

Bergson: tempo e ação

Jonas Gonçalves Coelho*

Resumo: Propomo-nos a mostrar como a filosofia bergsoniana explica o porquê de a ação humana parecer ora previsível ora imprevisível, peculiaridade da qual decorrem tanto a concepção de que o método das ciências naturais deve ser imitado pelas ciências humanas quanto a idéia de que o método e as explicações das ciências humanas devem ser diferentes dos das ciências naturais. Recorrendo à noção de duração interior e ao modo de inserção da consciência no mundo, Bergson postula que, apesar de, não raro, as ações serem determinadas, há uma liberdade essencial a partir da qual podem-se compreender os limites de qualquer ciência que tome como objeto a ação humana.

Palavras-chave: Bergson – tempo – ação – liberdade – determinismo – indeterminação

Introdução

Diferentemente de um grande número de eventos físicos, a ação humana parece ser determinada, podendo ser explicada e prevista, ao mesmo tempo que indeterminada, fugindo à explicação e previsão. Em outras palavras, se, por um lado, nos sentimos livres e julgamos os outros livres, e afinal caracterizamos as suas ações como boas ou más, por outro, procuramos explicar as ações, mostrar suas causas. Essa aparente contradição pode estar na origem das dificuldades com que deparamos as ciências que, direta ou indiretamente, tomam como objeto a ação, individual ou coletiva, como é o caso

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Bauru, SP.

da psicologia, da sociologia e da história. Essas áreas do conhecimento, nas quais as várias correntes estão em constante desacordo quanto aos objetivos e quanto às explicações, são, quando não seguem o modelo das ciências naturais, freqüentemente vistas como não científicas ou como não tendo ainda atingido o estágio de ciência, noção à qual se associa, desde há muito tempo, a idéia de cálculo e previsão, consistindo, assim, a explicação científica em mostrar as causas e, conseqüentemente, prever os eventos. Muitos consideram que, com o desenvolvimento daquelas ciências, com ou sem o apoio de outras ciências como, por exemplo, a biologia – genética, neurofisiologia, etc. –, o ideal de explicação e previsão da ação humana será um dia alcançado. Pressupõem, assim, que a ação humana é determinada, em outras palavras, que não há liberdade.

É contra esse pressuposto e suas implicações que, como procuraremos mostrar, coloca-se a filosofia de Bergson. Para o filósofo, a ação individual não está dissociada da consciência em sua natureza mais profunda e em sua inserção no mundo, ou seja, de uma tensão entre a consciência cuja essência é duração e cuja existência é norteada pragmaticamente. Dessa tensão decorrem as determinações e as indeterminações às quais se associam o previsível e o imprevisível da ação.

Dividiremos a presente exposição em três partes. Inicialmente, apresentaremos a concepção bergsoniana de duração psicológica, noção que caracteriza a consciência em sua profundidade e que se confunde com a própria idéia bergsoniana de liberdade. A seguir, trataremos da inserção da consciência no mundo e das implicações daí decorrentes para a ação humana. Por fim, consideraremos a ação em relação às determinações externas, ou seja, às exigências da vida social.

1. Tempo e consciência

Referindo-se no início da introdução de *La pensée et le mouvant* ao seu percurso filosófico, Bergson diz ter procurado, desde o começo de suas investigações, algo que constatou estar ausente na filosofia: a precisão. Con-

tra os sistemas filosóficos, cujas concepções seriam abstratas e vastas, ele procurava uma explicação “que aderisse ao seu objeto”, que não deixasse “nenhum vazio, nenhum interstício em que uma outra explicação se pudesse alojar”, enfim, uma explicação que “conviesse somente àquele objeto”, o qual se prestasse “apenas àquela explicação”. Diz-nos, ainda, que se ligou em sua juventude à filosofia de Spencer, pois ela lhe pareceu ser uma exceção, já que “visava a modelar-se sobre as coisas, sobre o detalhe dos fatos”. Mas Bergson encontrou nela um ponto fraco, o conhecimento insuficiente de mecânica, cujos conceitos fundamentais pretendia estudar em seu doutorado, com o objetivo de completar e consolidar a obra de Spencer. Como diz em uma correspondência de 1903, esse interesse pela mecânica levou-o a se “ocupar da idéia de tempo” e, então, surpreendeu-se ao constatar que tanto a física quanto a matemática não se ocupavam do “tempo real”, da “duração real” (Bergson 7, p. 604), que o tempo de que elas tratavam era um tempo que “não servia para nada (...) não fazia nada”⁽¹⁾ (*idem* 5, p. 102).

Para Bergson, embora se fale do tempo, ele é desprezado, está ausente das explicações, não desempenhando, efetivamente, nenhum papel. É o que está implicado na crença de que, se houvesse uma inteligência sobre-humana, ela seria capaz de calcular o futuro e o passado a partir dos elementos do presente. Em *L'évolution créatrice*, são citados três grandes representantes dessa hipótese: Laplace, Du Bois e Huxley.

“Laplace já a formulara com precisão: ‘Uma inteligência que, em dado instante, conhecesse todas as forças de que é animada a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõem, se fosse bastante grande para submeter esses dados à análise, abrangeria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo bem como os do átomo mais leve: nada seria incerto para essa inteligência, e tanto o futuro como o passado estariam diante de seus olhos’. E Du Bois-Reymond: ‘Pode-se imaginar o conhecimento da natureza chegado a um ponto em que o processo universal do mundo fosse representado por uma fórmula matemática única, por um único imenso sistema de equações diferenciais simultâneas, donde se de-

duzisse, para cada momento, a posição, a direção e a velocidade de cada átomo do mundo'. Huxley, por sua vez, exprimiu sob forma ainda mais concreta a mesma idéia: 'Se a proposição fundamental da evolução for verdadeira, a saber, que o mundo inteiro, animado e inanimado, é o resultado da interação mútua, segundo leis definidas, das forças possuídas pelas moléculas de que a nebulosidade primitiva do universo era composta, então também é certo que o mundo atual repouse potencialmente no vapor cósmico, e que uma inteligência suficiente poderia, conhecendo as propriedades das moléculas desse vapor, predizer, por exemplo, o estado da fauna da Inglaterra em 1868, com tanta certeza quanto se diz do que acontecerá ao vapor da respiração num dia frio de inverno"' (Bergson 3, p. 38).

Esses são exemplares de uma concepção abstrata do tempo, de acordo com a qual os fenômenos que se sucedem no mundo físico, os "sistemas estudados pela astronomia, pela física e pela química", parecem se constituir como um "desenvolvimento em que as partes se justapõem", ou seja, nas quais o próprio tempo não interfere no seu conteúdo; são como o abrir e o fechar de um leque: "O leque que se desdobra poderá abrir-se cada vez mais depressa e mesmo instantaneamente: ele mostrará sempre o mesmo desenho já inscrito na seda" (*idem* 5, p. 11). Pode-se dizer o mesmo do desenrolar de um filme cinematográfico, já que a velocidade com que este é passado não modifica as imagens: "Se ele se desenvolvesse a uma velocidade infinita, se o desenrolar (desta vez fora do aparelho) se tornasse instantâneo, seriam ainda as mesmas imagens" (*id., ibid.*, p. 9). Trata-se de um tempo espacializado, compreendido como uma linha imóvel, o qual despreza o aspecto fundamental da duração, que é a mobilidade, o fluir, o fazer-se. Nesse tempo espacializado, no qual a mesma causa sempre produz o mesmo efeito tornando possível o estabelecimento de leis que permitem a previsão, tempo em que os fenômenos futuros podem ser calculados antecipadamente, preexistindo "sob a forma de possíveis à sua realização" (*id., ibid.*, p. 11), privilegia-se o que se repete e que pode ser calculado, ou seja, o que não dura. Ao considerar-se o tempo dessa maneira, pensando apenas "na medida da duração, e

não na duração mesma” (Bergson 5, p. 4), ignora-se um aspecto fundamental, algo que é sentido e vivenciado por nós: o “tempo é alguma coisa (...) ele age (...) impede que tudo seja dado de uma só vez (...) é retardamento (...) elaboração” (*id., ibid.*, p. 102).

