

NATUREZA E LIBERDADE EM BERGSON

Tarcísio Jorge Santos Pinto
Universidade Federal de Juiz de Fora

RESUMO: O presente artigo se propõe a explorar os conceitos de natureza e de liberdade em Bergson, mostrando o vínculo fundamental e necessário entre eles no decorrer do seu empreendimento filosófico, vínculo este *costurado organicamente* através do desvelamento cada vez mais profundo do conceito de duração. Refletindo os significados desses conceitos e de suas ligações intrínsecas, procuraremos ressaltar conjuntamente como, através da concepção que Bergson estabelece, intuímos e compreendemos natureza, liberdade e tempo como realidades vivas que nos permeiam, nos constituem e nos colocam em relação com todos os demais seres existentes. Veremos que por meio desta concepção este filósofo estrutura uma das mais potentes e fecundas ontologias contemporâneas, a qual traz consigo desdobramentos epistemológicos, estéticos, éticos e políticos. Como meio de constituir nossa abordagem, percorreremos as obras fundamentais de Bergson – do *Ensaio a As duas fontes* – para discutir as relações vinculantes entre esses conceitos-realidades, que se unem pelo estofado da vida, e para tocar de passagem, no caminho, os desdobramentos logo acima destacados.

Palavras-chave: Bergson; natureza; liberdade; duração; intuição.

RÉSUMÉ: Cet article vise à explorer les concepts de nature et de liberté chez Bergson, en montrant le lien fondamental et nécessaire entre eux au cours de son entreprise philosophique, un lien qui est *organiquement cousu* à travers le dévoilement toujours plus profond du concept de durée. Réflétant la signification de ces concepts et leurs liens intrinsèques, nous essaierons de souligner conjointement comment, à travers la conception que Bergson établit, nous intuïssons et comprenons la nature, la liberté et le temps comme des réalités vivantes qui nous imprègnent, nous constituent et nous placent en relation avec tous les autres êtres existants. Nous verrons qu'à travers cette conception, ce philosophe structure l'une des ontologies contemporaines les plus puissantes et les plus fécondes, laquelle entraîne des déploiements épistémologiques, esthétiques, éthiques et politiques. Afin de constituer notre approche, nous passerons en revue les travaux fondamentaux de Bergson – de *l'Essai a Les deux sources* - pour discuter des relations contraignantes entre ces concepts-réalités, qui sont unis par le rembourrage de la vie, et pour toucher en passant, dans le chemin, les déploiements bientôt mis en évidence ci-dessus.

Mots-clés: Bergson; nature; liberté; durée; intuition

Introdução

Natureza e Liberdade em Bergson se determinam mutuamente. A Natureza engendra os diferentes seres existentes manifestando, desde sempre, através de uma duração imprevisível, um potencial de liberdade e criação que vai se concretizando de forma cada vez mais ampla ao longo do movimento de transformação da vida. Bergson nos diz que esta “evolução criadora” tem como princípio um “élan”, impulso que insufla de espírito a matéria, percorrendo todos os organismos vivos que, por isto, têm entre si um “parentesco” fundamental. Referindo-se *L'Évolution créatrice*, Madelaine Barthélemy-Madaule escreve que, para Bergson,

a “vida universal repousa sobre um fundo único”, sobre um “impulso inicial” (cita *E. C.*, p. 704), sobre “uma forma de existência mais vasta e mais alta” que a intelectualidade e a materialidade (*E. C.*, p. 653). Nesse “élan original” (*E. C.*, p. 569 e 577), a inteligência e a matéria se encontram contidas, não são mais exclusivas uma da outra. Sua “gênese” se compreende a partir dessa consciência lançada através do universo. Natureza e humanidade estão em um perpétuo devir (*E. C.*, p. 725-726), dependente dessa energia criadora cuja liberdade incessantemente inventiva é o motor do vivo (BARTHÉLEMY-MADAULE, 1967, p. 99).

Neste artigo, percorrendo o itinerário filosófico bergsoniano, procuraremos mostrar, desde sua primeira obra, como natureza e liberdade vão gradativamente sendo desveladas em sua relação intrínseca e profunda a partir do vínculo fundamental que têm com a vida e sua temporalidade imanente, a duração. Acompanharemos, portanto, o desenvolvimento da reflexão de Bergson em torno desses conceitos desde a natureza da consciência humana – que, pela sua “multiplicidade de fusão”, sua “duração pura”, abre-se continuamente à potência da criação de si e, por isto, à liberdade – até a Natureza em geral, que congrega todos os seres e os une por meio de uma energia vital portadora da criação livre, utilizando e ao mesmo tempo buscando ultrapassar os limites da matéria. Por fim, em conclusão a esta abordagem, veremos como Bergson, sustentado em toda esta compreensão, desdobra-a na intuição do divino imanente à natureza que não pode deixar de servir de referência também para a construção da vida social, moral e política do homem. Começando então pelo *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, passando por

Matéria e Memória e depois por *A Evolução Criadora*, terminaremos por focar *As duas fontes da moral e da religião* a fim de investigar a filosofia bergsoniana desse binômio que nos é tão essencial e que permanece no centro da vida humana atual.

I

A partir de o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson nos mostra que a concepção *espacializante* da consciência humana fundamenta determinadas teorias psicológicas que não têm de seu objeto uma compreensão verdadeira. A Psicofísica, em particular, termina por explicar as sensações e demais estados psicológicos do homem a partir do arranjo de partículas físicas elementares no cérebro, e isso leva, em última instância, a um questionamento da liberdade humana (BERGSON, 1991, p. 42 ss.). Tal questionamento transforma-se, no campo da filosofia, em um sério problema filosófico que, conforme observa Bergson, só tem sentido “por teimarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço” (BERGSON, 1991, p. 4). Ou seja, a liberdade só se apresenta realmente como problema quando não se considera a duração real. Tal “problema” é, na verdade, um exemplo dos “falsos problemas” que, segundo Bergson, são criados pela tradição filosófica, e, mais especificamente no caso da questão da liberdade, é um exemplo de um problema “mal colocado”¹, que só existe em razão de uma interpretação equivocada da realidade por essa tradição.

A questão da liberdade, “comum à metafísica e à psicologia”, é então escolhida por Bergson como objeto de estudo fundamental desde o início de sua trajetória filosófica, já em sua primeira grande obra, o *Essai*. E tal escolha, é importante notarmos, não é fortuita. Justamente por se apresentar vinculada ao estudo da consciência humana, a liberdade mostra-se a ele como um objeto a partir do qual pode posicionar seu pensamento sustentado na concepção de tempo como duração – substância mesma da consciência humana –, diante de correntes do pensamento filosófico e científico que desconsideram tal realidade. Em particular, Bergson está interessado em posicionar de forma crítica sua filosofia diante da de Kant, começando a estruturá-la em função de ultrapassar os limites

¹ Gilles Deleuze observa que Bergson distingue duas espécies de falsos problemas explicitadas por meio da intuição: os problemas inexistentes – como o do não-ser, o da desordem e o do possível – e os problemas mal colocados, cujos exemplos seriam o da liberdade e o da intensidade (Cf. DELEUZE, 1999, p. 10-13).

colocados por esse filósofo e, mais ainda, de já defender a incongruência de tais limites². Vemos que somente por intermédio de uma filosofia que se apoia na intuição da duração, Bergson consegue superar a tese da relatividade do conhecimento proposta pelo kantismo e, conseqüentemente, “resolver” uma série de “problemas” engendrados pela tradição filosófica (alguns dos quais Kant elenca em sua *Crítica da razão pura*) por estar baseada em uma concepção de método adequada a pensar a realidade em termos de espaço.

