

Organização dos estados psicológicos em Bergson: a ontologia da liberdade entre o Eu e sua sombra

Organization of psychological states in Bergson: the ontology of freedom between the I and its shadow

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada (FGV – Uberlândia - MG)
leonardo.f.almada@gmail.com

Resumo: Neste artigo, pretendemos demonstrar que a discussão bergsoniana acerca da organização dos estados psicológicos está fundada na liberdade como a propriedade essencial da consciência. Para tanto, é necessário situar a maneira como os conceitos de multiplicidade e de intensidade dos estados psicológicos se associam à questão do movimento, da consciência e do *eu* na constituição de um poder indeterminado e de significação puramente subjetiva que caracteriza a consciência para além da dimensão meramente fenomênica da realidade. Estabelecendo uma impropriedade identificação entre duração e extensão, sucessão e simultaneidade, o determinismo reconduz a liberdade ao domínio temporal dos fenômenos, no interior do qual o meio próprio do tempo e da duração é o espaço homogêneo, e no interior do qual a consciência permanece destituída da liberdade como sua propriedade essencial. Como queremos mostrar, a proposta de Bergson, diante desse quadro, consiste em reconduzir a liberdade ao domínio intemporal, restituindo a diferença entre duração e extensão, sucessão e simultaneidade.

Palavras-chave: Consciência; Duração; Liberdade.

Abstract: In this paper we intend to demonstrate that bergsonian discussion about the organization of the psychological states is grounded on the freedom as essential property of the consciousness. Thus, it's necessary to situate how the concepts of multiplicity and intensity by states psychological is in association with movement, consciousness and *self* in the constitution of an indeterminate power which signification purely subjective to characterize the consciousness besides of the phenomonic sphere of reality. The establishment of a groundless identification between duration and extension, succession and simultaneity, returns the freedom to temporal domain of the phenomenon, in which time and duration return to homogeneous space, and in which the consciousness is without freedom as yours essential property. Thus, we intend to demonstrate that bergsonian proposes is returns freedom to no temporal domain, refunding the difference between duration and extension, succession and simultaneity.

Key Words: Consciousness; Duration; Freedom.

1. Considerações iniciais

O confronto estabelecido por Henri Bergson (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*) entre o *eu* profundo e vivo e o *eu* superficial e morto, ou seja, entre o *eu* e sua sombra, insere-nos em um embate que remete a duas realidades que, embora independentes, inerem ao homem: embora não durem da mesma maneira, o *eu* profundo e o *eu* superficial fazem uma só e mesma pessoa. Por ocasião de sua análise acerca da

Revista *Estudos Filosóficos* n° 2 /2009 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967

<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG

Pág. 115 – 130

intensidade e multiplicidade dos estados psicológicos, Bergson já havia delimitado o domínio da consciência como uma “força viva e energia contínua” a qual não subsiste para além de sua conjunção a um organismo, conquanto o organismo configure um mero instrumento a partir do qual a consciência opera sobre a matéria e o mundo externo. Decerto, é a dificuldade de compreender tal conjunção, e a subsequente tentativa de apreender o psíquico consoante um modo objetivo o que nos insere em uma dificuldade de proporções ainda maiores, a saber: compreender a liberdade como um fato que diz respeito essencialmente à duração, isto é, à consciência. Inserindo-se nessa discussão, o filósofo brasileiro Farias Brito reconhece que, “conhecidas as ideias sobre a intensidade e a multiplicidade dos estados psicológicos, sobre o movimento, a consciência e o *eu*, a questão da liberdade torna-se uma questão ociosa”. Afinal, “a consciência é a liberdade mesma” (FARIAS BRITO, 2003, II, III, §45). Sem deixar de levar em consideração que na consciência existe um poder indeterminado e de significação puramente subjetiva — uma vez que na consciência tudo se resolve em duração ou pura sucessão —, resta que não há nenhuma espécie de analogia real entre a consciência e a existência externa que lhe é simultânea, isto é, sua *sombra*. Sem negar, ademais, que este poder indeterminado da consciência apresenta suas próprias leis, Farias Brito, apoiando-se em Bergson, reitera a afirmação de que tais leis em tudo superam as leis constituintes do determinismo, do mecanismo.

