinamismo interno representa a verdadeira natureza do eu e do ato livre. As palavras e a mecanização da representação simbólica dos estados da alma acabam por supor que exista um eu sempre idêntico a si mesmo, e que o que varia são dois sentimentos constantes, de modo que a vitória pertencerá ao mais forte. Mas isso não passa de uma simbolização equívoca do nosso dinamismo interior.

Bergson resume bem ao seu tipo o pensamento sobre o ato livre:

Em resumo, somos livres quando os nossos actos emanam de toda a nossa personalidade, quando a exprimem, quando com ela tem a indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a obra e o artista. (Bergson, 1988, p. 120).

Ainda existirão aqueles que definirão o carácter como definidor da nossa acção. Para tanto, fracionarão o eu: aquele que pensa, aquele que sente, outro que age; perfazem assim um mosaico como se diferentes dimensões do eu que se sobrepussem. Assim como existem aqueles que se perguntarão se podemos modificar nosso carácter. Para Bergson, um fato é claro: nosso carácter muda insensivelmente todos os dias. Daí que nossa liberdade poderia sofrer com a influência de novas aquisições, as quais viriam se enxertar “em nosso eu, e não fundir-se com ele. Mas, a partir do momento em que esta fusão se der, dever-se-á dizer que a mudança ocorrida no nosso carácter é totalmente nossa, que dela nos apropriamos”. (Bergson, 1988, p. 120). Com efeito, o ato livre consiste na manifestação da completude do nosso eu, e efetua-se quando pertence a ele por natureza. Eis um dado imediato. Mas o determinismo, nos diz Bergson, ao ver que esta posição da liberdade lhe escapa, acaba por refugiar-se no passado ou no futuro. O texto explicita:

Ora se transporta, pelo pensamento, a um período anterior, a afirma a determinação necessária, neste preciso momento, do acto futuro; ora, supondo antecipadamente a acção realizada, pretende que ela não se podia ter produzido de outra maneira. (Bergson, 1988, p. 121).

O determinista, de acordo com essa possibilidade de previsão do que poderia fazer e de que poderia fazer de outro modo, cria essa ilusão de possibilidade, de retenção dos instantes e de escolhas entre caminhos possíveis. Mas é preciso, antes, encontrar essa duração pura, essa expressão da presença que nos dá o modo próprio da liberdade para além dos preconceitos do determinismo e a ilusão dos seus adversários.

É nessa ilusão de escolhas, na ideia de que uma outra escolha poderia ter sido possível, que a tese da liberdade normalmente se apoia. Mas o determinismo aí vigente se atém a demonstrar, de um lado, que um estado é resultado do seu antecedente como causa, e de outro, o livre arbítrio supõe “que uma mesma série poderia resultar em vários atos diferentes, igualmente possíveis” (Bergson, 1988, p. 122). Somente a um eu simbólico, figurado, concerne esta espécie de liberdade.

Inversamente, o eu genuíno está inteiro no ato livre. Ao descrever o ato livre é à totalidade do eu que Bergson nos remete. Para além do eu superficial, para além do eu profundo, para além do dualismo entre o tempo da existência e o tempo que não dura, ou ainda, para além da oposição entre duração e espaço, a experiência desse o ato explicita que a subjetividade humana pode ser apreendida em sua unidade. Nesse sentido, seria lícito supor que ao agir livremente, ao esforçar-se por evadir-se das convenções fixadoras e dos limites impostos pela linguagem, o ser

profundo confunde-se com seu próprio ato e se traduz em ação efetiva. A dimensão superficial e a dimensão profunda do eu, o eu em duração funde-se com aquele que se orienta para agir no mundo, de modo que uma subjetividade autônoma e individual advém. Nesse sentido, enquanto manifestação de pura imprevisibilidade, a liberdade humana implica atos substancializados por uma interioridade que dura, uma vez que ser livre implica a fusão da experiência profunda do eu e dos atos que ele vem consumir. Bergson: “Chama-se liberdade à relação do eu concreto com o acto que a realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Com efeito, analisa-se uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração.” (Bergson, 1988, p. 151) Assim, para além de todo dualismo é a unidade do eu que a ação substancializada pela duração, ou seja, a ação livre, nos desvela. Com ela, a dimensão mais profunda da subjetividade atinge a superfície da vida consciente, unifica-a e se exterioriza em ações e em condutas inesperadas. O ato livre, se genuíno, vem pois expressar a unidade de uma história, a totalidade de nossa vida interior. Poderíamos dizer que aquele que experiência um ato de liberdade está plena e inteiramente inserto em seu próprio ato, em total unidade consigo mesmo, com seu passado, com seu dinamismo interno. A ação livre¹¹, sustenta Bergson, emana da totalidade da alma. Noutros termos, neste momento, sua história, a multiplicidade de seu ser inscrevem-se inteiramente num ato que revela o movente e a incessante mutação interna que o habita, ao mesmo tempo que desvelam a imprevisibilidade futura. O eu assim se expressa integralmente. Afinal, como sustenta F. Worms, há no ato livre o encontro entre um sentimento profundo e as condições externas, cuja gravidade que demandam uma ação intensa, na qual o eu que dura mostra-se capaz de agir: “(...) o ato livre não é somente a produção de um estado de consciência a partir do ‘precedente’, ou antes, da totalidade movente do eu; ele é, ou deve ser, e se encontra bem apresentado por Bergson como sendo uma ‘manifestação exterior’ dessa produção, no mundo.” (Worms, 2010, p. 86)¹²

11. Podemos vislumbrar também na obra bergsoniana a relação entre a arte e a liberdade, questão que nos levaria a uma outra abordagem, mas que é de fundamental importância em seu trabalho. Desde o exemplo do sentimento gracioso que se distingue do bruto e mecânico – contido no *Ensaio* – sublinhando acerca da coincidência entre o espectador e espetáculo até a ideia de criação (da vida ou artística) em textos tardios. A filosofia da arte em Bergson tem um estatuto especial em seu trabalho, Bergson mesmo nos diz: “A filosofia, tal como a concebo, aproxima-se mais da arte do que da ciência (...) A ciência dá apenas um quadro incompleto, ou melhor, fragmentário do real e o apreende por meio de símbolos artificiais. A arte e a filosofia se encontram na intuição que é sua base comum. Eu diria até que a filosofia é um gênero do qual as diferentes artes são espécies. (Bergson, 1972, p. 843).