Atento a esse aspecto, procurando saber o que é efetivamente a duração, como ela “apareceria a uma consciência que desejaria apenas vê-la sem medi-la, que a agarrasse sem imobilizá-la, que se tomaria a si mesma por objeto” (*id., ibid.*, p. 4), Bergson se volta para o “domínio da vida interior” – metafísica e psicologia – que antes não o interessava. Assim, abandona o seu projeto inicial de doutoramento, ou seja, o estudo dos conceitos fundamentais de mecânica, e se volta ao estudo da duração interior à qual ele se propõe a aplicar seu ideal de conhecimento preciso e imediato.

Ao voltar-se para a investigação do psicológico, Bergson diz⁽²⁾ ter deparado com certa concepção da personalidade que está em sintonia com a temporalidade abstrata. De acordo com ela, a personalidade é constituída por “uma série de estados psicológicos distintos, cada um invariável, que produziriam variações do eu por sua própria sucessão, e por outro lado um eu, não menos invariável, que lhe serviria de suporte” (*id., ibid.*, p. 165). Teria surgido, assim, o problema de se compreender a união dessa multiplicidade e dessa unidade e a dificuldade de se explicar a constituição de um “eu que dura”, já que nenhum desses dois pretensos componentes da personalidade duram: “a mudança é alguma coisa que se acrescenta” ao primeiro, enquanto o segundo é feito de “elementos que não mudam” (*id., ibid.*). Bergson critica essa caracterização da vida interior, refutando a existência de um “substrato rígido imutável” e de “estados distintos que nele passam como atores em uma cena” (*id., ibid.*).

Para Bergson, a consciência, a sucessão psicológica, envolve uma “continuidade indivisível de mudança”. Trata-se de uma “evolução em que as fases contínuas se interpenetram”, de um processo que consiste num “crescimento interior” e irreversível. Nessa “causalidade (...) puramente dinâmica”, a relação entre os fatos psíquicos “não tem nenhuma analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam”, apresentando-se à consciência uma única vez, não podendo, assim, serem previstos.

Bergson define essa duração pura – temporalidade interior, causalidade psicológica, multiplicidade qualitativa, heterogeneidade pura – utilizando-se das noções interligadas de continuidade, novidade e imprevisibilidade, essas duas últimas compreendidas nas idéias de mudança e de criação: a consciência constitui-se como uma “continuidade ininterrupta de novidade imprevisível” (Bergson 5, p. 31).

Bergson entende que a sucessão psicológica é um processo contínuo, no qual os fatos de consciência não são exteriores uns aos outros como as pérolas de um colar, mas se interpenetram, não havendo um ponto de separação nítida entre eles. O filósofo admite o uso do termo “multiplicidade” para a caracterização da vida psicológica, mas alerta que não se trata de uma multiplicidade numérica, mas de uma multiplicidade *sui generis*, na qual os elementos penetram uns nos outros: “Reconhecemos, pois, se há aqui uma multiplicidade, que essa multiplicidade não se parece com nenhuma outra” (*id.*, *ibid.*, p. 189). Essa continuidade psicológica inclui a mudança, uma mudança contínua e incessante, uma transformação ininterrupta de nossos estados psicológicos – sensações, sentimentos, desejos.

Mesmo em casos nos quais o estado interno parece ser estável, como no da “percepção visual de um objeto exterior imóvel”, em que o objeto parece o mesmo quando o olhamos do mesmo lado, sob o mesmo ângulo, no mesmo dia, a visão é diferente a cada momento. Desse modo, o estado que “continua o mesmo” é mais variado do que se crê” (*idem* 3, p. 2). Pelo fato de fecharmos os “olhos à incessante variação de cada estado psicológico, somos obrigados, quando a variação se tornou tão considerável a ponto de se impor à nossa atenção, a falar como se um novo estado se tivesse justaposto ao precedente” (*id.*, *ibid.*), ou seja, como se na passagem de um estado para o outro houvesse um salto. De fato, a continuidade se mantém na passagem de um estado psicológico para o outro, assemelhando-se “mais do que se imagina a um mesmo estado que se prolonga” (*id.*, *ibid.*, p. 3). Daí Bergson não fazer objeções a que se atribua à sucessão psicológica uma unidade, desde que se entenda que não se trata de uma unidade “abstrata, imóvel e vazia”, mas de uma unidade “movente, mutável, colorida, viva” (*idem* 5, p. 189). Isso quer dizer

que não há necessidade de um suporte sob as mudanças, que a mudança e a indivisibilidade constituem a própria substancialidade da vida interior.

Esses dois aspectos da vida psicológica, a continuidade e a mudança, estão intimamente relacionados à memória. Conforme diz Bergson em “La conscience et la vie”, conferência proferida em 1919, é a memória que permite a própria percepção consciente. Se não houvesse conservação do passado, a consciência “se esqueceria sem cessar de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante” (Bergson 6, p. 5). Por outro lado, a percepção consciente envolve atenção à vida, implica antecipação do futuro, o que faz com que ajamos continuamente; nós agimos tendo em vista o que pretendemos que advenha: “Toda ação é uma invasão do futuro” (*id., ibid.*). Sendo assim, a representação consciente envolve uma retenção do que “já não é” e uma antecipação do que “não é ainda” (*id., ibid.*), sendo o presente apenas um “limite, puramente teórico, que separa o passado do futuro” (*id., ibid.*), o qual pode ser concebido, embora não possa ser percebido.

“O que nós percebemos, de fato, é uma certa espessura de duração que se compõe de duas partes: nosso passado imediato e nosso futuro iminente. Sobre esse passado nós estamos apoiados, sobre esse futuro nós estamos inclinados; se apoiar e se inclinar assim é próprio de um ser consciente. Digamos, pois, se quiseres, que a consciência é um traço de união entre o que foi e o que será, um ponto lançado entre o passado e o futuro” (*id., ibid.*, p. 6).

Para Bergson é a memória que explica o fato de, na duração, a mudança ser incessante e de não haver “dois momentos idênticos num ser consciente”, pois cada momento “contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou” (*idem* 5, p. 183), o que permite a Bergson definir a própria duração em termos da memória.

“A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais

ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade” (Bergson 5, p. 200).