2. Ontologia e Liberdade

Com efeito, a questão da liberdade no homem, ou seja, de uma dinâmica que decorre das leis próprias da consciência, remete-nos invariavelmente ao confronto que se estabelece entre dois sistemas opostos da natureza, no caso, o mecanicismo e o dinamismo. Costumeiramente, o dinamismo representa a atividade voluntária que é fornecida pela consciência, e compreende “sem dificuldade uma força livre, por um lado, e, por outro, uma matéria governada por leis” (BERGSON, 1988, III, p. 99). É neste sentido que Farias Brito considera que a ação resulta da consciência exatamente na mesma medida em que o movimento deriva da força, de onde se segue que o movimento originado da força é

essencialmente *necessidade*, da mesma forma que a ação, o movimento que deriva da consciência, tem por marca axial a *liberdade*.

A compreensão de que estas dimensões não se misturam nem se excluem não é compartilhada pelo mecanicismo. Circunscrevendo-se àqueles materiais de onde depreendem usualmente sua síntese, o mecanicismo supõe que tudo na natureza, inclusive a consciência, é regido 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 em que desde o princípio se encerrava” (BERGSON, 1988, III, p. 99).

Trata-se, como insistirá Bergson, de sistemas que se opõem em função da compreensão que apresentam acerca das relações da lei com o fato que rege. Se o dinamista sobreleva o fato à esfera da realidade absoluta, concebendo a lei como mera expressão simbólica desta realidade, o mecanicista, por seu turno, é aquele que apreende no fato particular uma série de leis, concebendo a lei como a realidade fundamental. Mecanicistas divergem essencialmente dos dinamistas em função de um modo distinto de entender o termo *simplicidade*, de onde os invocam fatos precisos contra a existência da liberdade, tanto físicos quanto psicológicos. Por um lado, concebe-se, no âmbito do determinismo, que nossas ações são necessitadas pelos sentimentos, pelas ideias e por todos os estados anteriores da consciência. Por outro lado, há também quem considere a liberdade um fato incompatível com as propriedades fundamentais da matéria, sobretudo com o princípio da conservação da força. Trata-se de duas posições deterministas, essencialmente as mesmas na afirmação da necessidade universal, pois divergem apenas quanto às motivações, a saber: uma de verniz psicológico e outra de verniz físico. Ambos os modos, no entanto, reduzem-se a um determinismo psicológico, pois se baseiam em uma “conexão inexata da multiplicidade dos estados de consciência e, sobretudo, da duração” (BERGSON, 1988, III, p. 101). De fato, o determinismo físico, intimamente vinculado às teorias mecânicas, representa o universo como um amontoado de matéria, precisamente moléculas e átomos, cujos movimentos ordenados, ora de vibração ora de translação, justificam toda dinâmica do sistema nervoso. Concebendo o cérebro a partir de seu estado molecular, e o sistema nervoso a partir destes movimentos que supostamente os modifica, nada mais natural que

conceber nossas ideias, sensações, sentimentos e ideias como resultantes de uma ordem mecânica, “obtidas pela composição dos choques recebidos de fora com os movimentos cujos átomos da substância nervosa eram anteriormente animados” (*Ibidem*). Diante deste quadro, as ações comumente designadas por livres e voluntárias são aquelas que resultam de uma reação do nosso organismo ao mundo circundante, em face das composições geradas pelos movimentos moleculares. A ilusão de liberdade e do voluntário, pois, advém do fato de que o soberano princípio da conservação da energia decreta que não há nada, nem no universo nem no sistema nervoso, que não esteja de acordo com a soma precisa das ações mecânicas exercidas pelo movimento dos átomos. Basta que se conheça a posição das moléculas e dos átomos no organismo humano, bem como a posição e o movimento de todos os átomos no universo para que se calcule com precisão infalível as ações passadas, presentes e futuras de uma pessoa, em função mesmo de sua pertença ao organismo.

Indo de encontro a este modelo de determinismo, Bergson descarta a hipótese de nossa vida psicológica ser considerada a partir de uma visão fatalista, ainda que a posição, direção e velocidade de cada átomo possam ser precisadas em todos os momentos da duração. Com efeito, a defesa deste determinismo deveria, primeiramente, estar fundada na tese de que a cada estado cerebral corresponde um análogo estado psicológico rigorosamente determinado. Porém, da mesma forma quem nem por meio do método experimental seja possível a vinculação entre estados cerebrais e estados psicológicos, a “consciência adverte-nos de que a maioria das nossas ações se explica por motivos” (BERGSON, 1988, III, p. 105).