Refletindo sobre as teorias científicas de sua época, Bergson nos mostra que a psicologia associacionista não consegue descrever realmente a singularidade do eu psicológico e o modo único com que cada pessoa vive seus sentimentos. Ela persiste desconsiderando a realidade da vontade livre e dos estados profundos da alma humana e descreve os estados psicológicos de forma superficial. Contra essa psicologia, Bergson procura então contrapor uma “psicologia mais atenta”. Somente por meio dessa *nova psicologia* é possível alcançar, segundo ele, a verdadeira realidade da consciência humana. Segundo o filósofo francês, já no exame da duração de um estado psicológico podemos encontrar o que é próprio e único a uma determinada pessoa, uma vez que esse estado é a manifestação exterior de um “ato livre” do qual somente essa pessoa é a autora. Baseado nisso, Bergson defende que a liberdade constitui a essência do humano e que, para refletirmos sobre ela, é importante que relacionemos necessariamente a ela a noção de determinação voluntária, uma vez que é essa noção que nos assegura que o eu se determina livremente, e não involuntariamente, a partir de causas exteriores, tal como preconizava a tradição psicológica de sua época, fundamentada no paralelismo psico-físico (BERGSON, 1991, p. 110 ss.).

Bergson também observa que, embora a liberdade seja essencial ao homem, ela não apresenta um caráter absoluto, como defendem alguns filósofos. Na verdade, segundo ele,

² Franklin Leopoldo e Silva assinala que o *Essai* pode “causar uma certa estranheza”, entre outras razões, pelo fato de “(...) ser um livro que pretende realizar, de certa forma, o projeto kantiano inscrito no título dos Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira constituir como ciência. Ou seja, por pretender resolver um problema metafísico através dos dados de uma psicologia mais verdadeira – mais atenta ao seu objeto imediato – do que aquela que se pretende efetivamente como ciência. E até mesmo ao ‘resolver’ o problema pela demonstração de que, no limite, ele não existe, a atitude bergsoniana espelha o kantismo. Espelhar deve aqui ser entendido no sentido próprio, na medida em que, como veremos, o trabalho bergsoniano reflete ao contrário a atitude kantiana diante da filosofia” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 117). Em relação a essa questão do posicionamento do pensamento de Bergson diante do de Kant, também Alexis Phinonenko afirma que “(...) as grandes exposições bergsonianas são incompreensíveis se não penetramos na oposição de Bergson e Kant que autoriza a classificar o autor de *L’Évolution créatrice* como um dos maiores pós-kantianos” (PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Introduction, 1994; ver também p. 13).

ela se efetiva na duração e “admite graus”. Desse modo, pelo fato de muitas vezes vivermos *aprisionados* a um exercício superficial do eu, não conseguimos exercer plenamente a liberdade; esta está relacionada, na verdade, ao nosso “eu fundamental” ou “eu profundo” (BERGSON, 1991, p. 109-110). Para Bergson, isso acontece porque a efetivação ampla da liberdade não nos traz “vantagem” prática e o escamoteamento do “eu profundo” é importante para a vida social e para a constituição da linguagem. Acabamos então solidificando um “eu prático” do qual nascem ações que são muitas vezes reflexas, repetindo o comportamento que já está consolidado, padronizado socialmente. Conforme Bergson nota, é a esse “eu superficial” que se aplicam os associacionistas para desenvolverem sua teoria fundamentada na causalidade mecânica que acaba negando a liberdade. Tais psicólogos não dão apropriado valor ao fato de que nosso eu profundo, em inúmeras ocasiões, vem “à tona” contra aquilo que solidificamos em torno de nosso eu social e acaba por nos levar a realizar determinadas ações que “nos traem”, por exprimirem, mesmo que não queiramos conscientemente, “nossas aspirações mais íntimas” (BERGSON, 1991, p. 112 ss.; ver também p. 151). São essas ações, somadas às que raramente exercemos ao tomar decisões realmente *escutando* nosso eu mais interior, que manifestam mais intensamente nossa liberdade e representam o que verdadeiramente somos de forma singular. “Em resumo, escreve Bergson, somos livres quando nossos atos emanam de toda nossa personalidade, quando a exprimem, quando com ela têm a indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a obra e o artista³. (...) Em suma, se se convencionar chamar livre todo ato que emana do eu, e do eu somente, o ato que leva a marca de nossa personalidade é verdadeiramente livre, porque só nosso eu lhe reivindicará a paternidade. A tese da liberdade encontrar-se-ia assim verificada, se consentíssemos em só procurar a liberdade em um certo caráter da decisão tomada, em suma, no ato livre” (BERGSON, 1991, p. 113-114).

Todo o “problema da liberdade”, de acordo com Bergson, surge pela aplicação do princípio de causalidade mecânica ao universo psicológico. Encontramos uma “regularidade” no domínio da consciência? Essa é a pergunta que deve ser colocada (BERGSON, 1991, p. 133). Na conclusão do *Ensaio*, Bergson defende que o erro de Kant

³ É interessante notar que essa comparação que Bergson faz recorrendo à arte vai se repetir ao longo de sua obra. Para ele, é a arte que melhor reflete a liberdade e a criação do continuamente novo relacionadas à duração.

foi justamente “o de tomar o tempo por um meio homogêneo” e, ao confundir assim duração real com espaço, considerar o universo psicológico como uma “multiplicidade de justaposição”. Ou seja, Kant “foi conduzido a crer que os mesmos estados são suscetíveis de se reproduzir nas profundidades da consciência, como os mesmos fenômenos físicos no espaço”, transpondo o princípio de causalidade mecânica para a consideração dos fatos de consciência (BERGSON, 1991, p. 152). Por esse motivo, para Bergson, a liberdade concreta tornou-se um fato irrealizável em Kant, e ele só a *pensou* elevando-se “à altura dos noumenos”. Bergson escreve que, “em uma duração que se suponha homogênea, os mesmos estados poderiam se apresentar de novo, causalidade implicaria determinação necessária e toda liberdade tornar-se-ia incompreensível. É bem a esta consequência que a *Crítica da razão pura* chega” (BERGSON, 1991, p. 153). Kant retira, assim, a liberdade do mundo concreto e durável, para pensá-la abstratamente, segundo Bergson. A essa concepção kantiana de liberdade, ele então contrapõe sua própria concepção fundamentada na intuição da duração, mostrando a consciência como “causa livre” e afirmando a possibilidade do conhecimento do eu de modo “absoluto”, absoluto que “se mistura sem cessar com os fenômenos e, impregnando-se deles, penetra-os” (BERGSON, 1991, p. 153-154). A liberdade, portanto, para Bergson, é algo que se manifesta concretamente nos momentos “de gravidade” ou nos momentos raros em que “queremos entrar dentro de nós mesmos”, momentos únicos que tornam clara a realidade da duração (BERGSON, 1991, p. 156).