12. Observa o comentador que enquanto a ação livre for avaliada espacialmente ela não escapará ao determinismo. Ao integrar-se na duração, a dimensão espacial se traduz em ação exterior: “(...) essa camada, a mais profunda de nosso eu, que poderia parecer passiva na duração sensível, que emerge já na percepção e na produção do movimento, eis que ela emerge em pleno dia como o poder ativo que de fato é! A síntese mental que se produz em permanência em nós, e mesmo por nós por esse eu que a representação habitual do eu a apenas mascara) eis de súbito que ela impele, de algum modo, a um ato real e exterior, que, inserindo-se na forma da decisão e da ação em geral, age com pleno direito, e manifesta-se no mundo, que retomando sobre ele, e de uma vez, o conteúdo inteiro e o ato simples do eu, revela-o inteiramente ou, enfim, o eu é aí completamente ele mesmo” (Worms, 2010, p. 91).

Bergson termina com uma questão, em que resume a confusão em que se perdem as explicações acerca da liberdade ancoradas na falta de discernimento no que concerne às diferenças entre tempo e espaço. Evidenciando que sob essa perspectiva é como falso problema que a liberdade se constitui e jamais como fato e como experiência, ele acentua:

Em síntese: toda exigência de esclarecimento, no que se refere à liberdade, equivale, sem se dar por isso, à seguinte questão: poderá o tempo representar-se pelo espaço? – Ao que respondemos: sim, se se trata do tempo decorrido; não, se falais do tempo que está a decorrer. Ora, o ato livre produz-se no tempo que decorre, e não no tempo decorrido. (Bergson, 1988, p. 152).

Desse modo a liberdade¹³ se expressa para além do equívoco de confundir com o espaço, com o tempo decorrido, como um fato simples, em verdade, como uma experiência autêntica, una e total que é intraduzível na linguagem.

Esta primeira obra de Bergson empenha-se em mostrar o quanto a liberdade emerge como um fato, coadunando-se com a nossa própria consciência enquanto dinâmica interna do ser. Mas o caráter absoluto deste ser e a existência efetiva do espaço, bem como sua relação mesma com essa liberdade, ainda não podem ser vislumbrados no *Ensaio*. Em verdade, a extrapolação da liberdade para além da interioridade será a condução mesma do que será desenvolvido no decorrer da obra bergsoniana, em *Matéria e Memória*, por exemplo, e sobretudo em *A Evolução Criadora*. Nesta, com um diálogo com a biologia e com a teoria evolucionista, Bergson revela-nos que uma duração a princípio circunscrita à vivência interna da consciência extrapola para o âmbito de uma cosmologia. O eu, desse modo, aparece atravessado por algo além dele, na verdade, como parte de uma duração maior, de múltiplas durações, de pulsões de tempo no universo. Sob essa perspectiva, nosso eu, sobretudo na forma da inteligência, aparece como a ponta do iceberg de algo muito maior.

4 - BIBLIOGRAFIA

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *Os Pensadores: Cartas, Conferências e Outros Escritos*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

13. “A liberdade bergsoniana é, como a memória bergsoniana, indefectível: como a alma sempre se lembra, a consciência está livre de uma liberdade contínua e fora dos conflitos de deveres ou das grandes opções morais; pois é a duração em si que é essa opção continuada. Não é a questão de ser você mesmo inteiramente e completamente, muito mais do que decidir ou escolher um partido? “Torne-se o que você é”, quem quer que seja! O homem é naturalmente livre, mesmo que não queira: o intimismo do *Ensaio* ignora as crises excepcionais, intermitentes e descontínuas que resultam da obrigação e que expressam em Renouvier a importância do debate moral e da razão prática. Bergson frequentemente compara o livre arbítrio a uma eclosão biológica ou ao amadurecimento orgânico de uma fruta...” (Jankélévitch, 2011, p. 77). Tradução nossa.

- _____ *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Edições 70, 1988.
- _____ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, 1948.
- _____ *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____ *Mélanges*, Paris: Puf, 1972.
- _____ *O Pensamento e o Movente*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- BOUANICHE, A. – Dossier Critique. In : BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, 2007, p. 266
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*, Puf, 1° édition: 1959, 3° édition “Quadrige” : 2008, mai, 2° triage : 2011, septembre.
- PINTO, MARQUES; Débora, Silene. *Crítico do Negativo e Pensamento em duração*, São Paulo: Alameda, 2009.
- PRADO JR., Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique*, Presses Universitaires de France, 2009.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, São Paulo, Editora Unifesp, 2010.
- _____ *La conception bergsonienne du temps*, publicado em *Philosophie*, n° 54, p. 73-91, tradução de Débora Morato Pinto. 2005.
- _____ *Le Choc Bergson: La perception du changement*, Presses Universitaires de France, 2011.
- _____ *Le Choc Bergson: L’intuition philosophique*, Presses Universitaires de France, 2011.
- _____ *Le vocabulaire Bergson* : Paris : Ellipses: 2000.