A tese do determinismo, apoiada em um prévio entendimento das noções de causalidade e de duração, tende a considerar que os fatos de consciência se determinam uns aos outros de modo absoluto, eximindo-se assim de qualquer comprometimento com a noção mesma de *necessidade*. O determinismo que busca se eximir do caráter necessário é o conhecido por determinismo associacionista, o qual pretende conciliar a afirmação da pureza dos estados de consciência com a aspiração de rigor científico. Tal conciliação se expressa claramente na aproximação que o determinismo associacionista mantém com o mecanismo que sustenta os fenômenos naturais, de onde retira sua aspiração de universalidade. Para tanto, o associacionismo se funda no fato de que os estados

psicológicos mais simples parecem se relacionar diretamente com fenômenos físicos bem definidos, da mesma forma que as sensações se relacionam com determinados movimentos moleculares: “este começo de prova experimental basta amplamente para aquele que, por razões de ordem psicológica, já admitiu a determinação necessária dos nossos estados de consciência”, pelas circunstâncias em que se produzem (BERGSON, 1988, III, p. 105).

Em sua forma mais radical, o mecanicismo se apóia em uma concepção epifenomenista a qual não nega, de certa maneira, a proeminência dos movimentos moleculares. Mas, em verdade, trata-se de um equívoco o que está por trás do estabelecimento deste princípio abstrato da mecânica como uma lei universal. A dificuldade em nos observarmos a nós mesmos — de modo independente em relação à percepção que temos das formas inerentes ao mundo exterior — cria a ilusão de que a duração interna, a duração real, vivida pela consciência, é análoga à duração que “desliza sobre os átomos inertes sem nada mudar neles” (*Ibidem*, p. 109). Estabelecer o princípio de conservação da energia como lei universal é reduzir a nada a diferença que existe entre mundo interno e mundo externo; é identificar a duração interna com a duração aparente. Trata-se não de um erro da ciência, pois a natureza segue leis para as quais os princípios da mecânica apresentam um alcance significativo. Antes, o equívoco deve ser atribuído ao determinismo psicológico que, sob a perspectiva associacionista, representa o *eu* a partir da nítida distinção entre os fatos psíquicos coexistentes, concebendo-os como um “agregado de estados psíquicos, em que o mais forte exerce uma influência preponderante e arrasta os outros consigo” (BERGSON, 1988, III, p. 112).

A resolução de tais dificuldades depende do esclarecimento quanto à distinção entre multiplicidade da justaposição e multiplicidade de fusão ou de penetração mútua. O associacionismo concebe os sentimentos e as ideias a partir de uma pluralidade indefinida de fatos de consciência, cuja aparição só se realiza “em uma espécie de desdobramento no meio homogêneo que alguns chamam duração e que, na realidade, é espaço” (BERGSON, 1988, III, p. 114). O equívoco do associacionismo, destarte, consiste em reduzir os fatos da consciência — cuja multiplicidade é a de fusão e de penetração mútua — a seus símbolos, isto é, às palavras que os exprimem, o que engendra a redução dos estados de consciência a termos exteriores uns aos outros, sob o paradigma da multiplicidade da justaposição. O

associacionismo segue a interpretação mais comum, no caso, a de equiparar nossa razão com a ideia de espaço e com o poder de criar símbolos, assim suplantando o fenômeno concreto — que ocorre no espírito — em vista de uma reconstituição artificial.

O associacionismo baseia-se em um fato real, a saber: “o *eu* toca no mundo exterior pela sua superfície; e como esta superfície conserva a marca das coisas, associará por contigüidade termos que percecionara justapostos” (*Ibidem*, p. 115). Quando, porém, adentramos na consciência, isto é, à medida que o *eu* se volta para si mesmo, os seus estados de consciência não se justificam mais em justaposição, mas apresentam-se em sua íntima e recíproca penetração, fundindo-se e colorindo-se em função da cor de todos os outros. Trata-se daquilo que Farias Brito pensara quando afirmou que: “pela organização dos estados psicológicos, uma realidade se constitui, que é inteiramente distinta da realidade exterior; que não ocupa espaço, se bem que tenha por destino próprio agir sobre as coisas no espaço” (BRITO, 2003, II, III, §45).