Embora a maior parte do passado, por não ser atualmente representado, pareça ter desaparecido, há um aspecto em virtude do qual podemos considerar que tudo o que vivenciamos desde nossa primeira infância, nossos sentimentos, pensamentos e desejos nos acompanham “a cada instante” (*idem* 3, p. 5): nosso caráter e nossas tendências são “a condensação da história que vivemos desde o nosso nascimento, antes mesmo do nascimento, dado que trazemos conosco disposições pré-natais (...) é com nosso passado integral, inclusive nosso perfil de alma original, que desejamos, queremos, agimos” (*id.*, *ibid.*). Como esse processo é contínuo, o presente não sendo estático, nós não somos os mesmos a cada momento de nossas vidas.

“Nossa personalidade, que se edificou a cada instante com a experiência acumulada, muda sem cessar. Ao mudar, ela impede um estado, mesmo idêntico a si mesmo na superfície, de jamais se repetir em profundidade. Eis por que nossa duração é irreversível. Não poderíamos reviver-lhe uma parcela, porque seria preciso começar por desmanchar a lembrança de tudo o que aconteceu. Poderíamos, a rigor, suprimir essa lembrança de nossa inteligência, mas não de nossa vontade” (*id.*, *ibid.*).

Bergson utiliza-se amplamente do recurso a imagens para se referir aos vários aspectos da vida psicológica. A idéia de continuidade de mudança interior é sugerida pela imagem de um espectro com mil nuances com degradações insensíveis de um tom ao outro. Se atravessássemos esse espectro, tingindo-nos com cada uma dessas nuances, experimentaríamos “mudanças graduais, cada uma anunciando a seguinte e resumindo nela as que a precedem” (*idem* 5, p. 184). Mas, diferentemente dessas nuances sucessivas do espectro, que se justapõem no espaço, permanecendo, portanto, exteriores

umas às outras, e apresentando-se a nós como “uma coisa completamente pronta”, a duração interna “exclui toda idéia de justaposição, de exterioridade recíproca e de extensão” (Bergson 5, p. 184), fazendo-se continuamente.

Desse modo, a duração é como o enrolar-se contínuo de um fio numa bola, ou como uma bola de neve, ou como “um fio elástico que se estenderia até um comprimento infinito sem jamais ser dividido e que, por outro lado, pelo único fato de aumentar seu comprimento, poderia ao mesmo tempo aumentar seu peso” (*idem* 7, p. 1080). Nosso desenvolvimento na duração, com a indivisibilidade que lhe é inerente, é sugerido pela imagem de um elástico sendo esticado progressivamente a partir de um ponto matemático, desde que consigamos fixar a nossa atenção não sobre a “linha que vai se encompridando”, a qual ocupa espaço e é divisível, “mas sobre a ação que a traça” (*idem* 5, p. 184). Veremos que essa ação de mover é indivisível, enquanto não se interrompe, que ela é “mobilidade pura” (*id., ibid.*). Essa imagem mostra apenas o “movimento simples pelo qual a consciência passa de um tom ao outro”, fazendo-nos esquecer a “riqueza do colorido que é característica da duração vivida” (*id., ibid.*, p. 185).

Dentre as muitas outras imagens propostas por Bergson para a descrição da continuidade da vida interior, há uma privilegiada, a imagem da melodia: a “melodia contínua de nossa vida interior – melodia que prossegue e que prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente” (*id., ibid.*, p. 166). Bergson se refere à melodia que ouvimos, e não à que vemos, ou seja, o privilégio da imagem da melodia advém justamente do fato de ser uma imagem auditiva. Essa diferença entre a visão e a audição e sua influência sobre nossas representações é analisada pelo filósofo em “La perception du changement”. Em função das necessidades existenciais, a visão tornou-se o “sentido por excelência”, pois o “hábito de recortar, no conjunto do campo visual, figuras relativamente invariáveis” favorece a ação sobre elas. Assim, o sentido da visão, ao se constituir como um “esclarecedor do tocar, prepara nossa ação sobre o mundo exterior” (*id., ibid.*, p. 163). Desse modo, as imagens visuais exercem uma grande influência, impregnando, até mesmo, as percepções auditivas de tal modo que, ao ouvir uma melodia, “pensamos na série descontínua de esforços que nós faríamos para recompor

aproximativamente o som ouvido, cantando-a nós mesmos” (Bergson 5, p. 164). Representamo-la por meio de “uma justaposição de notas distintas”, ouvimo-la “através da visão que dela pode ter o maestro que olha sua partitura” ou “pensamos em um teclado sobre o qual se toca, no arco que vai e vem, no músico; cada qual dando sua parte ao lado dos outros” (*id., ibid.*, p. 163).

Abstraindo-nos dessas imagens espaciais, atentando exclusivamente para o que ouvimos, teríamos a “mais pura impressão de sucessão que poderíamos ter” (*id., ibid.*, p. 165), a “percepção nítida” de uma “mudança pura se bastando por si mesma”, sendo ela a própria coisa e não estando ligada a alguma coisa: “Uma mudança sem nada que muda” (*id., ibid.*, p. 164). Bergson atribui essa “impressão”, essa “percepção” que experimentamos, à própria continuidade e indivisibilidade da melodia. Se ela “se detivesse mais cedo, não seria mais a mesma massa sonora; seria uma outra, igualmente indivisível” (*id., ibid.*). Nela, as notas sucedem-se, fundem-se, são percebidas umas nas outras e, embora possuam partes distintas, cada uma representa o todo. Como diz em seu *Essai sur les données immédiates de la conscience*: “A prova está em que, se quebrarmos a medida insistindo mais do que o razoável numa nota da melodia, não será o seu prolongamento exagerado, enquanto alongamento, que nos advertirá do nosso erro, mas a mudança qualitativa assim fornecida ao conjunto da frase musical” (*idem* 1, p. 75).

Desse modo, o que a imagem auditiva da melodia tem em comum com a duração psicológica é a sucessão que envolve uma penetração mútua entre as várias partes – não há contornos precisos –, havendo uma solidariedade, uma organização íntima de elementos nos quais cada um, representativo do todo, não se distingue nem se isola dele. A imagem da melodia nos sugere, também, a idéia de uma sucessão heterogênea, na qual os momentos seguintes não estão contidos no anterior, não podendo, desse modo, serem previstos. Assim, por coincidir com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu, essa duração não pode ser medida.

A caracterização da duração psicológica como uma continuidade indivisa de mudança heterogênea tem implicações para a compreensão da ação humana. Bergson contrapõe-se à idéia de que a sucessão psicológica consti-

tui-se como um agregado de estados psíquicos nitidamente distintos, à qual se associa uma explicação da ação que envolve determinação, propondo um concepção do fluir da consciência – liberdade – da qual decorre naturalmente a indeterminação da ação. É nesse sentido que, conforme veremos, a definição bergsoniana de ação livre inclui os elementos que caracterizam a consciência em sua profundidade, ou seja, a continuidade e a mudança.

