

## O problema da liberdade em Bergson\*

Rafael Pellegrino (UFSCar)

### Resumo

O objetivo geral deste texto é esclarecer a ideia de liberdade defendida pelo filósofo Henri Bergson no *Ensaio*, pretendendo entender as relações entre a imagem de uma temporalidade interna pura e essencialmente dinâmica e aquilo que ele chama de tempo homogêneo. A questão da liberdade é apresentada no *Ensaio* como um problema, metafísico, por um lado, e psicológico, por outro. Tal problema estava muito presente no pensamento positivista do final do século XIX e exerceu particular influência sobre as ciências em geral, das quais Bergson dá atenção especial à escola da psicofísica. O fato de o problema metafísico, e portanto filosófico, da liberdade se extrapolar para o campo da ciência e da psicologia é o que procuramos esboçar a seguir.

### Palavras-chave

Tempo; Duração; Consciência; Liberdade; Determinismo; Metafísica.

## O problema da liberdade

O problema da liberdade é, antes de tudo, metafísico, porque está fundamentado sobre uma noção impura e imprecisa do tempo. Bento Prado Júnior escreve no seu *“Presença e Campo Transcendental”*, a respeito da distinção bergsoniana das duas formas de multiplicidade – que, como veremos mais adiante, são as formas pelas quais se apresentam o espaço, por um lado, e a duração, por outro – que

a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental. Mais precisamente, ela pretende ser a definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética kantiana. (Bento, 1988, p. 89)

---

\* Texto apresentado na *III Semana da Graduação em Filosofia: Filosofia Política*, em novembro de 2011, na UFSCar, campus de São Carlos.

Desta forma, o problema já assume uma postura crítica com respeito a todo um pensamento metafísico desenvolvido a partir dos moldes da estética kantiana. Mas a questão da liberdade também é psicológica na medida em que a duração, isto é, a forma pura e precisa, segundo Bergson, do tempo, assume a própria forma da sucessão dos estados da consciência.

O problema da liberdade se torna falso para Bergson na medida em que este denuncia que qualquer concepção da consciência, tal como os adeptos da psicofísica professavam, contém implícita em si uma concepção do tempo que resulta da experiência mista de espaço e duração que, embora constitua nossa vivência ordinária e seja útil à vida prática, é ilegítima. Para desfazer este problema, Bergson terá que destrinçar, na experiência mista do tempo, aquilo que é espaço daquilo que é duração. Antes, porém, caberá ao filósofo elucidar com mais precisão em que consistem espaço e duração, delimitando um campo bem determinado para cada uma dessas duas realidades. Desfazer o problema da liberdade, portanto, é, antes de tudo, desfazer uma confusão inicial entre espaço e duração, que teve origem no misto que constitui nossa vivência ordinária da realidade.

Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada essa confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade (Bergson, 1988, p.11).

Consideremos, pois, o desfazer-se da confusão inicial, estabelecendo um campo preciso para o espaço e para a duração, que possibilitará a definição desses termos e, posteriormente, a diferença entre esta última e o tempo espacializado. Segundo Bergson, sob a forma da duração, a liberdade aparece para nós como dado imediato da consciência, e o problema que a envolve simplesmente se dissolve. É que quando deixamos de representá-los no espaço, ou melhor, como veremos mais adiante, sob a forma da multiplicidade quantitativa, nossos estados de consciência assumem a própria forma da duração. Assim, segundo Bento Prado,

A distinção entre estas duas formas de multiplicidade será o caminho para a determinação da idéia de duração. Determinar a idéia de duração é, ao mesmo tempo, determinar a idéia de espaço. É, em última instância, da explosão recíproca dessas duas noções que nascerá a noção adequada de cada uma. (Bento, 1988, p. 88).