II

Ao final do *Essai*, se chegamos à certeza de que a liberdade da consciência humana aparece como um “fato indubitável” depois das reflexões sobre a duração interna, sentimos também que essa mesma consciência deve ser confrontada com a realidade externa, para que possamos saber como pensar a questão da liberdade em sua relação concreta com o mundo, com a natureza como um todo⁴. Ao lado dessas questões fundamentais, e a elas

⁴ Essa questão é, aliás, considerada por Bergson ao refletir, na introdução de *La Pensée et le mouvant*, sobre a passagem do *Essai* para *Matière et mémoire* (BERGSON, 1991, p. 1314 ss.). Bento Prado Júnior também chama atenção para ela, destacando ainda que, apesar de sentirmos que a consciência tem de passar a ser considerada em sua inserção no mundo concreto, devemos registrar também que a reflexão que Bergson empreende, na primeira obra, acerca da realidade da consciência em sua “pureza” – ou seja, no absoluto que constitui ela mesma,

relacionadas, aparecem questões complementares, mas não menos importantes, que procurarão também ser respondidas ao longo de *Matière et mémoire*, como, por exemplo, se a duração reconhecida na consciência deve ser também associada à realidade do universo material e de como podemos caracterizar realmente o movimento enquanto vinculado à natureza em geral.

Em *Matéria e memória*, através de sua descrição da percepção, Bergson reafirma que os seres vivos criam no universo “centros de indeterminação” diante da determinação das demais imagens materiais que, por sua vez, atuam como um certo limite sobre a liberdade dos seres vivos. Particularmente no que diz respeito à liberdade do homem, essa determinação material faz com que se desenvolvam nele inclusive representações da inteligência que têm por objetivo primordial justamente buscar encontrar formas mais eficientes de “driblar” os limites impostos pelas coisas para usá-las em seu próprio benefício. A determinação das coisas, assim, reflete-se contra a “indeterminação livre” que somos nós; por outro lado, as escolhas que fazemos em função de ultrapassar a determinação material dão uma dimensão concreta à nossa liberdade (BERGSON, 1991, p. 186-187). Desse modo, Bergson vai gradativamente ampliando a concepção de liberdade que havia delineado no *Essai*, à medida que começa, em *Matière et mémoire*, a abordar a relação do ser vivo com a realidade material que o cerca⁵.

Segundo o Bergson procurará defender ao longo de *Matière et mémoire*, espírito e matéria são realmente distintos e independentes, embora se unam concretamente na percepção. O espírito distingue-se da matéria não pela extensão que ela possuiria e ele não,

independentemente de sua relação com o mundo – não é sem objetivo, uma vez que essa reflexão busca desde então colocar a possibilidade de a consciência superar os limites que esse mundo lhe apresenta. E tal hipótese de superação que o *Essai* levanta, segundo Bento Prado, começa a ser também comprovada justamente a partir de *Matière et mémoire*. Ele defende que, “embora o *Essai sur les données immédiates de la conscience* realize uma descrição da subjetividade humana finita, o seu horizonte e a meta a que tende estão para além dessa finitude: a descrição bergsoniana da consciência implica a afirmação da realidade da ‘coincidência consigo mesmo’ a que tende inutilmente a realidade humana na filosofia de Sartre e que aí aparece como ideia contraditória. Se a duração interna é o processo pelo qual a liberdade se totaliza continuamente, essa totalização, sempre ameaçada pelo renascimento do universo dos objetos e da exterioridade, não é *a priori* impossível. A verificação dessa possibilidade só será testada na experiência, que, voltando sua atenção para fora da interioridade da consciência, decidirá de sua relação com a totalidade do Ser. Tal é o ponto de partida de *Matière et mémoire*” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 115).

⁵ De acordo com Jean Hyppolite, a liberdade pura do *Essai* se torna, em *Matière et mémoire*, “uma certa indeterminação ligada à complexidade orgânica” (J. HYPOLITE, *Les aspects divers de la mémoire chez Bergson* in *Revue Internationale de Philosophie*, 1949, p. 374, citado por LANDIM, Maria Luiza, 2001, p. 68).

pois o espírito também se estende, como podemos ver, por exemplo, no estudo que Bergson promove das sensações. A distinção acontece, na verdade, por serem matéria e espírito dois modos diferentes e duração que se apresentam em ritmos e tensões distintas:

a matéria, à medida que se leva mais a fundo sua análise, tendendo a não ser mais que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e portanto se *equivalem*; o espírito sendo já memória na percepção e afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um *progresso*, uma evolução verdadeira” (BERGSON, 1991, p. 354)

Ao mesmo tempo que defende esta sua concepção, Bergson faz questão de destacar que ela se distingue radicalmente da doutrina do “dualismo vulgar”, geradora das ideias do “paralelismo” e da “harmonia preestabelecida” (BERGSON, 1991, p. 354)⁶. Segundo ele, se permanecêssemos baseados nessa espécie de dualismo, que concebe a distinção entre matéria e espírito como sendo dada pela noção de espaço engendrada a partir da inteligência, não conseguiríamos compreender como realmente se desenvolve a comunicação entre ambos. Contra tal doutrina Bergson reafirma, fundamentado no método da intuição, que a distinção entre corpo e espírito, na verdade, deve ser estabelecida em função do tempo e não do espaço, e que por isso deve comportar graus, que, em última instância, são como “graus da liberdade”:

Convém notar que a primeira distinção (a do dualismo vulgar) não comporta graus: a matéria está no espaço, o espírito está fora do espaço; não há transição possível entre eles. Ao contrário, se o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, se é nessa operação que ele toma contato com a matéria e também se distingue dela inicialmente, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido, o espírito capaz de ação não apenas indeterminada, mas racional e refletida. Cada um desses graus sucessivos, que mede uma intensidade crescente de vida, corresponde a uma tensão mais alta de duração e se traduz exteriormente por um maior desenvolvimento do sistema sensorio-motor. (...) Assim, entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis da memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus da liberdade (BERGSON, 1991. p. 355).

⁶ A respeito do posicionamento crítico de Bergson em relação ao dualismo vulgar e também em relação ao materialismo, ao idealismo e ao realismo, ver ainda *Matière et mémoire*, Résumé et Conclusion (BERGSON, 1991, p.357 e ss).