É nesse sentido que o *eu* toca no mundo exterior pela superfície, isto é, na medida em que seu destino próprio consiste em agir sobre as coisas no espaço. E é no mesmo sentido de Bergson que Farias Brito considera a existência própria do *eu* como *sui generis* e particular, realizada “por fusão e penetração dos estados psicológicos, não por justaposição, e de onde, por isto mesmo, é em absoluto excluída toda a multiplicidade distinta” (*Ibidem*). Tal compreensão leva Farias Brito a reiterar a ideia bergsoniana de *eu* como heterogeneidade puramente qualitativa sem extensão nem quantidade, de onde retira a ideia de que uma ‘ciência do espírito’ deve ter em conta a mônada impalpável, ativa e pensante, o átomo inextenso, princípio mesmo de ação e, por tudo isso, energia viva e força criadora. Daí Bergson considerar uma psicologia grosseira aquela que nos apresenta a alma determinada seja por uma simpatia, por uma aversão ou pelo ódio: “esses sentimentos, contanto que tenham atingido uma profundidade suficiente, representam cada um a alma inteira, no sentido de que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles” (BERGSON, 1988, III, p. 116).

Conceber a alma a partir de tal noção de determinação é conceber equivocadamente a alma se determinando a si mesma. Reduzir o *eu* a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias é conceber os estados de consciência a partir do nome que

os exprime, é reter o que os estados têm de impessoal, de onde se segue sua justaposição indefinida e, assim, a mera obtenção de “um *eu* fantasma, a sombra do *eu* que se projeta no espaço” (*Ibidem*). Se, pelo contrário, formos capazes de representar os estados de consciência naquilo que têm de próprio e inexprimível, torna-se desnecessário associar os estados de consciência para reconstituir a pessoa. A pessoa toda se encontra em cada um deles, e em um só deles. É neste fato, no qual um estado interno encontra manifestação exterior, que encontramos aquilo que podemos designar propriamente por ato livre. A manifestação exterior de um estado interno é o próprio ato livre, já que só o *eu* será o seu autor, ou seja, já que se trata da expressão do *eu* total. Daí Farias Brito dizer que neste *eu* assim concebido, cada sentimento, cada emoção, cada concepção se confunde com o todo e forma uma só pessoa com ele: “quem não vê que aí [no associacionismo] se considera não o *eu*, mas simplesmente a sua projeção exterior no espaço, não a consciência, mas o seu fantasma objetivo?” (BRITO, 2003, II, III, §45). Há vida em tudo o que se agita na alma, e mais que isso, cada sentimento, cada estado de consciência, cada paixão e emoção, concebidos *per si*, refletem a alma inteira, constituem o *eu* verdadeiro.

Um ato é tanto mais livre quanto mais a decisão livre é emanada pela alma inteira, isto é, “quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o *eu* fundamental” (*Ibidem*, p. 117). O mesmo diz Farias Brito, para quem:

O ato só é livre quando emana diretamente da alma, quando é obra do *eu*, considerado este na sua significação real e concreta como organização dinâmica dos estados psicológicos sucessivos. Mas é necessário que estes estados psicológicos sejam considerados com a coloração particular que revestem numa pessoa determinada e que lhes vem, a cada um, do reflexo de todos os outros, de maneira que não é necessário associar muitos fatos de consciência para reconstituir a pessoa; ela está toda inteira em um só de entre eles, contanto que se saiba escolher. (FARIAS BRITO, 2003, II, III, §45).

Mas é em função do fato de que o *eu* toca no mundo exterior pela superfície a razão pela qual não podemos dizer que a liberdade no homem é absoluta, como preconizara o espiritualismo. A liberdade, com efeito, admite graus: “é preciso que todos os estados de

consciência se misturem com seus congêneres, e como gotas de chuva à água de um lago”. Daí porque o *eu*, “enquanto percebe um espaço homogêneo, apresenta certa superfície, e nela poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes” (BERGSON, 1988, III, p. 116). O associacionismo, apropriando-se do fato real de que grande parte de nossas ações cotidianas se executam a partir da solidificação de certas sensações, sentimentos e ideias em nossa memória — origem do hábito — defende a ideia de que nossas ações se reduzem aos movimentos gerados pelas impressões que vêm de fora, ainda que tais movimentos sejam conscientes ou inteligentes. Distinguindo os estados de consciência uns dos outros, o determinista desemboca invariavelmente em uma concepção mecânica do *eu*, em que não há colorido a se distinguir nos estados internos, mas apenas impressões externas e mensuráveis, geradoras de respostas mecânicas no âmbito da consciência. Buscando estabelecer a representação simbólica como condição de apreensão do *eu* em sua especificidade, o determinista acaba por concebê-lo tão dividido quanto os sentimentos opostos que, por outra maneira, dividem o *eu*. Confunde-se, destarte, uma divisão dinâmica e interna própria do *eu* com uma divisão mecânica da consciência. Este mecanismo, mostra Bergson, não se sustenta “contra o testemunho de uma consciência atenta, que nos apresenta o dinamismo interno como um fato” (BERGSON, 1988, III, p. 120).