II. Consciência e ação

Bergson estabelece em seu *Essai* uma íntima relação entre continuidade e liberdade. Diz que um ato é livre quando é a “manifestação exterior” de um estado interno, refletindo o conjunto da pessoa, ou seja, quando “expressa o eu inteiro” e só o eu terá sido seu autor (Bergson 1, p. 125) e, nesse mesmo sentido, diz que nós “somos livres quando os nossos atos emanam de toda a nossa personalidade, quando a exprimem” (*id.*, *ibid.*, p. 129). Essa mesma perspectiva mantém-se em textos posteriores, como em *L'évolution créatrice*, em que a ação livre é definida como uma ação que “abranja o conjunto de nossa pessoa e seja verdadeiramente nossa” (*idem* 3, p. 50), bem como, em uma correspondência de 1913, segundo a qual uma “ação inteiramente livre” é “o ato no qual a pessoa inteira toma parte” (*idem* 7, p. 1031). Desse modo, “o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual ele se religa tender mais para se identificar com o eu fundamental”, se ele “emana da alma inteira” (*idem* 1, p. 125), quando se toma a “posse de si”, situando-se na “pura duração” (*id.*, *ibid.*, p. 174).

Conforme essas definições, uma ação livre é aquela que está em continuidade com a natureza interior daquele que a realiza, ou seja, que reflete a mobilidade interna de seus sentimentos, sendo “determinada” exclusivamente a partir do “eu profundo”, como se toda determinação estranha a esse “eu” envolvesse uma espécie de descontinuidade entre a ação e o seu autor. Daí Bergson poder afirmar que uma educação, por mais autoritária que seja, “não suprimiria nada de nossa liberdade, se ela nos comunicasse somente idéias e sentimentos capazes de impregnar a alma inteira” (*id.*, *ibid.*, p. 125).

No verbete “Liberdade” do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de Lalande, há uma contribuição de Bergson⁽³⁾ na qual afirma que a sua definição de liberdade se aproxima, por um lado, daquela segundo a qual “a liberdade consiste em a pessoa ser totalmente ela mesma, em agir em conformidade consigo (...) a independência da pessoa em face de tudo aquilo que não é ela” (Bergson 7, p. 833). Nesse sentido, Bergson nos alerta para duas coisas: primeiro, a independência que descreve “não tem sempre um caráter moral”, ou seja, a independência deve afirmar-se em face de outras formas de determinação existentes; segundo, não é “depende de si como efeito da causa que o determina *necessariamente*”, isto é, não se deve pensar em termos de uma divisão do psíquico em estados, nem de uma relação entre eles na qual, de alguma maneira, os estados posteriores já estejam contidos nos anteriores. Essa última observação nos remete ao segundo aspecto, à outra face da definição bergsoniana de liberdade: uma ação que não é determinada é nova e imprevisível, ou seja, envolve mudança, criação. O espírito “cria atos ao se criar continuamente a si mesmo” (*idem* 1, p. 126). Para Bergson, uma “verdadeira criação” é “alguma coisa de estranho ao cálculo e à previsão, alguma coisa de absolutamente novo” (*idem* 7, p. 1203).

Consideremos mais detalhadamente esse aspecto da ação livre. Em *La pensée et le mouvant*, Bergson define a ação livre como aquela que é “inteiramente nova (ao menos interiormente) e que não preexiste de forma alguma, nem mesmo como puro possível, à sua realização” (*idem* 5, p. 10). Há vários elementos nessa definição que devem ser analisados. Para tanto, retomemos a outra parte da definição bergsoniana de liberdade, tal como aparece no *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* de Lalande. Bergson afirma que se aproxima, embora não o justifique, de uma outra definição de liberdade. Trata-se da idéia de livre-arbítrio, a qual implica a igual possibilidade dos dois contrários, ou, tal como formulado em *L'évolution créatrice*, uma ação inconstante que consiste “em oscilar mecanicamente entre dois ou vários partidos *já feitos* e em se fixar por fim em um desses dois” (*idem* 3, p. 47). As raras doutrinas filosóficas que deram lugar à “indeterminação e à liberdade no mundo (...) entendiam por indeterminação uma competição entre os possíveis, por liberdade uma escolha entre os possíveis (...) pondo uma

preexistência ideal dos possíveis ao real”, reduzindo o novo a um “rearranjo de elementos antigos”, os quais poderão, “cedo ou tarde”, serem calculados e previstos (Bergson 5, p. 115).

Bergson distancia-se dessa definição, referindo-se a ela no próprio *Vocabulário de filosofia* de Lalande como um grave engano acerca da natureza do tempo e, conseqüentemente, da consciência. Para o filósofo, como já o vimos, o tempo real é mudança e criação, ou seja, “alguma coisa que cresce, se enriquece e se cria a si mesma indefinidamente” (*idem* 7, p. 1192). Decorre daí que a própria possibilidade é criada pela liberdade, que “é o real que se faz possível e não o possível que se torna real” (*idem* 5, p. 115). Um caso paradigmático é o da criação artística. Uma sinfonia só pode ser produzida, tornar-se real, se for possível, ou seja, se não houver “obstáculos intransponíveis à sua realização” (*id.*, *ibid.*, p. 13), mas ela não preexiste como possível, ou seja, “sob forma de idéia” (*id.*, *ibid.*), pois, se um músico possui “a idéia precisa e completa da sinfonia que ele fará, sua sinfonia já está pronta” (*id.*, *ibid.*). A sinfonia só existe na qualidade de possível, no momento em que ela for real, tornando-se, aí, o novo, que é criado, e o imprevisível, que é introduzido no mundo.

Segundo Bergson, “pelo menos quando agimos livremente”, nós “tomamos consciência” dessa “capacidade de criação” em nós (*idem* 3, p. 218). Nós experimentamos em nós próprios, “a cada instante”, a “criação contínua de imprevisível novidade” (*idem* 5, p. 100), seja “diante da ação que eu quis e da qual eu sou o único senhor”, por exemplo, quando decido me virar para a direita ou para a esquerda, seja quando representamos o detalhe de algo que nos acontecerá: “Quanto minha representação é pobre, abstrata, esquemática, em comparação com o evento que se produz!” (*id.*, *ibid.*). Enfim, nós experimentamos o sentimento de uma criação mais alta que a própria criação artística e científica, a criação de nós mesmos, a criação do “novo no interior de nós mesmos”, a “criação de nós mesmos por nós mesmos”, a criação do caráter que decidimos ter.

“(…) é o sentimento que nós temos, de sermos criadores de nossas intenções, de nossas decisões, de nossos atos, e por aí de nossos há-

bitos, de nosso caráter, de nós mesmos. Artesãos de nossa vida, artistas mesmo, quando nós o queremos, nós trabalhamos continuamente para modelar, com a matéria que nos é fornecida pelo passado e pelo presente, pela hereditariedade e as circunstâncias, uma figura única, nova, original, imprevisível, como a forma dada pelo escultor à argila” (Bergson 5, p. 102).

Essa “espécie de milagre”, que é a “criação de si por si”, a qual, se difere da do artista e do sábio, por ser “susceptível de prosseguir a todo momento por todos os homens”, consiste num “engrandecimento da personalidade por um esforço que pode tirar muito do pouco, alguma coisa do nada” (*idem* 7, p. 1204), o que implica uma causalidade absolutamente distinta daquela que se considera adequada à materialidade, na qual tudo já está, de certa forma, dado e tudo pode ser, pelo menos, em princípio, previsto. O espírito que é “uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolve mais do que recebe, dá mais do que possui” (*idem* 6, p. 31). E, nesse mesmo sentido:

“A pessoa humana é um ser capaz de tirar de si mesma mais do que ela tem efetivamente (*atualmente*) nela, coisa mal inteligível no mundo material, mas que existe no mundo moral. Por um leve esforço de vontade, nós podemos tirar muito dessa maneira; por um grande esforço de vontade, nós podemos tirar indefinidamente. Está no poder da pessoa se estender, se aumentar, e mesmo em parte se criar” (*idem* 7, p. 1081).

