

Wellington Santos

A MORAL ABERTA SEGUNDO HENRI BERGSON
UM ITINERÁRIO PARA A PAZ E A RECONCILIAÇÃO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Wellington Santos

A MORAL ABERTA SEGUNDO HENRI BERGSON

UM ITINERÁRIO PARA A PAZ E A RECONCILIAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

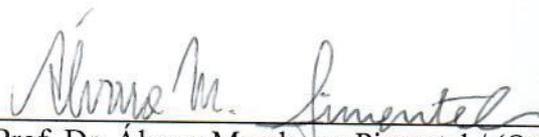
Linha de pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel

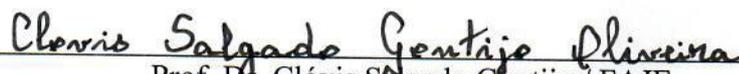
FICHA CATALOGRÁFICA

	Santos, Wellington
S237m	A moral aberta segundo Henri Bergson: um itinerário para a paz e a reconciliação / Wellington Santos. - Belo Horizonte, 2023. 101 p. Orientador: Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Ética. 2. Democracia. 3. Bergson, Henri. I. Pimentel, Álvaro Mendonça. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título
	CDU 177

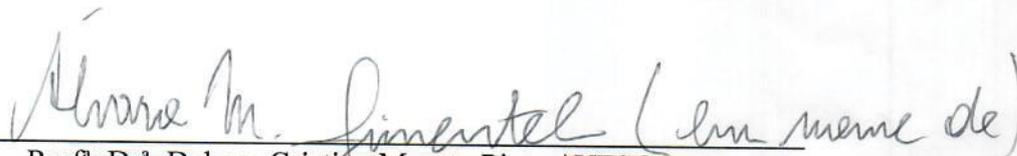
Dissertação de **Wellington Santos** defendida e aprovada, com a nota 10,0
(dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:



Prof. Dr. Alvaro Mendonça Pimentel / (Orientador)



Prof. Dr. Clóvis Salgado Gontijo / FAJE



Profª. Drª. Debora Cristina Morato Pinto / UFSCar

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 17 de agosto de 2023.

AGRADECIMENTOS

Henri Bergson, em sua obra *Matéria e Memória*, nos ensina que é em vão buscar ler o passado em nosso presente, a não ser que o passado se deposite no presente como lembrança. Pois somos seres que evoluímos a todo instante criando sempre algo de novo, com mais ou menos liberdade. Tomarei desta reflexão para registrar meus agradecimentos a todas as pessoas que se colocaram ao meu lado para trilharmos juntos a linda jornada da vida.

Aos meus familiares, alicerces importantes na edificação da vida, registro meu agradecimento pelo apoio e por crerem que esse caminho nos era plenamente possível. O intenso trabalho fez-me ausente da vida cotidiana, mas nunca afastado do coração. Desejo que este passo os inspire a seguir sempre em frente, é possível.

Aos meus amigos, de todas as horas, companheiros e companheiras que alegram a duração da vida. Agradeço a presença afetiva e efetiva em muitos momentos. Vocês foram ouvidos atentos e corações efusivos, amparando-me nos momentos de desolação, próprios da vida acadêmica. Desejo que partilhemos muitos outros momentos intensos, de alegrias e tristezas, de muita saúde e alguma doença, de chegadas e partidas. Serão experiências a nos fazer seguir sempre adiante.

Aos paroquianos, especialmente da Paróquia Jesus Ressuscitado, os amigos nascidos no exercício fecundo da missão. Agradeço a oração e compreensão nesse momento de intenso labor intelectual. Nesta dimensão, agradeço a Arquidiocese de Belo Horizonte, nas pessoas de nosso Arcebispo Dom Walmor Oliveira de Azevedo e de Dom Joaquim Giovani Mol Guimarães, pelo encorajamento e todo o suporte oferecido. Coloco-me solícito ao serviço.