Assim, dentre as questões mais importantes e complexas que Bergson procura responder em *Matéria e memória é se*, no contato efetivo da consciência com o mundo material, o potencial de liberdade assegurado no *Ensaio* continuaria garantido. Conforme destacamos, de acordo com Bento Prado Júnior, ao investigar deliberadamente a duração psicológica em sua “pureza”, o *Essai* já levanta, de certo modo, a hipótese de que a plenitude da liberdade é, em princípio, possível, mesmo quando consideramos a liberdade a partir do horizonte mais amplo e real que relaciona o eu com o mundo concreto. No entanto, como também observa Bento Prado, para Bergson toda hipótese *a priori*, para se transformar em conhecimento verdadeiro, deve ser realmente testada “na experiência” e, nesse sentido, um dos principais objetivos de *Matière et mémoire* torna-se justamente verificar o potencial de liberdade da consciência humana em sua relação com “a totalidade do Ser”. Mas qual é mesmo o resultado dessa verificação? De acordo com o que podemos acompanhar no decorrer de *Matière*, depois de esclarecer como se dá a relação concreta da consciência (memória) com a realidade material que a circunda, Bergson assegura que, de fato, a efetivação da liberdade é possível, especialmente quando ela é intuída e pensada, como deve ser, enquanto liberdade *no mundo*. Com efeito, em *Matière et mémoire*, ele nos mostra que, embora esteja permanentemente em relação com a matéria, o espírito permanece distinto e independente dela, sendo até mesmo capaz de ultrapassar os limites que ela lhe apresenta, o que demonstra desde sempre o potencial que tem de perpetuar sua liberdade. Assim, Bergson consolida essa sua concepção apontando, mesmo antes de *L'Évolution créatrice*, que a reflexão da possibilidade de superação da “necessidade” material pelo espírito deve ser construída dentro de um campo que circunscreve tal reflexão não ao horizonte da humanidade isolada, mas ao horizonte da natureza como um todo – isso certamente pelo fato de o filósofo francês considerar, desde o princípio, como fundamentais os dados das ciências biológicas que apresentam como certa a evolução do seres vivos. Dentro desse campo reflexivo, então, Bergson já nos mostra que a liberdade real deve ser pensada primeiramente enquanto relacionada ao “grau de indeterminação” de uma dada ação do ser vivo, ou, o que vem a ser o mesmo, ao seu potencial de escolha, potencial esse capaz de o levar a conquistar melhor o meio em que vive na proporção em que ele dispõe de tempo (ou, em outras palavras, de uma certa “consciência” que dura) para “adiar” a resposta ao estímulo que recebe em interação com esse meio. Por

consequente, conforme podemos constatar ao longo de *Matière et mémoire*, de acordo com Bergson a liberdade concreta está necessariamente vinculada à capacidade que tem o ser vivo de, livremente, tencionar e contrair a duração de sua “consciência” para utilizar, da melhor forma possível, a duração distendida da matéria. Nesse sentido, alcançam patamares superiores na escala evolutiva e, ao mesmo tempo, conseguem efetivar mais seu potencial de liberdade aqueles seres que têm maior capacidade de concentração do espírito ou da consciência, refletindo também uma maior “intensidade de vida”. Além disso, uma vez que, para Bergson, a matéria é, na verdade, o mesmo que a consciência (ou a memória) em seu grau mais incipiente, ela é também a manifestação da liberdade em seu mais diminuto nível, a ponto de ser vista praticamente como a pura necessidade.

Vemos assim que, a partir de *Matéria e memória*, Bergson passa a defender, então, que a liberdade não é um atributo apenas do homem, mas de todos os seres que compõem a natureza em geral: segundo ele, desde a matéria bruta até a consciência humana vê-se uma elevação contínua do potencial e da concretização da liberdade. Diante disso, uma questão ainda permanece, qual seja: se, de acordo com o que constatamos, a totalização da liberdade (a partir da duração interna), “sempre ameaçada pelo renascimento do universo dos objetos e da exterioridade, não é *a priori* impossível” (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 115), como ela poderia realmente efetivar-se? Ou seja, como a liberdade poderia realmente se exercer em seu mais alto grau? Essa questão, deixada desde o *Essai*, começa a ser respondida em *Matière*, mas na verdade só encontra sua resposta definitiva, nas duas obras posteriores, *L'Évolution créatrice* e *Les Deux sources de la morale et de la religion*. O que já nos informa *Matière et mémoire* é que, se desde as formas mais inferiores de vida (mesmo em uma ameba) podemos encontrar algo de liberdade, essa liberdade acaba de uma certa forma sempre sendo subjugada pela “necessidade” material em *quase* toda série evolutiva. Somente a consciência do ser humano parece conseguir avançar a liberdade para além das “malhas” da matéria. Todavia, há também aí uma importante ressalva a ser feita. Conforme salienta Bergson em diferentes passagens de *Matéria e memória*, se a plenitude da liberdade pode acontecer, de fato, para o homem, não é por meio de sua inteligência isolada que isso se realiza. A inteligência humana, na verdade, acaba estando sempre aprisionada “aos interesses da prática e às exigências da vida social”, à atividade de empregar de modo eficaz a matéria, perpetuando, a tendência constante “a separar todo

progresso em *fases* e a solidificar em seguida essas fases em *coisas*” (BERGSON, 1991, p. 270). Ela, portanto, consegue até “dominar” a matéria em proveito próprio, mas nesse ato de dominá-la acaba consolidando uma forma de pensamento que a impede de “simpatizar” com o devir real, para inclusive poder refleti-lo verdadeiramente. Por tudo isso, de acordo com o que já podemos constatar a partir de *Matière et mémoire*, será só por meio do outro modo de vivência do espírito humano, isto é, somente pela intuição, que se dará a “superação” da materialidade – e da própria inteligência. Com efeito, segundo o que Bergson observa já nesta obra, somente a intuição pode propiciar à consciência do homem a possibilidade de realmente penetrar no movimento de duração próprio da vida para, conhecendo efetivamente esse movimento, fazer avançar seu potencial de liberdade e criação (BERGSON, 1991, p. 320 ss.).

III

É, então, essa possibilidade de potencializar a liberdade por meio da ampliação do conhecimento consciente da verdadeira duração do real que Bergson continua pesquisando em *L'Évolution créatrice*. Se, em sua segunda obra, ele já nos mostra que a consciência (memória e duração) não é uma prerrogativa apenas do homem, mas de todo o universo – inclusive das coisas materiais, na medida em que podemos ver a matéria como uma “consciência latente” –, ele aí ainda não responde como de fato se apresenta e se desenvolve concretamente na natureza essa consciência “coextensiva à vida”⁷. Além disso, em *Matière et mémoire*, também não é explicado como particularmente a consciência humana surge e evolui dentro dessa consciência em geral, ou, em outras palavras, como podemos distinguir instinto, inteligência e intuição dentro do horizonte real da evolução da vida. Com efeito, de acordo com o que Bergson destaca na introdução de *L'Évolution créatrice*, só é possível a compreensão verdadeira do que é a consciência humana na medida em que essa compreensão traz enlaçada consigo o conhecimento do processo de evolução da natureza em geral, que a tudo engendra, inclusive essa própria consciência. É nesse

⁷ Essa é uma expressão que Bergson emprega na conferência *A consciência e a vida* (BERGSON, 1984, p. 75). Nesse texto, aliás, Bergson aborda, entre outras coisas, como se dá o desenvolvimento da consciência ao longo da evolução da vida na Natureza, complementando o que é trabalhado em *L'Évolution créatrice*.

sentido que Bergson defende que só é verdadeiro o conhecimento genético, no qual a teoria do conhecimento está necessariamente associada à teoria da vida (BERGSON, 1991, p. 492 e 493). Portanto, se *Matière et mémoire* abre a possibilidade do conhecimento da realidade em geral – da “Natureza naturante” que é puro movimento de duração análogo ao da consciência humana (“Natureza naturada”) –, tal possibilidade apenas inaugurada só será desenvolvida realmente a partir de *L’Évolution créatrice*. De fato, é somente nesta obra que Bergson, promove a passagem definitiva da “metafísica da consciência” à “metafísica da vida” (depois de ter apresentado, em *Matière*, “a metafísica da matéria” como sua parte constituinte), procurando esclarecer melhor o sentido da diversidade das durações no universo da Duração em geral⁸. Acompanhemos, então, o aprofundamento dessa reflexão bergsoniana.