Assim, embora costumeiramente assimilamos a ação humana aos fenômenos da natureza, explicando o ato por suas razões – motivos – determinantes, de fato, elas só são determinantes a partir do momento em que “o ato estava virtualmente realizado”, e a criação “está toda inteiramente no progresso pelo qual essas razões se *tornaram* determinantes (...) progresso da personalidade inteira, encarada como indivisível e una” (*id.*, *ibid.*, p. 586). Quando a consciência se propõe a analisar as ações, ela sempre encontrará

razões ao infinito, o que significa “precisamente a impossibilidade de constituir uma realidade una, com uma multiplicidade de visões tomadas de fora sobre ela” (Bergson 7, p. 587). Em outras palavras: “O ato livre é incomensurável com a idéia, e sua ‘racionalidade’ deve definir-se por essa mesma incomensurabilidade, que permite nela achar tanta inteligibilidade quanto se queira” (*idem* 3, p. 48).

Mas, se há ações que são livres as quais estão em continuidade com o psicológico em sua natureza mais profunda, não sendo, portanto, “determinadas pelos estados precedentes” (*idem* 7, p. 688), o que freqüentemente acontece é que as ações são mais ou menos, ou até inteiramente, determinadas. Em virtude da comodidade da linguagem e da facilidade das relações sociais, o eu se relaciona com o mundo na perspectiva do espaço homogêneo, formando uma superfície em que as imagens aparecem como invariáveis, em que “se poderão formar e flutuar vegetações independentes” (*idem* 1, p. 125). Desse modo, nossas ações diárias seriam raramente livres, tendo em vista que em vez de refletirem a mobilidade interna dos sentimentos, identificam-se com “a sombra do eu projetado no espaço”, o “eu fantasma” ou “eu superficial”. É o que acontece, por exemplo, nas situações em que os “elementos se penetram uns aos outros, mas nunca chegam a fundir-se perfeitamente na massa compacta do eu”, como no caso do “conjunto de sentimentos e de idéias que nos vêm de uma educação mal compreendida, que se destina mais à memória do que ao juízo”, formando-se, assim, “no centro do próprio eu fundamental, um eu parasita que invadirá continuamente o outro” (*id., ibid.*).

Segundo Bergson, a maior parte de nossas ações diárias “assemelha-se em muitos aspectos a atos reflexos”, visto serem provocadas por “impressões de fora”, que encontram sensações, sentimentos e idéias solidificados em nossa memória, “imagens invariáveis” às quais os nossos próprios sentimentos “aderem” (*id., ibid.*, p. 126). São inúmeras as situações em que o sujeito age como um “autômato consciente”, ou seja, nas quais “o ato segue a impressão sem que” a “personalidade se interesse por ele” (*id., ibid.*). Muitas vezes, por inércia ou moleza, nossos sentimentos pessoais ficam recobertos por outros sentimentos que não são efetivamente nossos, mas que

se colocaram à superfície de nosso eu, formando uma “crosta” sob a influência insistente de amigos “mais seguros” que os exprimiram, quando “nos aconselharam um ato importante”. Embora influenciados por esses sentimentos, “nós acreditamos agir livremente, e é somente refletindo sobre isso mais tarde que reconheceremos nosso erro” (Bergson I, p. 127).

Situações semelhantes às descritas anteriormente são suficientemente comuns para Bergson concluir que “muitos vivem assim e morrem sem terem conhecido a verdadeira liberdade” (*id., ibid.*, p. 125), ou seja, as nossas ações geralmente são menos a expressão de nossa interioridade do que a manifestação da nossa exterioridade – superficialidade.

“Haveria, pois, dois eus diferentes, sendo um como que a projeção exterior do outro, a sua representação espacial e, por assim dizer, social. Atingimos o primeiro por uma reflexão aprofundada, que nos leva a captar os nossos estados internos como seres vivos, incessantemente em via de formação, como estados refratários à medida, os quais se penetram reciprocamente e cuja sucessão na duração nada tem de comum com uma justaposição no espaço homogêneo. Mas os momentos em que voltamos a ser donos de nós próprios são raros, e é por isso que raramente somos livres. A maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, não percebemos do nosso eu senão o seu fantasma descolorido, sombra que a pura duração projeta no espaço homogêneo. A nossa existência desenrola-se, portanto, mais no espaço do que no tempo: vivemos mais para o mundo exterior do que para nós; falamos mais do que pensamos; ‘somos agidos’ mais do que agimos” (*id., ibid.*, p. 173).

Consideraremos mais detalhadamente a constituição do “eu superficial” tendo em vista as exigências da vida social e a sua relação com o “eu profundo”, com a liberdade essencial.

III. Ação e vida social

Para Bergson, as obrigações sociais aparecem, freqüentemente, sob a forma de proibições, as quais, como diz já no primeiro parágrafo de *Les deux sources*, estão presentes desde os tempos mais remotos da história humana tanto social – “o fruto proibido” – quanto individual – as interdições na infância. Na infância – vale o mesmo para a infância da humanidade –, nossas ações são habituais, ou seja, obedecemos por hábito sem nos interessar pelos motivos; obedecemos em virtude da autoridade que uma pessoa desfruta, a qual atribuímos à posição que ela ocupa. Os pais e mestres nos aparecem como intermediários, como se por trás deles “adivinhássemos algo de imenso, ou antes, de indefinido” (Bergson 4, p. 1).

Mais maduros – o mesmo serve para a humanidade –, continuamos a agir habitualmente, só que agora relacionamos explicitamente a nossa obediência ao “peso da sociedade”. Essas ações habituais, enraizadas na vida social, exercem pressão sobre a nossa vontade e são elas que se constituem como obrigações sociais. Muitas dessas obrigações, que seriam pequenas isoladamente, ganham força, a partir do conjunto, dos vários círculos que nos rodeiam até o círculo maior que é a sociedade: “O coletivo vem reforçar o singular, e a fórmula ‘é o dever’ triunfa sobre as hesitações que pudéssemos ter diante de um dever isolado” (*id., ibid.*, p. 3).

Mesmo sentindo-nos livres para exercer nossos gostos, desejos e fantasias, ignorando os demais homens, freqüentemente nossas ações realizam-se sob a pressão das exigências externas indispensáveis à vida social. Como diz Bergson, mal “se esboça a veleidade”, sobrevém uma “força antagônica (...) constituída de todas as forças sociais acumuladas”: as motivações individuais levariam ao caos. Essa força – semelhante à ação das forças naturais – produz a ordem. Assim, mesmo podendo conscientemente “burlar e romper” as exigências sociais, isso é dificultado pela presença delas em nós, presença que é sentida como obrigação. E nem mesmo o fato de existirem ações que contrariam os preceitos morais exclui a sua presença, pois freqüentemente se considera que essa desobediência decorre de nossa fraqueza pessoal, a qual nos afasta da condição humana, não constituindo, portanto, atri-

buto de outros homens que seriam melhores do que nós. “Nessa feliz ilusão repousa boa parte da vida social” (Bergson 4, p. 4).