Contra a posição determinista, é preciso reafirmar que a liberdade é um fato real, originada de atos que emanam de toda a nossa personalidade; é a liberdade, pois, o resultado de uma semelhança indefinível entre os atos livres e o conjunto inteiro de nossa personalidade: “em vão se alegrará que cedemos então à influência todo-poderosa do nosso caráter” (*Ibidem*). Afinal, não há distinção entre nós mesmos e nosso caráter. A distinção da pessoa em duas partes, por um esforço de abstração, e com o intuito de distinguir o *eu* que pensa e sente em relação ao *eu* que age constitui um equívoco tão grave quanto o de conceber que modificamos livremente nosso caráter ou que nossa liberdade é suplantada com as aquisições assimiladas cotidianamente em nosso caráter. As aquisições cotidianas, que influem sobre nosso caráter, não se enxertam no nosso *eu*, mas fundem-se com ele, e as mudanças que ocorrem em nosso caráter são totalmente nossas. Concordando em afirmar que é livre todo ato que emana apenas de nosso *eu*, todo o ato no qual há a marca de nossa pessoa é igualmente livre, “porque só nosso *eu* lhe reivindicará a paternidade”

(BERGSON, 1988, III p. 121). As dificuldades apresentadas pelos deterministas diante deste quadro são substituídas pelo apego ao passado e ao futuro, de onde buscam retirar motivações causais que geram atos presentes e motivações causais que gerarão atos futuros. Trata-se aqui, pois, de um novo equívoco engendrado por uma má interpretação da noção de duração.

De pleno acordo com Stuart Mill (*La philosophie de Hamilton*), Bergson defende a ideia de que ter consciência do livre-arbítrio é ter a consciência de que é sempre possível escolher distintamente, o que remete à tarefa da consciência antes mesmo de se realizar uma ação. Com efeito, os defensores da liberdade em geral atribuem o poder da liberdade não ao próprio ato de escolher entre uma ou outra das ações contrárias possíveis, mas à capacidade que a consciência tem de sempre poder tomar uma das direções contrárias. Trata-se, antes de mais nada, de uma atividade viva do *eu*. A liberdade como atividade viva do *eu* é a razão porque se deve procurar a liberdade na qualidade da própria ação, e não na mera relação do ato com aquilo que não é ou com o que poderia ter sido. O estabelecimento da liberdade a partir destas relações é o que gera a obscuridade determinista, o que constitui a representação equívoca da deliberação a partir de uma oscilação entre duas opções a qual só se justifica no espaço. Em verdade, a liberdade diz respeito ao progresso dinâmico em que o *eu* e os próprios motivos confundem-se no devir, como verdadeiros seres vivos. Se a liberdade se afirma na duração deste *eu* que se sente livre e assim o declara é justamente porque a consciência pura “não se apercebe do tempo sob a forma de uma soma de unidades de duração; entregue a si própria, não tem nenhum meio, nenhuma razão até para medir o tempo” (BERGSON, 1988, III, p. 135).

Por outro lado, a consciência sente e declara sua liberdade certa de que é progresso, e não coisa; ora, mesmo que queiramos designar cada estado de consciência por meio da força da linguagem, eles não se deixam apreender por isso, pois mudam incessantemente; por conseguinte, suprimir cada um de seus momentos é empobrecê-lo em alguma impressão, é modificar e reduzir a qualidade que lhe é intrínseca. Com efeito, da mesma maneira que temos a apercepção imediata da órbita de um planeta em função de suas posições sucessivas ou resultados dos movimentos, e não em função da duração dos intervalos que a separam, a apercepção imediata de um sentimento não depende de

resultados exatos, mas se depreende do fato de simplesmente tê-lo sentido: “e para apreciar adequadamente este resultado seria necessário ter passado por todas as fases do próprio sentimento e ocupado a mesma duração” (*Ibidem*, p. 136).