Bergson parte então da diferença entre as duas formas de multiplicidade, para chegar à ideia de duração que, não podendo ser, de modo algum, traduzida em termos de espaço, contrapõe-se à ideia de um tempo homogêneo mensurável, isto é, que se permite quantificar. Tomada desse modo, à parte de toda espacialidade da qual, como veremos, a vida prática está impregnada, a duração constitui em sua própria forma uma multiplicidade qualitativa. Em contraste com isso estará a noção de tempo homogêneo, que pode ser contado e traz, também, em si uma noção mista de sucessão. Mas que seria, essencialmente, esta sucessão no tempo espacializado? Este tempo é, como dissemos, um misto. Mais precisamente, um misto de espaço e duração. Para Bergson, o espaço é estático por natureza, pois lhe interessa representar objetos diferentes simultaneamente, dispostos num meio homogêneo e não a sucessão enquanto ato propriamente dito, como veremos adiante; a duração, por sua vez, é fluida, dinâmica, porque ela é a própria sucessão dos estados da consciência em ato. A duração seria, desta forma, a essência verdadeiramente temporal na experiência do tempo especializado, sendo o espaço justamente aquilo que, nesse misto, não é tempo.

Esta análise do misto no qual nos achamos imersos, esse esforço árduo de abstração, só é possível para Bergson, ao denunciar a irredutibilidade entre duração e espaço. Essa irredutibilidade se expressa em cada um, espaço e duração, e corresponde a formas distintas de multiplicidade, também irredutíveis uma à outra. Ora, veremos, durante a pesquisa, que estabelecer uma diferença radical entre duas formas de multiplicidade significa, também, apresentar duas formas muito diferentes de se representar – e mesmo de se viver – a temporalidade.

Assim, apreender a duração pura, não corrompida pela representação no espaço, é mudar a forma de representar a mudança interna, a “representação” da liberdade. Mas, o que Bergson quer dizer com isso, e mais, o que esta forma dos estados de consciência tem a ver com a questão da liberdade? Que essa relação é íntima e necessária pode-se ver claramente na investigação do *Ensaio*. É que a consciência não só se dá sob a forma de uma multiplicidade qualitativa, o que a coloca também sob a forma de uma duração pura, como também vive seus estados, representando-os na duração. Por outro lado, sempre que se estabelece uma exterioridade entre eles, estes são representados e vividos no espaço. Temos, portanto, além de duas formas de multiplicidade, duas formas de se viver a sucessão; muito mais que simples formas de multiplicidade, essas duas representam realidades que se apresentam sempre num misto, caracterizando nossa

vivência concreta do mundo. Antes de tudo, porém, é necessário passarmos brevemente por essas duas realidades primitivas, primeiramente o espaço e depois a duração.

### **O Espaço e o número**

A dissociação das duas realidades, a saber, o espaço e a duração, inicia-se no segundo capítulo, pela análise do número. É preciso, primeiramente, mostrar a que realidade uma certa multiplicidade está ligada. Iniciemos pelo número, isto é, pela multiplicidade quantitativa. O número existe como coleção de elementos no espaço; traz consigo, portanto, a ideia de exterioridade. A primeira noção de número que aparece logo no início do segundo capítulo do *Ensaio* é a de uma síntese de unidades exteriores umas às outras; mas se há uma *síntese* é porque as unidades que a compõem são, ao mesmo tempo, tomadas como homogêneas. Nas palavras de Bergson, “*não basta dizer que o número é uma coleção de unidades; há que acrescentar que estas unidades são idênticas entre si ou, pelo menos, que as supomos idênticas desde que as contemos*” (Ensaio p.58). Em outras palavras, é pela abstração das diferenças que é possível uma síntese numérica. Pois, se o número consiste numa síntese, numa unidade, ele é ainda uma unidade que abriga uma multiplicidade, isto é, um número é uma unidade sintética de outras unidades, diferenciadas umas das outras de alguma forma. Ora, essa diferenciação só pode se dar pela descontinuidade entre as unidades constitutivas do número, ou seja, o número é composto de unidades distintas, que não se penetram; dessa forma, entre uma unidade e outra sempre haverá um vazio que as separa, já que nenhuma diferença pode ser estabelecida pela qualidade dessas unidades, dada a abstração necessária à própria síntese numérica. É deste modo que a soma, assim como toda construção numérica, é formada pela justaposição de seus elementos no espaço, pois

Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a idéia: ora, é no espaço que semelhante operação se opera, e não na pura duração. (Bergson, 1988, p.58).