Para Bergson, a sociedade estimula a ilusão da onipotência das obrigações. As suas leis assemelham-se, em certos aspectos, às leis da natureza, e vice-versa. Por um lado, ao atingirem “certa generalidade”, revestem para muitos homens a “forma de um mandamento”, como se os fatos obedecessem às leis que os precedem: “É preciso verdadeiramente lutar contra si mesmo para imaginar os princípios da mecânica de outro modo que não inscritos desde a eternidade nas tábuas transcendentais que a ciência moderna seria levada a procurar em outro monte Sinai” (*id., ibid.*, p. 5). Por outro lado, o imperativo moral aparece como uma lei da natureza, e a sua infração, como antinatural: “Mesmo que a infração seja freqüentemente repetida, para nós seria como a exceção que estaria para a sociedade, como a monstruosidade está para a natureza” (*id., ibid.*). Nesse sentido, a religião é um reforço, pois dá ao imperativo social o caráter de lei natural preenchendo o intervalo entre um mandamento da sociedade e uma lei da natureza ao introduzir um outro mundo em que a ordem é perfeita – o céu –, em que não se pode fugir das recompensas ou castigos – justiça perfeita.

Assim, a obrigação está em nós, ou seja, ela não vem “rigorosamente de fora”, não atua apenas a partir do mundo externo e de suas determinações, o que explica, pelo menos em parte, a sua eficácia: nós pertencemos à sociedade tanto quanto pertencemos a nós mesmos. Se pelo nosso eu superficial somos parecidos e unidos a outras pessoas pelo vínculo da obrigação social, esta, por sua vez, está inserida em cada um de nós. Daí Bergson afirmar que a obrigação, antes de constituir um “vínculo entre os homens”, constitui uma ligação de cada um a si mesmo. É da presença da obrigação em cada um que advém o poder da sociedade sobre seus membros.

Essa presença é “mais ou menos assinalada”, mas sempre ocorre, não havendo, portanto, isolamento “absoluto”. E isso por duas razões. A primeira, de ordem prática: a maior força de cada um provém da sociedade, assim como é devido às suas “exigências incessantemente renovadas” que provém a “tensão ininterrupta de sua energia”, a “continuidade de sentido no esforço”, responsáveis pelo rendimento da atividade de cada um. A segunda ra-

ção refere-se à nossa própria estrutura psíquica – que também se relaciona às exigências práticas –, na qual, por meio da memória, da imaginação e da linguagem, a sociedade se faz sempre presente. Bergson nos lembra que Robinson Crusoe, isolado em sua ilha, não deixa de estar em contato com a civilização, ou seja, ele faz, “isolado, o que faria com o encorajamento e mesmo o apoio de toda a sociedade” (Bergson 4, p. 9). Esse contato é material, “os objetos manufaturados que ele salvou do naufrágio”, e é também moral, de onde tira sua energia da sociedade à qual continua ligado. Assim, mesmo nos casos em que parece haver uma ruptura violenta com a vida social, ela, de fato, não ocorre.

“Aqueles a quem as circunstâncias condenam por certo tempo à solidão, e que não encontram em si mesmos os recursos da vida interior profunda, sabem o que lhes custa ‘deixar-se às soltas’, isto é, o não fixarem o eu individual no nível prescrito pelo eu social. Terão, pois, o cuidado de manter esse eu social, para que ele em nada esmoreça sua severidade para com o outro. Em caso de necessidade, lhe darão um ponto de apoio material e artificial” (*id., ibid.*).

Para Bergson, a presença e eficiência do social sobre cada indivíduo pode ser constatada mesmo nos casos que parecem contrariá-la, como, por exemplo, o dos criminosos, pelo menos daqueles que sentem remorso. Esse sentimento não está associado a uma consciência que opere como um “espectador imparcial”. Não se deve confundir o remorso com o medo do castigo. As ações minuciosas para ocultar o crime ou o criminoso têm muito mais a função de “desmanchar o passado e de agir como se o crime não houvesse sido praticado” do que “evitar o castigo”. Em outras palavras, se “ninguém sabe como uma coisa é, é quase como se a coisa não existisse” (*id., ibid.*, p. 10). Se o crime por ele cometido o coloca fora da sociedade que traz em si, isola-o de outros homens, o confessar reintegrá-lo-ia; seria como se ele próprio se condenasse, colocando-se ao lado da sociedade, ou seja, a melhor parte de sua pessoa “escaparia desse modo à punição”. Mesmo que confessasse a uma única pessoa, é essa uma maneira de manter com a sociedade

uma ligação mesmo que tênue, ou seja, “não rompeu completamente com ela, nem com o que traz dela em si mesmo” (Bergson 4, p. 11).

Diferentemente desses casos que, de certa forma, exprimem algum tipo de limite das exigências sociais sobre o indivíduo – afinal, são transgressões –, o que ocorre normalmente é que os homens ajustam-se às obrigações, ou seja, prevalece a esfera do “eu superficial”: eles fazem o que a sociedade deles espera. Isso é facilitado pelos intermediários entre cada um e a sociedade e as obrigações que se têm para com cada um deles: a família, o trabalho, a comunidade, a vizinhança, o bairro. O grande volume de obrigações as torna mais concretas e, portanto, mais facilmente aceitas, coincidindo com a tendência, “tão habitual que a consideramos natural, a desempenhar na sociedade o papel que nosso lugar nela nos atribui” (*id., ibid.*, p. 12). Assim, as ações cotidianas, as escolhas em face das inúmeras situações – lugares – sociais com as quais o indivíduo se vê confrontado, são, geralmente, traçadas pela sociedade. Mesmo sem ter consciência e sem fazer esforço, seguimos o itinerário que a sociedade traçou, ou seja, “o dever é cumprido quase sempre automaticamente; e a obediência ao dever, se nos ativermos ao caso mais freqüente, seria definida como um ir a esmo ou um desleixo” (*id., ibid.*, p. 13). Assim, agimos o mais das vezes habitualmente, e os hábitos exercem uma “semicoerção” que age como uma força que não se percebe e que é “sensível, no entanto, em sua pressão”.

Essa “semicoerção” tem origem, sua razão última de ser, na natureza, e não na vida social. Embora se diga que a obrigação é a coerção que a sociedade exerce “necessariamente” sobre os seus membros, não se deve ignorar que a sociedade não é o originário – “não se explica por si mesma” –, que ela só existe devido à contribuição de um “conjunto de disposições inatas” dos indivíduos, ela é manifestação da vida. A natureza quis que a espécie humana fosse sociável como as sociedades de formigas e de abelhas. Ela “nos impôs o viver em sociedade”, ou seja, “uma força de sentido constante que está para a alma como o peso para o corpo, assegura a coesão do grupo inclinando a um mesmo sentido as vontades individuais” (*id., ibid.*, p. 283). Assim, a obrigação representa a “pressão que os elementos da sociedade exercem uns sobre os outros, para manter a forma do todo” (*id., ibid.*, p. 53),

sendo cada “sistema de hábitos” que “está prefigurado em cada um de nós” o efeito dessa pressão; eles “vão, por assim dizer, ao encontro dela”. Como o instrumento principal do homem é a inteligência, “a manutenção da vida social” ficou atrelada a um mecanismo “semi-inteligente”. Se é na natureza que está o fundamento da vida social, é também a partir dela que se justificam a presença e submissão à obrigação: “Esse mecanismo, do qual cada peça é um hábito, mas cujo conjunto é comparável a um instinto, foi preparado pela natureza” (Bergson 4, p. 53).