Conforme Bergson procurará defender especialmente a partir do segundo capítulo de *L’Évolution créatrice*, a materialidade constitui-se como um certo “obstáculo” que o “élan” da vida procura superar para conseguir manifestar cada vez mais o potencial de consciência, liberdade e criação que traz em si, potencial esse que se concretiza por meio dos seres vivos que são por ele engendrados. Como o “élan vital” é finito, tal concretização só acontece gradativamente, ao longo de toda evolução da vida na natureza. Nas primeiras formas vivas, que mal se distinguem da matéria inerte, só com muito esforço percebemos a existência de algo além da materialidade: justamente a existência de uma energia espiritual que as faz mover e interagir com seu meio ambiente. Reafirmando, em *L’Évolution créatrice*, algo que já assinalara de passagem em *Matière et mémoire*, Bergson defende que o potencial de consciência e liberdade dessa energia espiritual do élan vital só aparece de forma mais clara onde ela consegue se realizar mais amplamente como “ato de querer”, limitando a resistência da matéria para se efetivar realmente como “escolha criativa” na natureza. Onde a matéria ainda representa um grande “obstáculo” que praticamente impede sua manifestação, o élan como que “adormece”, entorpece (BERGSON, 1991, p. 716 e ss.). Portanto, segundo Bergson, o impulso vital é um impulso

⁸ Sobre a questão da importância de *Matière et mémoire* como etapa intermediária entre a psicologia do *Essai* e a cosmologia de *L’Évolution créatrice*, ver PRADO JÚNIOR, 1989, p. 166 ss. (cf. também, p. 160-162). Nesse trecho de *Presença e campo transcendental*, Bento Prado acentua a diferença entre sua interpretação e a de Henri Gouhier, que, segundo o primeiro, aponta o estágio correspondente a *Matière et mémoire* como “um elo dispensável”. (Acerca do ponto de vista de Henri Gouhier sobre a referida questão, ver GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des évangiles*, p. 13 ss., particularmente p. 20-22.)

de “consciência” que, na verdade, apresenta-se, antes de mais nada, como impulso de querer, como vontade criadora que leva adiante a evolução das diversas formas de vida originárias de um mesmo “Princípio”. É nesse sentido que Madelaine Barthélemy-Madaule ressalta que, de acordo com o filósofo francês, “para que a consciência coincida com seu Princípio, é preciso se ligar ao que se faz. Não pode atingir seu objeto senão fazendo-se querer; ser e conhecer têm a vontade como motor fundamental” (BARTHÉLEMY-MADAULE, 1967, p. 100).

Assim, em *L'Évolution créatrice*, Bergson elabora cuidadosamente uma ontologia que apresenta a liberdade como imanente à própria vida, pura *potência de vontade*⁹ manifestando-se desde o “élan vital”. Liberdade que vai se realizando no tempo concreto, na duração real, ao longo da evolução dos diversos seres na natureza, atingindo sua maior amplitude no ser humano – especialmente através do aprofundamento do conhecimento intuitivo, tal como Bergson o concebe. Tal compreensão complementa aquela desenvolvida no *Essai*, que mostra a liberdade como inerente à consciência humana compreendida como duração, e aquela esboçada em *Matière*, assegurando que o desenvolvimento da liberdade se dá desde “a matéria bruta” até “o espírito mais capaz de reflexão”. Ao acompanhar, por conseguinte, o modo como Bergson representa a evolução da vida, acompanharemos também a forma segundo a qual, para ele, natureza e liberdade se unem através das criações da vida. Continuemos, pois, a traçar as linhas gerais dessa sua compreensão do movimento evolutivo na natureza, para podermos também entendermos ainda melhor sua concepção de liberdade.

Para Bergson, o impulso originário da vida se desdobra em duas direções evolutivas divergentes, mas complementares por partirem da mesma base vital. De acordo com o que defende, tudo acontece como se a vida, para evoluir com mais força, tivesse de concentrar seus esforços e escolher direções básicas: o caminho evolutivo do mundo vegetal e o caminho evolutivo do mundo animal. E é pelo segundo caminho que a vida vem podendo manifestar-se mais amplamente seu potencial de criação (BERGSON, 1991, p. 594). Com efeito, é no reino animal que a consciência vai desenvolvendo mais sua potência criadora,

⁹ Fazemos aqui uma analogia à “vontade de potência” nietzschiana. Vemos que as aproximações da filosofia bergsoniana com as de Espinosa e Nietzsche são inevitáveis, mesmo guardando as originalidades próprias a cada um destes empreendimentos filosóficos.

chegando, por fim, à sua forma humana, dotada de uma capacidade inventiva maravilhosa, mesmo que contraditória. Os animais em geral acabam se encerrando nos hábitos de suas respectivas espécies, não conseguindo escapar de um certo automatismo, embora demonstrem o potencial de modificar certos hábitos adquiridos por meio de iniciativas individuais. De qualquer modo, o exercício da liberdade criativa se dá de forma incontestável nos animais, como cada vez mais apontam as ciências da vida, mesmo que suas consciências sejam continuamente subjugadas pelos hábitos dos seus respectivos instintos¹⁰. No homem, por outro lado, conforme Bergson destaca, a consciência ultrapassa continuamente o hábito arraigado para instaurar outros novos, e os limites impostos pela matéria são quase sempre superados por uma iniciativa criativa. É isso o que

¹⁰ Notadamente, dentre as Ciências Biológicas, que ampliaram seus campos de estudo e trouxeram novas descobertas acerca da vida em geral, é em especial a Etologia ou Ciência do Comportamento Animal que mais contribuiu para que pudéssemos enriquecer e aprofundar nosso conhecimento acerca dos comportamentos dos animais. Um dos precursores deste campo de estudo, Jakob von Uexküll (1882), zoólogo e filósofo estoniano, entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX, após vários anos de estudo acerca da vida animal, desenvolvendo pesquisas cuidadosas em diferentes habitats, cria um conceito de certo modo revolucionário para a época, denominado “*umwelt*”, o qual passou a ser traduzido normalmente como “*mundo-próprio*” (p. 24). O que Uexküll acima de tudo procurou assinalar através da teoria que elaborou a partir de então, teoria esta sintetizada de certo modo através deste conceito, é que os animais em geral não podem ser considerados como meros reprodutores de respostas automáticas e padronizadas, em outras palavras, de uma atenção e um comportamento pré-determinados ao mundo, circunscritos aos padrões extremamente limitados e generalistas que os cientistas e os filósofos ainda atribuíam a eles, antropomorfizando e limitando os múltiplos horizontes de realidade dos diferentes bichos. Conforme acentua Uexküll (1982), e diferentes etólogos que o seguirão (entre os quais podemos citar Konrad Lorenz, Niko Tinbergen e Irenäus Eibl-Eibesfeldt), verdadeiramente os animais percebem a natureza e com ela se relacionam de maneiras diferentes, respondendo a ela de modo criativo. Em outras palavras, os animais efetivamente *criam mundos*, poderíamos dizer, por meio da forma singular com que cada um se atenta ao meio ambiente (“*umgebung*”) que compartilha com os outros, desenvolvendo comportamentos criativos ao longo de sua existência a partir da base no padrão da espécie, construído ao longo da evolução. Em *Dos animais e dos homens* (UEXKÜLL, 1982), obra mais famosa do etólogo estoniano, é notável o seu posicionamento crítico contra o mecanicismo clássico de Descartes e sua teoria dos “animais-autômatos”, isto é, a teoria apresentada pelo filósofo francês na quinta parte do *Discurso do Método* (DESCARTES, 1954, 1973) segundo a qual os animais, por não possuírem propriamente “alma”, reproduziriam comportamentos resultantes do movimento fisiológico-mecânico dos seus corpos. Para não deixar de registrar os desdobramentos fecundos e importantes desses estudos, as pesquisas e as conclusões de Uexküll foram muito importantes para que tanto a Biologia, quanto a Psicologia, a Antropologia, e sobretudo a Filosofia pudessem repensar a vida e a natureza em geral bem com a vida própria de cada ser, em particular a do ser humano em relação e em distinção às dos demais animais. Foram sobretudo influenciadas pelos trabalhos do pensador estoniano algumas áreas da Filosofia como a própria Fenomenologia, a Hermenêutica e, claro, a Filosofia da Biologia. Diferentes filósofos recorreram às suas teorias como meio para refletirem sobre suas próprias questões e a partir daí elaborarem conceitos diversos. Podemos citar, entre outros, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Gilles Deleuze, Félix Guattari e, mais atualmente, Giorgio Agamben. Em *O aberto* (AGAMBEN, 2002), obra publicada por este filósofo italiano em 2002, vemos como os estudos uexküllianos ainda continuam a inspirar reflexões fundamentais, sobretudo através do enfoque que a eles lhe atribui Heidegger para a constituição de sua própria ontologia, retomada aí por Agamben. Por fim, vemos que também a obra de Bergson dialoga também com essas questões, tendo também muito a contribuir neste debate ainda hoje. Testemunham isto, por exemplo, trabalhos como os de Maria Luiza Landim, *Ética e natureza no pensamento de Bergson* (2001), e mais recentemente o de Bruno Batista Rates, *Natureza e Cultura na filosofia de Bergson* (2019).