O espaço é, portanto, o meio que possibilita a justaposição, suportando, assim, o número. E mesmo que não contemos objetos materiais, mesmo quando contamos momentos *da* duração, ainda neste caso não contamos *na* duração mas sim no espaço. A análise do número leva-nos, desta forma, à sua relação com o espaço como meio homogêneo de diferenciação, ou seja, de diferenciação não qualitativa e, ao mesmo

tempo, somos levados a estabelecer sua diferença com relação à duração. Esta diferença, no entanto, não é a antítese simétrica de duas formas de pensar, mas uma diferença, uma incompatibilidade entre duas realidades distintas, irreduzíveis uma à outra, e que, não obstante, se realizam de uma só vez no viver concreto; fato esse que vai gerar, com o misto da vida cotidiana, o tempo espacializado e, pela confusão instaurada por essa experiência mista, os equívocos provenientes da noção mecanicista da sucessão dos estados da consciência.

### **A Duração: a dimensão interior da temporalidade**

Diferente de um meio homogêneo de diferenciação, onde os termos justapostos são apresentados simultaneamente, a duração é sucessão, o que não equivale a dizer que ela é uma simples soma de estados, pois, como vimos, a soma pressupõe o espaço:

sem dúvida, é possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. De fato, se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, ainda é necessário que cada um destes termos persista quando se passa ao seguinte e espere, por assim dizer, que lhe acrescentemos os outros: como esperaria ele, se não passasse de um instante da duração? E onde esperaria, se não o localizássemos no espaço? (Bergson, 1988, p.59).

Na duração, portanto, as coisas se configuram, ou melhor, se organizam de forma diversa. É que se no espaço há uma multiplicidade de termos distintos justapostos entre si, na duração, cuja característica principal é a sucessão, a multiplicidade assume a forma de um todo heterogêneo. É, pois, por um lado, uma multiplicidade indiferenciada por constituir um todo orgânico não espacializado; por outro, é também um todo heterogêneo porque não se abstrai das qualidades de cada elemento. Ora, como vimos acima, uma diferenciação só pode ocorrer num meio homogêneo, isto é, no espaço, o que nos indica que a duração não poderia ser, de forma alguma, uma multiplicidade quantitativa, não tendo nenhuma relação com a realidade espacial. Que seria, então, uma duração como uma realidade não espacializada, uma multiplicidade qualitativa? A duração é, em primeiro lugar, uma realidade cuja característica principal é a *sucessão* de estados que se organizam sob a forma de uma multiplicidade qualitativa. Os estados que duram, formam um todo orgânico e, não obstante, heterogêneo: mas como? Ou, mais precisamente, que se quer dizer com isso? Para explicar melhor a forma como se dá uma multiplicidade qualitativa, Bergson utilizará o célebre exemplo da frase musical. Para isto, afirma o filósofo,

basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha no estado atual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundida num todo (Bergson, 1988, p.72).

Assim, a sucessão de cada estado na duração é *dinâmica*; não tendo contornos precisos, os estados se fundem uns nos outros, interpenetram entre si, de forma que o todo desses estados se reorganiza completamente a cada novo estado que chega, como uma melodia se reorganiza a cada nova nota emitida no todo de uma frase musical. A mudança já não se dá por uma soma, não se trata mais de mero acréscimo a uma quantidade, já que estes estados se interpenetram: tratamos agora de uma mudança puramente qualitativa, onde cada mínima novidade na sucessão contribui para a reorganização, alterando a imagem do todo do qual faz parte.

a pura duração poderia até não ser mais do que uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizarem, relativamente uns aos outros, sem qualquer parentesco com o número: seria a pura heterogeneidade (Bergson, 1988, p.75).