Mas, se, por um lado, pode-se aproximar o hábito e o instinto, ou seja, a sociedade humana das sociedades instintivas, por outro, há uma diferença fundamental que as afasta, um verdadeiro abismo que as separa. No caso da vida social humana, pode-se, facilmente, observar, basta comparar as diferentes culturas por exemplo, que os hábitos “morais” em sua especificidade são contingentes, embora não seja contingente, sendo mesmo a “base da sociedade”, o “hábito de contrair esses hábitos”. Isso quer dizer que apenas o “todo da obrigação” pode ser comparado ao instinto, tanto pela sua “intensidade quanto pela regularidade” (*id., ibid.*, p. 21). Na sociedade instintiva, a organização é invariável, a estrutura determina a função, ou seja, a própria natureza impõe cada uma das regras. Já a sociedade humana, em virtude da inteligência, é aberta ao progresso, o que significa que podemos “escolher até certo ponto nosso tipo de organização social” (*id., ibid.*, p. 283). O que é natural, nesse caso, é apenas a “necessidade de uma regra”; desse modo, só no âmbito da obrigação em geral, “o todo da obrigação”, a “obrigação pura”, há uma aproximação “do instinto naquilo que ele tem de imperioso”, enquanto não se pode dizer o mesmo das obrigações particulares.

Para Bergson, a presença da moral nas sociedades humanas pode ser explicada a partir de um “instinto virtual”, algo do mesmo gênero que o da linguagem nos dois tipos de sociedade. Ou seja, no caso das formigas, o instinto fornece à natureza os sinais invariáveis que elas trocam entre si, enquanto, no caso dos homens, a natureza lhes concedeu a “faculdade de falar” – “é natural falar” –, embora a linguagem, o léxico e a sintaxe não venham da natureza, mas sejam “produto do uso”, estando associados à inteligência (*id., ibid.*, p. 23). Desse modo, se, por um lado, a forma aproxima

a obrigação humana dos instintos, por outro lado, a relação entre a forma e a matéria os separa profundamente.

Ao mostrar que as obrigações decorrem das exigências naturais da vida em comum – “Foi intencionada pela natureza” (Bergson 4, p. 63) –, e que, em consequência dessas exigências da vida social fundadas na natureza, obedecemos naturalmente a quase todas as obrigações, Bergson destaca, também, aqueles casos excepcionais em que há resistência, em que se produz um estado de tensão ou de contração, uma rigidez. Essa resistência pode estar presente mesmo quando o dever é cumprido naturalmente – habitualmente, automaticamente –, afinal, não é fácil ser “bom esposo, bom cidadão, trabalhador consciencioso, enfim, pessoa honesta” (*id., ibid.*, p. 13). Como o social não é originário, a inserção nele exige esforço, como nos mostra a “indisciplina natural da criança e a necessidade da educação”, como o cavaleiro que deve subir na sela antes de se deixar levar. Daí Bergson propor a seguinte máxima prática: “A obediência ao dever é uma resistência a si mesmo” (*id., ibid.*, p. 14). Essa resistência sugere a existência de uma dimensão subjetiva, irredutível às determinações externas.

Bergson, ao considerar que o “que há de propriamente obrigatório na obrigação não vem (...) da inteligência”, e que as obrigações particulares são passíveis de resistência, pretende, ao mesmo tempo, que essa seja condição para a expressão da liberdade essencial: “A obrigação é uma necessidade com a qual se discute e que se acompanha, por conseguinte, de inteligência e liberdade”. Acrescenta, dizendo que “numa humanidade que a natureza não tivesse feito inteligente, e em que o indivíduo não tivesse qualquer poder de escolha, a ação destinada a manter a conservação e coesão do grupo se realizaria necessariamente” (*id., ibid.*, p. 93). Para Bergson, é por causa da inteligência que há hesitação na obrigação, e, no caso em que a inteligência “parece fundar a obrigação, ela se limita a manter-se resistindo a uma resistência, impedindo-se de impedir” (*id., ibid.*, p. 95). Lembremo-nos de que a necessidade é um atributo apenas da obrigação pura, mas não das obrigações particulares, cuja pluralidade é um sinal da própria liberdade. A obrigação pura não exclui a liberdade, pois, afinal, ela, que torna possível a vida social, é a forma que a “necessidade assume no domínio da vida, quando ela exige

a inteligência, a opção e, por conseguinte, a liberdade para realizar certos fins” (Bergson 4, p. 24).

Como vimos até o momento, os homens, com muita frequência, submetem-se às exigências sociais, as quais se manifestam sob a forma de obrigações, ou seja, em geral suas ações não são livres. Nesse caso, a “obrigação natural” caracteriza-se pela “pressão ou empurrão”: o que prevalece é a pressão social inerente à natureza. Viver segundo essas exigências não significa a ausência absoluta de liberdade, já que, mesmo nesses casos, há algo em cada um que permanece irreduzível às determinações, como nos sugerem os casos em que o homem não se submete às exigências externas e o próprio fato de variarem as obrigações estabelecidas pela sociedade. Para Bergson, entretanto, a liberdade essencial pode-se exprimir, em maior ou menor grau. Nesse sentido, os deterministas estão certos, em parte, pois, afinal, muitas das ações, a maioria delas, humanas são automáticas e habituais, na medida em que são determinadas a partir de exigências externas internalizadas pelo indivíduo. Mas estão equivocados ao suporem que desse modo se exclui a liberdade. Mesmo esses casos não excluem, pelo menos em princípio, a liberdade: “Um ser só se sente obrigado se for livre, e cada obrigação tomada à parte implica a liberdade” (*id.*, *ibid.*). Para Bergson, os atos livres são possíveis, sendo aqueles que estão em continuidade com a interioridade. Ao dizer que “a previsibilidade do efeito não acorrenta a liberdade da causa” (*idem* 7, p. 1034), Bergson está referindo-se a esse duplo aspecto da liberdade. Por um lado, a consciência – o espírito – é essencialmente livre, é duração; por outro, “os atos livres são raros” (*idem* 1, p. 124) no plano da existência concreta, pois, embora a consciência e a liberdade sejam “interiores à vida fenomenal”, são “limitadas por ela” (*idem* 7, p. 494).

De fato, parece que a ação reflete sempre a tensão entre o eu superficial e o eu profundo, o que permite a Bergson falar em graus de realização da liberdade. Os casos exemplares da humanidade nos quais a liberdade essencial manifesta-se de maneira mais explícita, são os dos santos, sábios, profetas, heróis, que constituem exemplos para os seres humanos em todas as épocas. Para Bergson, os verdadeiros místicos, por exemplo, são aqueles que dão continuidade ao movimento vital, que estão em consonância com o

absoluto, o qual prevalece em relação às necessidades da existência, fazendo com que sejam, de certa forma, especiais: “Esse impulso continua, assim, por intermédio de certos homens, cada um dos quais se verifica constituir uma espécie de um só indivíduo” (Bergson 4, p. 285). Os próprios místicos definem a emoção que experimentam como um “sentimento de libertação”. Eles são indiferentes, sentem um alívio e um contentamento por desembaraçar-se daquilo que “motiva o comum dos homens”: bem-estar, prazeres, riquezas. Para essa alma liberta, não há obstáculo a ser contornado ou a ser forçado, não há montanhas a serem removidas, “porque não vê montanhas a remover”.