veio possibilitando ao homem desenvolver toda forma de conhecimento e sobreviver nas condições naturais mais inóspitas. Pelo desenvolvimento de sua consciência, o homem conseguiu criar vários tipos de técnica, de linguagem e de vida social que se tornaram seu patrimônio cultural – memória consubstancializada da duração da humanidade – e que lhe serviram de base para conseguir engendrar sempre novos meios de transformar a matéria e exercer sua liberdade criadora. Conforme Bergson defende, as aquisições culturais que o homem vem conseguindo “deixam-nos adivinhar que, se no extremo do largo trampolim sobre o qual a vida tomara seu impulso todos os outros desceram, achando a corda estendida demasiado alto, só o homem saltou o obstáculo. É nesse sentido muito especial que o homem é o ‘termo’ e o ‘fim’ da evolução” (BERGSON, 1991, p. 720; ver também, p. 1192).

Segundo Bergson, é pela intuição e não diretamente pela inteligência que podemos “simpatizar” com o movimento vital e assim perceber que o princípio de tudo, da intelectualidade e da materialidade, é a consciência criativa que impulsiona todas as coisas: “qual é pois o princípio ao qual basta distender-se para se estender, a interrupção da causa equivalendo aqui a uma inversão do efeito (ou seja, à criação da matéria)? À falta de melhor palavra, chamamos-lhe consciência” (BERGSON, 1991, p. 696). De acordo com o que Bergson destaca, o homem tem a capacidade de conhecer esse princípio que permeia toda a natureza, porque sua própria consciência lhe é semelhante e, ao mesmo tempo, parte integrante. Para realizar tal conhecimento, é necessário que essa consciência particular do homem, realmente, se desligue do “já feito” – ou seja, que deixe de se exercer como inteligência simplesmente, que só conhece a partir do já conhecido – para se unir ao “se fazendo”, inserindo-se, pela intuição, na duração viva, na pura vontade criadora que percorre a natureza. Em outras palavras, Bergson assim se expressa: “seria necessário que, voltando-se e torcendo-se sobre si própria, a faculdade de *ver* se identificasse com o ato de *querer*” (BERGSON, 1991, p. 696). No entanto, ressalta, tal atitude não pode ser efetivada facilmente. A intuição, na verdade, não consegue se manter integrada ao movimento de duração contínua por muito tempo, uma vez que as necessidades da vida prática fazem com que a inteligência constantemente tome seu lugar. Além disso, quando associada a uma ação realmente livre, a intuição nos dá a consciência apenas parcial do devir de nosso querer:

o puro querer, a corrente que atravessa esta matéria, comunicando-lhe a vida, é coisa que mal sentimos, que, quando muito, tocamos à passagem. Tentemos instalar-nos nela, ainda que apenas por um momento: mesmo então, será um querer individual, fragmentário, que apreenderemos. Para atingir o princípio de toda a vida, bem como o de toda a materialidade, seria necessário ir ainda mais longe (BERGSON, 1991, p. 697)

Mas como poderíamos efetivar realmente isso, ou seja, como poderíamos ir ainda mais além em nosso conhecimento da vida? Segundo Bergson, para realizar tal empreendimento devemos ultrapassar nossa intuição individual, promovendo uma união dos esforços intuitivos de várias pessoas. Um testemunho de que tal união é possível encontra-se na própria história da filosofia. Afinal, não são as diversas filosofias – as filosofias vivas e originais dos filósofos, que nascem na intuição da realidade movente e durável e estão na base dos sistemas filosóficos, que aparecem depois pela conversão *inteligente* do pensamento vivo em pensamento discursivo – o registro concreto da união de esforços intuitivos? (BERGSON, 1991, p. 697 e 698)¹¹. Outro importante exemplo aparece no fato de que muitas vezes (mesmo que tenhamos em princípio, para Bergson, experiências relativas somente ao nosso sistema solar) somos levados a crer que outros mundos surgiram do mesmo élan do qual surgiu o nosso. Expressamos o resultado dessa intuição ao falar de um centro de onde os mundos jorrariam, concebendo esse centro não como uma coisa, mas como uma “continuidade jorrante” – “continuité de jaillissement” (BERGSON, 1991, p. 705 e 706; ver também, p. 1192). Conforme Bergson ressalta, quando isso acontece, aproximamo-nos da essência do élan primitivo criador de todas as coisas (ou melhor, de todas as “tendências”), que, em última instância, de acordo com ele, é Deus. Intuído dessa forma, Deus “nada tem de já feito; é vida incessante, ação e liberdade”. Por outro lado, “a criação assim concebida não é um mistério, nós a experimentamos em nós mesmos logo que agimos livremente” (BERGSON, 1991, p. 706). Além disso, segundo Bergson, por meio desta intuição – certamente uma “intuição mística”, que ultrapassa a representação inteligente – conseguimos “ver” realmente que toda a evolução da vida está integrada por um mesmo princípio (o “élan vital”), que une todos os seres vivos e os faz “companheiros de estrada” (BERGSON, 1991, p. 720-721). Enfim, podemos perceber que só por meio da intuição, assinala Bergson, a Filosofia pode

¹¹ Cf. também *L’Intuition philosophique* (BERGSON, 1991, p. 1345 e ss).

não só ampliar o campo de especulação do homem como também lhe dar “mais força para agir e para viver” (BERGSON, 1991, p. 724).