Esta definição que nos é apresentada no *Ensaio* é, antes de tudo, a definição da duração relacionada à sua forma de multiplicidade, ou seja, a multiplicidade qualitativa. Mas vejamos outra definição da duração, um pouco antes desta, a qual geralmente se dá, e com muita razão, uma atenção especial. É que se a duração se apresenta sob a forma de uma multiplicidade qualitativa, esta mesma é a de estados vividos por uma consciência; é, portanto, para uma consciência que a duração se dá. A consciência *vive*, portanto, seus estados na duração:

A duração totalmente pura é a forma que toma nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quanto ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os anteriores (Bergson, 1988, p.72).

Mas em que sentido se vive esta duração? E como poderia a consciência, apresentando-se sob a forma de duração, viver a realidade do espaço? Como, de um meio essencialmente heterogêneo e indiferenciado, pode haver qualquer vestígio de uma multiplicidade quantitativa? Se partirmos da contagem de uma porção de tempo, por exemplo, um minuto, entendemos que este é o tempo onde se transcorrem sessenta oscilações de um pêndulo. Ora, mas, como já vimos, este dado é mero número que, por isso mesmo, já nada tem a ver com a duração pura; é mera justaposição de momentos colocados, por abstração, como pontos numa linha. Como, então, representar-se o tempo, isto é, a duração, sem despojar-lhe de sua característica mais essencial: a própria

sucessão? Para responder a esta questão torna-se necessário, para Bergson, explicar como representar a passagem do tempo sem, contudo, limitar-se a justapor momentos no espaço. Conservar-se no presente não soluciona o problema, pois, embora não tenhamos neste caso uma justaposição, deixamos, por outro lado, toda ideia de sucessão para viver num eterno instante presente: “*condenar-me-ei a ficar continuamente no presente; renunciarei a pensar numa sucessão ou numa duração*” (Bergson, 1988, p.75). É preciso, portanto, conservar de alguma forma os estados passados juntamente com os estados que passam continuamente no presente, para manter uma representação do tempo que não lance fora a sucessão. Mas justapor os estados que vão surgindo na sucessão, deixando para trás uma espécie de linha do tempo, é retirar novamente a sucessão da duração, é transformar o tempo em coisa estática, e assim teremos andado em círculos. Resta abstermo-nos de toda representação espacial do tempo, pensando a duração pura, incompatível com qualquer ideia de um meio homogêneo. Para tanto, não mais posso pensar em estados como elementos justapostos e descontínuos, mas sim, como estados sem contornos precisos, que se fundem uns nos outros,

penetrando-se e organizando-se entre si como notas de uma melodia, de maneira a formar o que chamaremos uma multiplicidade indiferenciada ou qualitativa, sem qualquer semelhança com o número (Bergson, 1988, p.75).

Com efeito, não poderiam ser os movimentos isolados do pêndulo que nos convidam ao sono; é a organização rítmica que assume o todo destes movimentos que, enquanto qualidade, torna-se capaz de induzir sonolência ao espectador. Se me resigno a contar os movimentos do pêndulo, já me apartei da sensação inicial que me proporcionavam e aí já não haverá mais uma sucessão; se ao invés de contar, vivencio esses movimentos, então eles me aparecerão como estados que se sucedem e essa sucessão será sentida na forma de intensidade. O exemplo do pêndulo evidencia, em primeiro lugar, que não é uma sensação isolada que possui, enquanto unidade, o poder de causar determinado afeto, como o sono; em segundo, por isso mesmo, que não é a soma de sensações, acrescentando-se enquanto unidades justapostas e idênticas entre si, que eleva quantitativamente a sonolência do espectador. É que, se a retenção dos movimentos passados – e disso não temos dúvida – é responsável pelo efeito sonífero que a percepção dos movimentos do pêndulo nos induz, não é por uma justaposição, não é enquanto rememoro os movimentos anteriores como numa linha do tempo: é, antes, pela qualidade que assume a organização de tais movimentos na consciência. Desta forma, já nos abtemos de pensar em movimentos exteriores uns aos outros, já