Aos meus companheiros de vida acadêmica: professores, mestrandos, funcionários. Formamos uma família unidos pelo desejo de uma intensa e construtiva interlocução filosófica. Cada relação estabelecida trazia uma importante lição no caminho de amadurecimento intelectual. Agradeço, com muita satisfação, por fazer parte da história da Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte – FAJE, um ambiente acadêmico de muita qualidade e generosa acolhida. Levo esta marca para a vida, uma escola de humanidade, de respeito acadêmico, de humildade intelectual. Agradeço, especialmente, ao meu orientador, Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel, por ter feito esse árduo caminho ser ornamentado de leveza, liberdade, amizade. Foi iluminador pesquisar Henri Bergson com sua orientação qualificada e humanizante.

Enfim, agradeço ternamente a todos os que escreveram suas histórias junto das minhas. E vamos nos encontrar, como diz Bergson em *A Evolução Criadora*, “em todo o lugar onde alguma coisa vive, existe, aberto em alguma parte, um registro onde o tempo se inscreve”.

“Procuramos unicamente saber qual o sentido exato que a nossa existência dá à palavra ‘existir’, e achamos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar; mudar em amadurecer; amadurecer em se criar indefinidamente”.

(Henri Bergson)

RESUMO: Esta Dissertação pretende traçar uma reflexão sobre os conceitos de Moral Aberta e Moral Fechada, unindo-os ao conceito de Duração, no sentido da filosofia bergsoniana. A moral aberta, que se situa no fluxo da duração, corresponde ao processo criativo de novas concepções de vida e de valores. É uma moral de aspiração, em que a obrigação se encontra libertada da pressão social, pois é vivida como convicção de intensidade pessoal. Uma moral da liberdade, portanto, e que se torna mais arrebatadora quanto mais a multiplicidade e generalidade das máximas se fundem na unidade e na individualidade da pessoa. Este processo da moral aberta é claramente percebido quando refletimos sobre o conceito de justiça, esta que é a mais instrutiva noção de moral, cujo progresso se deu pela marcha adiante da liberdade e da igualdade. Ao tomarmos esse caminho, alcançamos o ponto em que Bergson trata do conceito de dignidade absoluta do ser humano, resguardando a igualdade de direitos, a liberdade e a inviolabilidade da pessoa. Ora, essas características da pessoa abrem a possibilidade de se pensar uma inovação na vida ética e moral dentro da sociedade. Bergson dirá que a Democracia oferecerá o ambiente oportuno para fazer emergir a Moral Aberta, a partir da sociedade institucionalizada, restrita ao círculo vicioso do progresso infinito, vício do supérfluo, busca pelo luxo, o que é próprio da Moral Fechada. Em suma, a moral comporta uma dupla origem, a da pressão social – moral fechada – e a do impulso do amor – moral aberta. Nesse impulso, que é heroico e místico, o amor encarnado nas instituições humanas desponta-se como um caminho de reconciliação da sociedade dilacerada pelas injustiças, solicitada a um retorno à vida simples, para instalar a humanidade em uma sociedade em que a ciência, instada pela mística, gere conhecimento e, conseqüentemente, promova a sociedade aberta, com sua moral, a aberta.

PALAVRAS-CHAVE: Moral Aberta. Moral Fechada. Paz. Democracia. Henri Bergson

ABSTRACT: This dissertation aims to reflect on the concepts of Open Moral and Closed Moral, linking them to the concept of Duration, in the sense of Bergsonian philosophy. The open moral, which is situated in the flow of duration, corresponds to the creative process of new conceptions of life and values. It is a moral of aspiration, in which obligation is liberated from social pressure, because it is lived as a conviction of personal intensity. A morality of freedom, therefore, and one that becomes more ravishing the more the multiplicity and generality of the maxims merge into the unity and individuality of the person. This process of open morality is clearly perceived when we reflect on the concept of justice, this most instructive notion of morality, whose progress has been made by the march forward of freedom and equality. By taking this path, we reach the point where Bergson deals with the concept of the absolute dignity of the human being, safeguarding the equality of rights, freedom, and the inviolability of the person. Now, these characteristics of the person open the possibility to think about an innovation in the ethical and moral life within society. Bergson will say that Democracy will offer the opportune environment to make Open Moral emerge, from institutionalized society, restricted to the vicious circle of infinite progress, vice of superfluosity, search for luxury, which is proper of Closed Moral. In short, morality has a double origin, that of social pressure - closed morality - and that of the impulse of love - open morality. In this impulse, which is heroic and mystical, love incarnated in human institutions emerges as a way to reconcile a society torn apart by injustices, requested to return to simple life, to install humanity in a society in which science, urged by mysticism, generates knowledge and, consequently, promotes the open society, with its moral, the open one.