Tendo em vista que não apenas esses seres especiais, mas também todos os outros seres humanos – de fato, todos os seres vivos – trazem consigo, em sua profundidade, o absoluto, que é liberdade – a liberdade é imanente –, ou seja, continuidade, imprevisibilidade, memória, *élan*, faz-se possível que, por maiores que sejam os obstáculos com que se defrontem no decorrer da existência, esses não constituam um impedimento insuperável à ação, cabendo a cada um, se o quiser, tomar em suas mãos o destino de si e do mundo, ou seja, atender ao que é mais interno.

Conclusão

A dinâmica da vida interior, tal como concebida por Bergson, ao mesmo tempo que explica o porquê de, dentro de um certo limite, ser possível a previsão da ação humana e, conseqüentemente, a existência de uma “ciência” psicológica e histórica, é também a responsável pela dificuldade de se preverem acontecimentos futuros que envolvam a ação de uma ou de várias pessoas. Nós podemos imaginar, de antemão, uma reunião da qual participaremos, os personagens, as idéias que defenderão, o lugar, a ordem e o problema a ser discutido. Mesmo que ocorra como o esperado – o que é pouco provável –, experimentamos diante do conjunto “uma impressão única e nova, como se ela fosse agora desenhada com um único traço original por uma mão de artista” (*idem* 5, p. 99). Mas, se formos mais modestos e tentar-

mos representar apenas uma ação que nós próprios pretendemos realizar amanhã, uma ação que planejamos em todos os seus detalhes, ou seja, uma ação que não pode legitimamente ser qualificada de livre, já que a própria decisão de realizá-la implica uma espécie de determinação, conseguiremos “prefigurar” apenas a sua “configuração exterior”, por exemplo, o “movimento a executar”. Não será possível, entretanto, prever o que “pensaremos e sentiremos” ao realizá-la. Isso porque nossos pensamentos e sentimentos dependerão daquilo que ainda não é, ou seja, do “que tivermos vivido até lá, e mais o que será acrescentado por aquele momento em particular” (Bergson 5, p. 11). Em termos da temporalidade concreta, não há antecipação possível:

“Para preencher antecipadamente esse estado com o conteúdo que ele deve ter, ser-nos-ia preciso exatamente o tempo que separa hoje de amanhã, porque não podemos diminuir um só segundo da vida psicológica, sem modificar-lhe o conteúdo. Podemos diminuir a duração de uma melodia sem alterá-la?” (*id.*, *ibid.*).

Não podemos perder de vista que, não raro, o observador do comportamento humano fica surpreendido diante de situações em que há uma “brusca mudança de resolução”, que parece contrariar todas as expectativas criadas pelas “circunstâncias que a precederam”. Por se manter na esfera do “eu superficial”, não se consegue encontrar a razão da ação, a qual aparece como uma ação “sem razão” ou até “contra toda razão” (*idem* 1, p. 128). Mas casos como esses seriam a manifestação do “eu de baixo que sobe à superfície”, do “irresistível impulso” que faz a “crosta exterior” estalar (*id.*, *ibid.*, p. 127). Enquanto expressão da nossa interioridade, “responde ao conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações mais íntimas” (*id.*, *ibid.*, p. 128), ou seja, aos “fatos psíquicos profundos” que não se repetem. Essas ações ou decisões inesperadas seriam um importante indício da liberdade interior: “A ausência de toda razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais nós somos mais profundamente livres” (*id.*, *ibid.*).

Tal concepção da vida psicológica profunda em sua conexão com a existência – vida social – implica uma filosofia da história. Com ela Bergson explica o fato de não haver “fatalidade na história” nem “lei histórica inelutável”, enfim, que não haja “obstáculos que vontades suficientemente fortes não possam vencer, se exercidas a tempo” (Bergson 7, p. 151). Isso não significa que não existam “impossibilidades na história”, mas sim que “há um vasto campo de possibilidades abertas para a escolha ou vontade livre”, mais ainda, que se pode não apenas “escolher entre muitas possibilidades”, mas também “criar novas possibilidades” (*id., ibid.*, p. 982).

É nesse mesmo sentido que Bergson, convidado a presidir, em 1915, uma dentre a série de conferências sobre o tema *La vie de demain*, ao referir-se ao futuro da França, afirma que ela será “o que nós quisermos que ela seja; porque o futuro depende de nós, ele é o que o fazem as livres vontades humanas” (*id., ibid.*, p. 1151). O filósofo diz ainda que “é tempo de acabar com as teorias arbitrárias”, que ele não sabe o porquê de serem “qualificadas de científicas”. Essas teorias consideram que “o curso da história seria regido por leis inelutáveis” e que “uma inteligência suficientemente ampla, conhecendo a intensidade e a direção das forças atualmente impressas à humanidade, poderia calcular os eventos futuros como se calcula um eclipse do sol ou da lua” (*id., ibid.*). Contra essas concepções, Bergson afirma categoricamente que, por mais capaz que fosse uma inteligência, por mais que ela “possuísse o detalhe de todas as causas elementares agindo hoje sobre cada um dos homens, seria incapaz de deduzir a configuração do futuro” (*id., ibid.*). Para Bergson, o futuro “dependerá dos piparotes imprevisíveis, que darão, quando lhes agradar, onde lhes agradar, na direção escolhida por elas, vontades livres, criadoras de seu próprio destino e do de seu país” (*id., ibid.*).

Nesse sentido, sempre haverá limitações para toda e qualquer ciência que pretenda explicar e, conseqüentemente, prever a ação humana, ou seja, seus resultados serão apenas parciais e não porque haja limites para o conhecimento dos determinantes da ação, mas porque, não raro, tendo em vista a liberdade essencial da consciência, as ações são mesmo indeterminadas.

Abstract: We intend to show as Bergsonian philosophy explains the reason of the human action to seem sometimes predictable and sometimes unexpected, peculiarity that turns out the conception that natural sciences method should be reproduced by the human sciences, as well as the idea that human sciences method and explanation should be different from those of natural sciences. Falling back on the notion of interior duration and the way of conscience insertion in the world, Bergson postulates that, in spite of, not rarely, the actions be determined, there is an essential freedom from which the limits of any science that takes as object the human action can be understood.

Key-words: Bergson – time – action – freedom – determinism – indeterminism

Notas

- (1) Cf. um ensaio de 1930, “*Le possible et le réel*”.
- (2) Em uma conferência proferida em 1911, “*La perception du changement*”.
- (3) Esse mesmo texto aparece em um boletim da Sociedade Francesa de Filosofia de 7 de julho de 1910.

Referências Bibliográficas

1. BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, PUF, 1988.
2. _____. *Matière et mémoire*. Paris, PUF, 1990.
3. _____. *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, 1991.
4. _____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, PUF, 1992.
5. _____. *La pensée et le mouvant*. Paris, PUF, 1993.
6. _____. *L'énergie spirituelle*. Paris, PUF, 1993.
7. _____. *Mélanges*. Paris, PUF, 1972.