IV

Toda esta *metafísica da natureza e da liberdade* – que, para Deleuze, constitui em Bergson um “empirismo superior” (DELEUZE, 1992, p. 21), buscando se posicionar criticamente diante da tradição metafísica clássica e moderna e ao mesmo tempo propor uma nova metafísica¹² – está, então, basicamente fundamentada em *L'Évolution créatrice*. No entanto, não é ainda nesta obra que ela se esgota. De fato, somente na obra seguinte, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, que Bergson explora plenamente o tema do conhecimento intuitivo da essência divina e de sua duração, capaz, conforme ele defende, de elevar ainda mais a liberdade e a moralidade humanas. Empreendendo todo um estudo do desenvolvimento das sociedades ao longo da história humana, em associação às transformações de suas morais e religiões, Bergson chega à conclusão que foi preciso esperar cerca de dezoito séculos para que efetivamente os Direitos Universais do Homem fossem regulamentados por meio de leis. Isso aconteceu, segundo concebe, a partir do processo de independência dos Estados Unidos da América, logo em seguida reafirmado na Revolução Francesa. Contudo, afirma Bergson, é inegável que, antes da consolidação dos direitos humanos, a união de diferentes esforços intuitivos já havia impulsionado uma grande “revolução moral”, concretizada através dos exemplos vivos de grandes personalidades que encarnaram e lançaram a perspectiva do amor e da justiça universais. Com efeito, para Bergson, foi essa “revolução” que propiciou o aparecimento gradativo de leis mais humanitárias. Em outras palavras, mesmo tendo consciência de que a concretização, no mundo todo, de uma só “sociedade aberta” seria de fato impossível, grandes homens e mulheres propagaram um novo estado de alma que atraiu e converteu um grande contingente das pessoas, a ponto de, com o tempo, a sociedade moderna exigir uma reformulação do direito e da política. Bergson escreve que

¹² Ver particularmente capítulo IV de *L'Évolution créatrice* (BERGSON, 1991, p. 725 e ss), o ensaio *Introduction à la métaphysique* (BERGSON, 1991, p. 1392 e ss) e a introdução de *La Pensée et le mouvant* (BERGSON, 1991, p. 1277 e ss)

o método consistia em supor possível o que é de fato impossível em uma sociedade dada, em imaginar o que resultaria dela para a alma social, e a induzir então alguma coisa desse estado de alma pela propaganda e pelo exemplo: o efeito, logo que obtido, completaria retroativamente sua causa; sentimentos novos, em via de desaparecer, suscitariam a legislação nova que pareceria necessária a seu aparecimento e que serviria então para os consolidar. A ideia moderna de justiça progrediu desse modo por uma série de criações individuais que tiveram êxito, por esforços múltiplos animados de um mesmo impulso (BERGSON, 1991, p. 1041).

Partindo desta perspectiva, Bergson sustenta que há realmente uma associação intrínseca entre a evolução da vida natural e a evolução da vida social, bem como da moralidade que se relaciona a esta última. Ele observa que a natureza poderia ter-se limitado a constituir apenas “sociedades fechadas”, cujos membros estariam ligados entre si por “obrigações estritas” (BERGSON, 1991, p. 1053). Se assim fosse, obviamente as sociedades humanas, por intermédio da inteligência, continuariam conseguindo compor mais variações ao tema da organização social do que as sociedades animais, regidas pelo instinto. No entanto, não haveria a possibilidade de os homens nem mesmo vislumbrarem o ideal de uma sociedade melhor, mais aberta e capaz de modificar a humanidade. E é justamente essa possibilidade que a natureza ainda dá ao homem. Por estar sempre se superando, ela não se limita a engendrar apenas sociedades fechadas: ela as engendra, mas, ao mesmo tempo, faz nascer, dentro delas, homens extraordinários que lançam, em ideal, os meios de as superarmos. De fato, a natureza não chega a constituir uma sociedade realmente aberta. “Por isto, esta não existe ainda, e talvez jamais exista: ao dar ao homem a conformação moral que lhe era necessária para viver em grupo, a natureza talvez tenha feito para a espécie tudo o que podia” (BERGSON, 1991, p. 1055-1056). Todavia, assim como, ao longo de sua evolução, a natureza gerou alguns homens que, tendo uma inteligência privilegiada, conseguiram obter grandes conquistas no âmbito da sociedade fechada, ela também gerou alguns homens de grande capacidade intuitiva, almas sublimes, que não se restringiram aos limites do grupo e, com um “impulso de amor”, irmanaram-se fortemente à humanidade como um todo. Foram esses grandes homens que, mais que os de inteligência brilhante, conseguiram levar mais adiante o potencial libertário e criador do “élan vital” e influenciar, com sua vitalidade e seu entusiasmo, um número enorme de pessoas. Conforme escreve Bergson:

o aparecimento de cada uma delas (dessas grandes almas) era como a criação de uma espécie nova composta de um indivíduo único, conseguindo, o impulso vital, de longe em longe, em determinado homem, um resultado que não poderia ser obtido imediatamente para o conjunto da humanidade. Cada uma delas assinalava assim certo ponto atingido pela evolução da vida; e cada uma delas manifestava sob uma forma original um amor que parece ser a própria essência do esforço criador (BERGSON, 1991, p. 1056).

De acordo com o que Bergson defende, essa “evolução” da sociedade e da moralidade humanas na natureza, a partir das ações dos “grandes místicos”, está também associada ao desenvolvimento das religiões, isto é, à passagem da “religião fechada ou estática” à “religião aberta ou dinâmica”, marcada precisamente pela aparição dessas personalidades privilegiadas e pelo advento da moralidade que propõem. Com efeito, para Bergson, a religião dinâmica congrega, por meio dos grandes sábios, heróis, santos e gênios da humanidade, outra disposição da alma humana, outro ideal ético e outra perspectiva de evolução da vida. Como observa, essas personalidades superiores não se contentam em reproduzir apenas a moral e a religião estáticas. Obtida a garantia do equilíbrio da atividade inteligente, que permite à sociedade humana estabilizar-se, elas avançam, criam o novo a partir da “abertura” que se desenvolve em suas almas e, com isso, levam à frente o impulso vital que parecia estar condenado a estagnar-se dentro da sociedade subordinada à religião fechada. Para Bergson, esses grandes homens e mulheres conseguem concretizar isso mediante um esforço que justamente lhes possibilita ultrapassar sua atividade inteligente para desenvolver mais além sua intuição, intuição esta que, por meio deles, atinge a plenitude de seu potencial na medida em que deixa de ser somente uma “visão” superior, um meio de conhecimento mais abrangente, para, fazendo jus à sua “simpatia” com a natureza, com o movimento vital, converter-se “de fato” – e não apenas “de direito” – em uma potente base que impulsiona a ação, em um fundamento dinâmico de transformação da realidade. Mesmo já tendo mencionado de passagem, em *L'Évolution créatrice*, que uma filosofia intuitiva pode não só ampliar o campo de especulação do homem como também lhe dar “mais força para agir e para viver” (BERGSON, 1991, p. 724), com essa concepção elaborada agora em *Deux sources*, Bergson assinala mais claramente a dimensão ética da intuição, dimensão essa que aparece, acima de tudo, através da efetivação mais plena da liberdade humana na realização de ações morais

superiores. Destacando os limites da atividade inteligente e o avanço do “élan vital” e da humanidade por intermédio da intuição potencializada em ação, temos essas significativas palavras de Bergson:

Por que, então, o homem não recobriria a confiança que lhe falta, ou que a reflexão conseguiu abalar, retornando na direção donde o impulso veio, para retomar impulso? Não seria com a inteligência, ou pelo menos com a inteligência apenas que ele o poderia fazer: a inteligência iria de preferência em sentido contrário; ela tem uma finalidade especial e, quando se eleva em suas especulações, faz-nos no máximo conceber possibilidades, mas não atinge uma realidade. Sabemos, porém, que à volta da inteligência permaneceu uma franja de intuição, vaga e evanescente. Acaso não se poderia fixá-la, intensificá-la, e sobretudo completá-la como ação, pois que ela só se tornou pura visão por um enfraquecimento de seu princípio e, se podemos nos exprimir assim, por uma abstração praticada sobre si mesma? (BERGSON, 1991, p. 1155)

Por tudo isto, o “grande místico” é considerado por Bergson um “além-homem”, em uma conotação semelhante à empregada por Nietzsche. Bergson escreve que o “grande místico” é precisamente “mais que o homem. De resto, dir-se-ia o mesmo das demais formas de gênio: todas são igualmente raras. Não é por acaso, é em virtude de sua própria essência que o verdadeiro místico é excepcional” (BERGSON, 1991, p. 1156). A partir disso, o que ainda se torna interessante notar é que, quando o grande místico fala aos demais homens, estes chegam por vezes a sentir em seu “eu profundo” algo “simpático” a suas palavras; no entanto, embora possam encontrar este reconhecimento, infelizmente não podem normalmente materializá-lo. “Ele (o verdadeiro místico) nos revela, ou antes nos revelaria uma perspectiva maravilhosa se o quiséssemos: nós não a queremos e, no mais das vezes, não a poderíamos querer; o esforço nos despedaçaria” (BERGSON, 1991, p. 1157). Nem por isso, os místicos deixam de nos atingir e comover; são, inclusive, capazes de impulsionar nossa evolução espiritual a partir de algo que consigamos com nosso esforço, de modo mais particular, modificar e melhorar em nós mesmos.

Em termos coletivos, ultrapassando o horizonte ético e ganhando também o político, de acordo com Bergson defende, a democracia moderna é o regime que mais pode garantir o potencial de liberdade e criação do homem, e, ao mesmo tempo, aquele que também mais se afasta do estado de natureza, do instinto social primitivo. Bergson chega a defender que, das concepções políticas, a democracia é “a única que transcende, em

intenção pelo menos, as condições da ‘sociedade fechada’”, atribuindo ao homem “direitos invioláveis” (BERGSON, 1991, p. 1214). Até por isso a democracia autêntica não é fácil de ser sustentada, uma vez que traz consigo muitos dos princípios mais elevados da “sociedade aberta. Lembremos, então, que se constitui, pelo menos teoricamente, a verdadeira democracia para Bergson:

Ela (a democracia) atribui ao homem direitos invioláveis. Esses direitos, para permanecer invioláveis, exigem da parte de todos uma fidelidade inalterável ao dever. Ela toma por matéria um homem ideal, respeitoso dos outros como de si mesmo (...). O cidadão assim definido é ao mesmo tempo ‘legislador e súdito’, para falar como Kant. O conjunto dos cidadãos, isto é, o povo, é pois soberano. (...) Ela proclama a liberdade, exige a igualdade e reconcilia essas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que elas são irmãs, colocando acima de tudo a fraternidade (BERGSON, 1991, p. 1214 e 1215).

Em última instância, segundo Bergson, a democracia é na verdade o regime político que mais se aproxima da concretização da aspiração maior dos místicos cristãos que é a “humanidade”. Neste sentido ele ressalta que, dentre os princípios da democracia, a fraternidade é o mais importante, chegando a afirmar que a democracia pura “tem por motor o amor” (BERGSON, 1991, p. 1215). Não é fácil, assim, a conservação de um regime plenamente democrático, tal como Bergson o concebe. Com base também neste princípio, a democracia, pensada a partir sua gênese, não se baseia em conceitos puramente racionais, mas principalmente em sentimentos religiosos profundos. De acordo com o que salienta Bergson, encontramos os princípios sentimentais da democracia em Rousseau e seus princípios filosóficos em Kant, e tanto no primeiro quanto no segundo tais princípios são alimentados em muitos aspectos por uma religiosidade viva e amorosa. Por fim, é preciso destacarmos com base nesta perspectiva bergsoniana, que a democracia de certo modo carrega consigo a própria dinâmica da vida e da natureza, afirmando um movimento “aberto” de liberdade compartilhada e consensuada de criação, negando tudo que o coloque em risco:

Como exigir uma definição rigorosa da liberdade e da igualdade, quando o futuro deve continuar aberto a todo o progresso, sobretudo para criação de condições novas sob as quais se tornem possíveis formas de liberdade e de igualdade hoje irrealizáveis, talvez inconcebíveis? Podemos no máximo esboçar quadros, e eles se preencherão cada vez melhor se a fraternidade cuidar disso. *Ama, et fac quod vis (Ama, e faz o que quiseres). A*

fórmula de uma sociedade não democrática, que quisesse que sua divisa correspondesse, literalmente, à da democracia, seria: ‘Autoridade, hierarquia, fixidez’” (BERGSON, 1991, p. 1215).

A partir de todas essas considerações, podemos constatar que, se o ideal ético que Bergson propõe, baseado no misticismo, é o amor à humanidade, seu ideal político é a democracia plena. E, conforme ele defende, a democracia não surge em nossa civilização apenas como meio de sustentação de ideias superiores, mas, acima de tudo, como forma de conter concretamente os abusos da sociedade. “Trata-se de acabar com sofrimentos intoleráveis. Resumindo as representações feitas nas pautas dos Estados Gerais, Émile Faguet escreveu certa vez que a Revolução não fora feita pela liberdade e igualdade, mas tão somente ‘porque se morria de fome’” (BERGSON, 1991, p. 1216).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Oeuvres*. Édition du Centenaire. 5^e édition. Paris: P.U.F., 1991.
- _____. *Mélanges*. Paris : P.U.F., 1972.
- _____. *Spinoza*. In: *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Organizado por Eric Leclercq, Siomara Borba e Walter Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- BARTHÉLEMY- MADANTE, Madeleine. *Bergson*. Paris: Seiul, 1967.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção Trans). (Incluindo dois apêndices: *A concepção de diferença em Bergson e Bergson*).
- DESCARTES, René. Textos selecionados. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Discours de la Méthode* (avec introduction et notes par Etienne Gilson). Paris: Vrin, 1954.
- ESPINOSA, Baruch de. Textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: Libraire Arthème Fayard, 1961.
- JÚNIOR, Bento Prado. *Presença e Campo Transcendental – Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- LANDIM, Maria Luiza P. F. *Ética e Natureza no pensamento de Bergson*. Rio de Janeiro: Uapê, 2001.
- LEOPOLDO e SILVA, Franklin. *Bergson – intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MARQUES, Silene Torres. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Passages. Paris: Cerf,
- RATES, Bruno Batista. *Natureza e Cultura na filosofia de Bergson*. Tese de doutorado. São Carlos: UFSCAR/Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.
- UEXKÜLL, Jacob von. *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1982. (Coleção Vida e Cultura).
- WORMS, Frédéric. *A concepção bergsoniana do tempo*. In: *Dois Pontos*. Volume 1, número 1 (Temporalidade na Filosofia Contemporânea). Curitiba: Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, 2004.