não os contamos, mesmo que ainda haja uma multiplicidade. A forma, entretanto, que a totalidade dos elementos dessa outra multiplicidade assume, é a de uma qualidade, que, por ser a qualidade de um todo orgânico, altera-se completamente com a chegada de cada novo elemento. Nisto consiste a noção de duração como tempo dinâmico. Bergson concluirá desse raciocínio que os elementos na duração compõem-se e agem entre si “*não pela sua quantidade enquanto quantidade, mas pela qualidade que a sua quantidade apresentava, isto é, pela organização rítmica do seu conjunto*” (Bergson, 1988, p.76). Isto explica por que um estímulo fraco e contínuo chega a tornar-se insuportável com o passar do tempo. Ora, se o estímulo continuasse o mesmo, nunca chegaria a incomodar; mas é porque retemos os estados anteriores juntamente com o presente que a sensação do estímulo muda completamente, e agora não estamos mais falando de um crescimento da sensação, mas de um acúmulo constante que gera sempre uma nova forma na organização de seu conjunto: assume, por assim dizer, a forma dinâmica de uma multiplicidade qualitativa. Assim, nos diz Bergson:

Mas a verdade é que cada acréscimo de excitação se organiza com as excitações precedentes, e que o conjunto produz em nós o efeito de uma frase musical que estaria sempre prestes a acabar e se modificaria, na sua totalidade, pela adição de alguma nova nota (Bergson, 1988, p.76).

Como vimos anteriormente, a forma pura de nossos estados de consciência, isto é, sem a intervenção do espaço, é a duração. Mas somamos apenas no espaço e, portanto, essa sucessão nunca poderia dar numa soma. Desta forma, a sensação íntima que temos de intensidade não poderia ser um acréscimo no sentido quantitativo, mas sim um acúmulo de estados que se sucedem de forma dinâmica, que se interpenetram e que, portanto, não estabelecem entre si uma relação causal. Perceber a evolução do grau de intensidade de qualquer sensação é perceber, antes de tudo, a sucessão de estados que aparecem para a consciência e, assim, consiste mais numa evolução qualitativa do que num crescimento em quantidade. A intensidade é a percepção do desenvolvimento de estados da consciência; é, portanto, experiência vivida da e *na* própria duração:

A verdadeira duração, a que a consciência percebe, deveria, portanto, classificar-se entre as grandezas ditas intensivas, no caso de as intensidades se poderem chamar grandezas; a bem dizer não é uma quantidade, e quando se procura medi-la, substitui-se-lhe inconscientemente o espaço (Bergson, 1988, p.76).

Vimos dois aspectos da duração muito importantes para nossa investigação. Em primeiro lugar, a duração é uma forma dinâmica da temporalidade e apresenta-se como

multiplicidade qualitativa, onde sua característica fundamental é a sucessão; o segundo aspecto é que só percebemos a duração enquanto a vivemos, isto é, ela só existe para alguém que a vive. E mais ainda, podemos dizer que a duração é a própria vivência; é, pois, justamente aquilo que surge quando o eu se deixa viver.

### **O Tempo espacializado: a temporalidade exterior**

Ao contrário da duração, o tempo espacializado é estático, seus estados são recortados em momentos bem definidos; portanto, é um tempo quantificado. Isso ocorre justamente porque, também diferente da duração, o tempo comum é aquele ao qual nos referimos quando deixamos de viver a duração como interioridade para transportá-la aos objetos ao nosso redor. Ora, o tempo espacializado é o tempo exteriorizado, é a temporalidade que atribuímos às coisas exteriores, enfim, ao mundo. Explicaremos melhor. Existem, de um lado, os objetos que nos são exteriores, dispostos no espaço, que não retêm qualquer vestígio de estados anteriores; do outro lado, existe a pura sucessão dos nossos estados internos. Por durar dessa maneira, percebemos uma mudança recíproca no estado dos objetos exteriores de acordo com o movimento próprio da nossa interioridade, que retém através da memória os estados imediatamente anteriores das coisas, estendendo-os ao estado presente. E o tempo espacializado surge exatamente da relação que estabelecemos entre nossos estados internos e o estado das coisas fora de nós. O que se conta exatamente no tempo comum não é a duração – incontável por natureza, mas simultaneidades entre um determinado estado de uma coisa e um momento simultâneo na consciência. Estas questões serão melhor trabalhadas na pesquisa. Temos então duas realidades paralelas, o espaço e a duração, que se tocam apenas por uma espécie de comparação que constitui o misto em que vivemos, na forma de tempo especializado e espaço temporalizado:

Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço. (Bergson, 1988, p. 78)

É por meio dessa relação do tempo com o espaço que podemos organizar a memória dos estados passados, conservando-os e justapondo-os como pontos numa espécie de linha do tempo que criamos quando queremos contar momentos no tempo, como no exemplo do pêndulo: *“em síntese, criamos para eles uma quarta dimensão do*

*espaço, que chamamos tempo homogêneo*” (Bergson, 1988, p. 78). Ora, o tempo homogêneo traz consigo a ideia de uma sucessão aos moldes de um meio homogêneo, isto é, do espaço, onde os momentos passados já estariam dados simultaneamente nele, sendo apenas organizados conforme a ordem que foram aparecendo para a consciência. O tempo homogêneo, tal como é apresentado por Bergson, é, assim, a própria imagem da duração interna, através de uma representação espacial. Com isto, porém, corremos o risco de tomar por tempo aquilo que é apenas espaço. É o que acontece quando contamos momentos no tempo. Já vimos que a duração, sob a forma de multiplicidade qualitativa, não suporta o número, já que só há síntese numérica, para Bergson, num meio homogêneo de diferenciação, em outras palavras, só se pode falar em quantidade no espaço. Temos, portanto, que, quando quantificamos o tempo, como no caso das operações da mecânica, não trabalhamos senão com aquilo que é puramente espaço e esquecemos-nos da essência mesma do tempo, ou seja, da duração.

Daqui, podemos explorar duas conclusões sobre o tempo homogêneo. Em primeiro lugar, que é uma quarta dimensão do espaço; por isso mesmo é homogêneo e estático. Em segundo lugar, que ele é uma exteriorização da interioridade, dos estados internos da consciência. Não é o tempo das nossas vivências internas, mas o tempo que atribuímos às coisas, fora de nós, através da experiência interna da duração. Bergson nos faz entender melhor essa colocação em sua análise da diferença entre o progresso do movimento em ato e o percurso no espaço do objeto que se move. É importante lembrarmos que, quando falamos da duração, concluimos que ela só é uma realidade para quem a vive. Ora, quando percebemos o progresso de um móvel, de uma posição para outra, estamos percebendo algo mais que posições simultâneas no espaço; portanto o movimento pressupõe a duração. O movimento não é um objeto dado, mas um ato que se faz na duração:

não lidamos aqui com uma coisa, mas com um progresso: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e, por conseguinte, inextenso (Bergson, 1988, p. 79).

Mas, por observarmos no espaço as sucessivas posições que o móvel ocupa durante seu trajeto, atribuímos espacialidade ao movimento e transportamos nossa duração, interior à consciência, para o terreno impessoal da exterioridade e do espaço. Ao exteriorizarmos o tempo, tornamo-lo impessoal e abstrato; esta é, portanto, a forma que o tempo assume quando nos abstermos de *viver* a temporalidade interna. É, porém,

uma forma ilusória de temporalidade, e embora sirva muito bem à vida prática, causa sérios problemas quando aplicada a questões filosóficas, como a liberdade.

### **As duas dimensões da temporalidade em Bergson**

O tempo homogêneo é estático e impessoal, mas por outro lado possibilita o cálculo, assim como nossa relação com o mundo exterior, fato indispensável para a vida prática e especialmente para a ciência. Pelo cálculo podemos prever com precisão o movimento e as futuras posições dos corpos no espaço. Mas isto acontece justamente por supormos os futuros estados como já dados, ao levarmos em consideração espaços de tempo iguais. Assim,

anunciar que um fenômeno se produzirá no fim de um tempo  $t$  é afirmar que a consciência dar-se-á conta, de aqui até lá, de um determinado número  $t$  de simultaneidades de determinado gênero (Bergson, 1988, p. 82).