A hipótese de pré-visão dos atos futuros, um dos argumentos deterministas contra a existência real da liberdade, consiste na improcedente identificação do tempo que se reduz a um número — o mesmo ao qual recorrem astrônomos e físicos — com a duração real, aquela cuja quantidade é meramente aparente, pois na verdade é qualidade. Ora, a hipótese de previsão implica a redução gradativa do intervalo futuro, o que não é senão esvaziar ou empobrecer os estados de consciência que se sucedem, já que não se pode encurtar um instante sem que, ao mesmo tempo, se modifique a natureza dos fatos que a preenchem. Trata-se, pois, de uma hipótese a qual minimiza a significação do progresso que constitui a existência dos estados de consciência, reduzindo o fato psicológico a uma coisa que se pode representar de uma só vez. Por isso mesmo, dizer que certas causas internas produzem efeitos análogos é o mesmo que afirmar que a mesma causa se apresenta repetidamente na consciência. Ora, se a noção já definida de duração afirma apenas a heterogeneidade absoluta dos fatos psicológicos profundos, não há hipótese de que dois estados se assemelhem completamente, pois constituem dois momentos distintos da história, da duração. Eis porque não é possível o pensamento de que a mesma causa se apresente mais de uma vez na consciência:

Enquanto o objeto exterior não traz a marca do tempo decorrido e podendo assim o físico, apesar da diversidade dos momentos, encontrar-se perante condições elementares idênticas, a duração é coisa real para a consciência que dela conserva o vestígio, e não se pode aqui falar de condições idênticas, porque o mesmo momento não surge duas vezes (BERGSON, 1988, III, p. 138).

Se não há, portanto, dois estados profundos da alma que se pareçam, também não há como depreender, de uma análise dos estados, certos elementos estáveis que podemos comparar entre si. Antes, os estados psicológicos, mesmo os mais simples e pouco profundos, possuem vida própria e personalidade. Transformando-se continuamente, os estados psicológicos, mesmo quando se repetem, são novos sentimentos. Para tais

sentimentos, manter o mesmo nome só se justificaria se correspondesse à mesma causa exterior ou se conseguisse obter tradução exterior por sinais análogos: “se a relação causa existe ainda no mundo dos fatos internos, não pode se assemelhar de nenhuma maneira ao que chamamos causalidade na natureza” (*Ibidem*, p. 139). Se para um físico, uma causa produz sempre o mesmo efeito, para um psicólogo, que não pode se levar por analogias aparentes, uma causa interna produz o seu efeito apenas uma vez, pois jamais voltará a se repetir. O princípio da determinação universal não se justifica no âmbito da consciência. O princípio da causalidade tem validade real quando aplicada às sucessões uniformes e incondicionais apresentadas no passado, e portanto não se aplica aos fatos psicológicos profundos, onde não conseguimos descobrir nem prever sucessões regulares. No âmbito da consciência, com efeito, não conseguimos constatar a sucessão regular de dois fenômenos, pois não encontramos no primeiro a apercepção clara e imediata do segundo: “quanto mais tendermos a elevar a relação causal à relação de determinações necessárias, mais afirmamos assim que as coisas não duram como nós” (BERGSON, 1988, III, p. 145). Em outras palavras, a afirmação do princípio da causalidade reforça a diferença que se estabelece entre uma série psicológica e uma série física.

Mais que isso, o princípio da causalidade implica duas concepções contraditórias de duração. Se representarmos todos os fenômenos, tanto os físicos quanto os psicológicos, durando da mesma maneira, “o futuro só existirá então no presente na forma de ideia, e a passagem do presente ao futuro adquirirá o aspecto de um esforço, que nem sempre chega à realização da ideia concebida”. Se, pelo contrário, fizermos da duração a forma própria dos estados de consciência, o que mais essencialmente os define, “as coisas nunca duram então como nós, e admite-se para as coisas uma preexistência matemática do futuro no presente” (BERGSON, 1988, III, p. 148). De uma forma ou de outra, a liberdade humana fica inteiramente salvaguardada. A primeira hipótese estabelece a contingência como uma propriedade que se estende aos fenômenos da natureza, e a segunda, instituindo que fenômenos físicos têm determinação necessária exatamente porque não duram como nós, institui que o *eu*, esta realidade que dura, não é senão uma força livre.