Enquanto o tempo espacializado é composto de simultaneidades dispostas em intervalos regulares, a consciência *vive* justamente esses intervalos; seus estados se desenvolvem de forma dinâmica, penetrando-se uns nos outros, sem qualquer lacuna ou divisão bem definida entre eles: é dinâmica e já não presta a cálculos. Daí o grande problema de se tentar prever os estados de consciência, estabelecendo entre eles qualquer relação com o espaço e o número.

A duração é, para Bergson, a realidade da vida interna, puramente qualitativa, enquanto que o espaço é uma abstração da qualidade, um meio homogêneo que permite uma representação objetiva e definida das coisas. Vivemos, portanto, nossos estados internos que se apresentam como sucessão indiferenciada, mas, por outro lado representamos essas vivências no espaço. A sucessão interna, portanto, acaba sendo vivida como algo estranho, exterior e impessoal; assim, pela representação no espaço, nossa própria experiência acaba por ser transformada. Deixamos de vivenciar aquilo que nos é mais íntimo e essencial, para viver em função do mundo. É, de fato, em função do mundo, de onde surgem as imposições da vida prática, que tendemos naturalmente a abandonar nossa vida interior, transportando-a para a exterioridade, traduzindo-a em termos de espaço, enfim, tornando-a exterior a nós mesmos. A representação de nossos estados internos toma a forma do espaço e, com isso, nossa própria experiência se modifica; passamos, por assim dizer, a viver no espaço. Portanto também vivemos – e mais frequentemente que a duração – o tempo espacializado.

É assim que, para Bergson, a grande falha do determinismo psicológico está no fato de se basear no modelo da mecânica, extrapolando-o para além de seus limites até a sucessão dos estados internos da consciência com o objetivo de prevê-los, assim como a física prevê as posições futuras dos objetos no espaço; previstos os estados internos, ficaria refutada, portanto, a tese do livre arbítrio. O fato, porém, é que temos a experiência concreta de nossas escolhas. E é precisamente esta contradição do fato com a teoria que está no cerne do problema da liberdade. O determinismo erra ao transformar os estados da consciência em objetos a serem distribuídos numa linha temporal, pois se esquece de que não está mais a tratar de coisas e sim de processos que se desenvolvem dinamicamente. A sucessão dos nossos estados internos, por ser puramente qualitativa, é imprevisível por sua espontaneidade. E é então no campo desse tempo interior, realmente dinâmico, que a liberdade poderia existir, não mais como problema, mas como fato. E já que a duração é essa temporalidade da vida, a liberdade existe precisamente para aquele que vive, enquanto vive.

#### **Abstract**

The overall objective of this paper is to clarify the idea of free will advocated by the philosopher Henri Bergson in his Essay, intending to understand the relationships among the image of a pure internal temporality and essentially dynamic and what he calls *homogeneous time*. The issue of freedom is presented as a problem in the Essay, Metaphysics, on the one hand and the other psychological. This problem was very much present in the positivist thought of the late nineteenth century and exerted particular influence on the sciences in general, of which Bergson devotes special attention to the school of psychophysics. The fact that the metaphysical problem, and therefore philosophical, of freedom to extrapolate to the field of science and psychology is what we seek to outline below.

#### **Keywords**

Time; Duration; Consciousness; Freedom; Determinism; Metaphysics.

#### **Bibliografia:**

Bibliografia principal (obras de Henri Bergson):

BERGSON, H. 2007. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (édition critique). Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 2003. *La Pensée et le Mouvant*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 1988. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. 2005. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes.

Bibliografia de apoio:

WORMS, F. 2004. *Bergson ou les Deux sens de la Vie*, Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 2000. *Le Vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses.

\_\_\_\_\_. 2004. A concepção bergsoniana de tempo. *Revista Dois Pontos*, Curitiba, vol. I n° 1

PRADO JUNIOR, B. 1988. *Presença e campo transcendental*, São Paulo: Edusp.