Não há dúvidas, é a própria ideia de causalidade, na pureza do conceito, que institui a liberdade como uma consequência natural, pois sua aplicação à sucessão dos fatos de

consciência gera equívocos insolúveis. O principal equívoco aí gerado consistiu na assimilação da ideia de força com a ideia de necessidade, uma vez que a ideia de força, por si mesma, exclui a de determinação necessária. Só conhecemos a força por intermédio do testemunho da consciência, a mesma consciência que desconhece, por exemplo, a determinação absoluta dos fatos futuros. Por outro lado, porém, quando estendemos a ideia de força aos limites da natureza, associando-a com a ideia de necessidade, sua ideia é obscurecida em função de sua mistura impropriedade com a noção de necessidade. O compromisso entre a ideia de força e de determinação necessária constitui o resultado mais direto de uma visão do *eu* mediante um modo mediato, a partir da refração através das formas que empregamos para a percepção exterior. Se força e determinação mecânica constituem inevitavelmente duas dimensões da vida humana, trazendo assim vantagens ao senso comum a associação entre essas ideias, também é verdade que se trata de duas dimensões opostas que se referem a momentos da existência incompatíveis entre si.

Com efeito, os estados internos mais profundos excluem a multiplicidade numérica e se penetram reciprocamente entre si. Portanto, é apenas por meio de sua decomposição em partes exteriores umas às outras, isto é, por meio de um recurso meramente simbólico, que podemos conceber a força e a determinação necessária acompanhadas. Quando apresentamos, simbolicamente, a duração em extensão, temos, em verdade, momentos tão distintos como os corpos disseminados no espaço:

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

Se no âmbito das ciências naturais, podemos falar legitimamente de uma “causalidade externa puramente matemática” e “sem qualquer semelhança com relação da força psíquica ao ato que dela emana”, no âmbito da consciência, podemos apenas falar de uma “causalidade interna”, “puramente dinâmica”, e sem qualquer “analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam” (*Ibidem*). Ora, se os fenômenos externos são capazes de se reproduzir no espaço homogêneo, sendo assim redutíveis a leis gerais, os

fatos psíquicos, por sua vez, apresentam-se à consciência apenas uma vez, sendo assim irrecuperáveis, senão pelo poder da memória.

3. Considerações finais

Diante de tudo isso, pode-se enfim concluir que liberdade é um fato diz respeito à relação indefinível que se estabelece entre o *eu* concreto com o ato que realiza. Se podemos analisar uma coisa, não podemos analisar um progresso; da mesma forma, se podemos decompor a extensão, não podemos decompor a duração. Transgredir tais princípios é o mesmo que transformar o progresso em coisa, a duração em extensão. A tentativa de dirimir o tempo concreto em decomposição implica desdobrar os momentos da duração real no espaço homogêneo: é substituir o devir, o fato em permanente realização, pelo estático, pelo fato realizado; é congelar o *eu*, é reduzir a espontaneidade à inércia e a liberdade à necessidade:

Com efeito, definir-se-á o ato livre dizendo que este ato, uma vez realizado, poderia não o ter sido? Mas tal asserção — como a asserção contrária — implica a ideia de uma equivalência absoluta entre a duração concreta e o seu símbolo espacial: e desde que se admita essa equivalência, desemboca-se, pelo próprio desenvolvimento da fórmula que acabamos de denunciar, no mais inflexível determinismo (BERGSON, 1988, III, p. 151).

Ora, é sob o equívoco da perspectiva determinista que se define o ato livre como aquele para o qual não há previsão possível, ainda que se conheçam antecipadamente todas as suas condições. Não obstante, mostra Bergson, o pensamento de todas as condições como dadas “é, na duração concreta, colocar-se no próprio momento em que o ato se realiza”, é ainda assim afirmar a liberdade (*Ibidem*). E é por isso que, equivocadamente, acabamos reduzindo o tempo a um meio homogêneo e legitimamos a analogia entre a duração e seu símbolo quando admitimos a representação simbólica antecipada da matéria da duração psíquica. Por outro lado, definir o ato livre como todo aquele que não está determinado por sua causa, é estabelecer uma analogia im procedente entre a causalidade interna e a causalidade mecânica, de onde se segue a legitimação das ideias, também im procedentes, de que “os antecedentes psíquicos de um ato livre são suscetíveis de se reproduzir novamente”, de que “a liberdade se desenvolve numa duração cujos momentos

se assemelham” e de que “o tempo é um meio homogêneo como o espaço” (BERGSON, 1988, III, p. 151). Todas as hipóteses deterministas, enfim, fundamentam-se na equivalência entre a duração e o seu mero símbolo espacial. Por isso mesmo, afirmar a consciência como duração e, por conseguinte, afirmar a duração como liberdade é esquivar-se da analogia entre tempo e espaço, é distinguir o tempo decorrido do tempo que está decorrendo. A liberdade, que é o fato mais claro de que temos notícia da consciência, só encontra dificuldades diante da tentativa de atribuir à duração as mesmas características que legitimamente atribuímos à extensão, de conceber a sucessão como simultaneidade, isto é, “de traduzir a ideia de liberdade para uma linguagem em que ela é evidentemente intraduzível” (*Ibidem*, p. 152).

Ao conceber o *eu* em analogia com o compromisso numérico que se verifica na multiplicidade distinta, suprime-se a liberdade como um fato da consciência a partir da reconstituição de um estado psíquico pela adição de fatos psíquicos distintos e pela substituição do próprio *eu* por seu símbolo, por sua sombra, pela superfície morta e estática. Ora, a duração, fora de nós, é uma multiplicidade qualitativa sem semelhança com o número, um desenvolvimento orgânico que não é quantidade crescente; é, enfim, uma heterogeneidade pura sem qualidades distintas: “em síntese, os momentos da duração interna não são exteriores uns aos outros” (*Ibidem*, Conclusão, p. 156).

Na duração, fora de nós, só existe o presente, a simultaneidade, e se as coisas exteriores mudam, os seus momentos só se sucedem para uma consciência que, pelo poder da memória, as recorda. As simultaneidades anteriores não permanecem em si, e situar a duração no espaço constitui uma contradição flagrante, equivalente a conceber a sucessão pela simultaneidade. Na consciência, os estados se sucedem sem que, para tanto, se distingam, enquanto que, no espaço, as simultaneidades se distinguem sem que, para tanto, se sucedam. A incompreensão dessa dupla realidade, dessa dissociação, foi o que levou à negação da liberdade como o fato que mais essencialmente define a consciência: com efeito, pergunta-se “se o ato podia ou não ser previsto, dado o conjunto das suas condições; e quer se afirme, quer se negue, admite-se que este conjunto de condições se podia conceber como dado antecipadamente” (*Ibidem*, Conclusão, p. 158). Trata-se, de uma maneira ou de outra, da tendência em conceber a “duração como uma coisa homogênea e as

intensidades como grandeza”, o que decerto é recair em determinismo. Da mesma forma, conceber o ato como determinado por suas condições, a partir da associação indevida entre causalidade interna e causalidade mecânica, ou invocar o princípio da conservação da energia, resultam no mesmo: identificação entre tempo e espaço, entre sucessão e simultaneidade. A intrusão da ideia de previsão no âmbito dos atos humanos não é senão a própria identidade que estabelecem entre fenômenos físicos e psíquicos, qualidade e quantidade, duração e extensão. Trata-se, enfim, de uma identificação indevida entre dois “*eus*” diferentes, cujo remédio é restituir a diferença entre duração e extensão, sucessão e simultaneidade, reconduzindo, assim, a liberdade ao domínio intemporal das coisas em si, já que o problema da liberdade, mostra Bergson, nasceu justamente desse mal-entendido que remete ao pensamento moderno, e segundo o qual o meio próprio do tempo e da duração é o espaço homogêneo.

O objeto de uma ‘ciência do espírito’, portanto, é esse *eu* que se revela como princípio mesmo da ação, como atividade consciente e criação incessante. Nas palavras de Farias Brito, é a ‘ciência do espírito’ o domínio do saber que tem por base o “poder indeterminado que não somente é capaz de agir por si mesmo, como, além disto, sempre que age eficazmente, produz alguma coisa de novo no mundo”. Se ser livre é dominar-se, é exercer o governo sobre si mesmo e não sobre a natureza, o princípio da determinação universal perde toda significação no mundo dos fatos da consciência: “a verdadeira causalidade, a única pelo menos de que temos consciência, é a que impera em nós mesmos, e esta é psíquica, e só se nos apresenta como deliberação voluntária” (FARIAS BRITO, 2003, II, III, §47).

Referências:

BERGSON, Henri. *Durée et Simultanéité: À propos de la théorie d’ Einstein*. 7. ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968 (collection Bibliothèque de philosophie contemporaine).

_____. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A intuição filosófica*. In: *O Pensamento e o Movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 125-148.

_____. *Introdução à metafísica*. In: O Pensamento e o Movente. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 183-234.

BRITO, Raimundo de Farias. *O Mundo Interior: Ensaio Sobre os Dados Gerais da Filosofia do Espírito*. Introd. Luiz Alberto Cerqueira. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

Data de registro: 17/07/2008

Data de aceite: 07/05/2009