KEY WORDS: Open Moral. Closed Moral. Peace. Democracy. Henri Bergson

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A DURAÇÃO.....	13
1.1. Princípio imanente da realidade movente	18
1.1.1. O olhar crítico de Bergson sobre Platão	19
1.2. O tempo e a ideia de duração	27
1.3. A intuição – o método da duração.....	31
2. A MORAL FECHADA E A MORAL ABERTA	35
2.1. A Moral Fechada	36
2.1.1. O eu socializado	40
2.1.2. O eu individual e o eu social.....	41
2.1.3. O todo da obrigação	45
2.1.4. Inteligência e instinto: a formação das sociedades	48
2.2. A Moral Aberta.....	52
2.2.1. A emoção como constitutiva da Moral Aberta	54
2.2.2. Da pressão à aspiração: a abertura ao progresso	56
2.3. A Moral de transição.....	59
2.3.1. Abertura à valorização da vida	61
3. O ITINERÁRIO PARA A PAZ E RECONCILIAÇÃO	65
3.1. A Justiça Absoluta e a Justiça Relativa	65
3.1.1. Transição da Justiça Relativa para a Justiça Absoluta	68
3.1.2. Injustiça e desigualdade	70
3.1.3. Igualdade e liberdade	72
3.2. A concepção bergsoniana de Liberdade	74
3.2.1. O Mecanicismo e o Dinamismo	75
3.2.2. O Determinismo.....	76
3.2.3. A Liberdade segundo Bergson	79
3.3. A Democracia como caminho para a paz e a reconciliação.....	81
3.3.1. Contextualização histórica, o surgimento das democracias	82
3.3.2. A democracia e a guerra	86
3.3.3. Um regresso à simplicidade	90
CONCLUSÃO.....	95
REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

O cerne da presente dissertação pretende traçar uma reflexão sobre a Moral Aberta, que se situa no fluxo da duração, e corresponde ao processo criativo de novas concepções de vida e de valores. É uma moral de aspiração, em que a obrigação se encontra libertada da pressão social, pois é vivida como convicção de intensidade pessoal. Henri Bergson traz esta reflexão filosófica no seu livro *As duas fontes da Moral e da Religião* (1932), a última obra a ser escrita, formulando sua filosofia moral, trazendo seu importante conceito, a Moral Aberta, que foi a inspiração para propormos um itinerário em que se pensa a superação dos estados de guerra e, com isso, se encaminhe as sociedades para a paz.

O nosso autor, Henri Bergson, é um clássico na filosofia contemporânea, com influência marcante na reflexão filosófica do século XX e XXI, nas áreas da fenomenologia, existencialismo e filosofia da vida, com aplicação nas diversas ciências humanas: literatura, história, psicologia; e ciências naturais, sobretudo a biologia. Ele nasceu na França e seus pais eram judeus (poloneses), de família abastada. Bergson é um filósofo de dois séculos, nasceu em 1859, vivendo 41 anos no século XIX e viveu os outros 41 anos no século XX, morrendo em 1941 com 82 anos, em pleno decurso da Segunda Guerra Mundial. Por sua ascendência judaica, ele foi perseguido durante a onda de antissemitismo. Daí, considerarmos como importante a sua filosofia para propormos a paz para as sociedades, estas que são movidas pela moral fechada, a das sociedades guerreiras e autoritárias.

Henri Bergson alcançou reconhecimento internacional com a publicação da obra *Introdução à Metafísica*, em 1903, consagração que lhe trouxe fama indesejada. As pessoas se aglomeravam para assistir às suas aulas. Ele lecionou no Collège de France e suas aulas nesta Instituição eram disputadas, fazendo com que seu trabalho conquistasse um sucesso nunca antes igualado. Publicou obras importantes que dialogaram com filósofos e teorias filosóficas. Ainda que produzisse uma filosofia impactantes no seu tempo, só tardiamente sua obra foi reconhecida como um clássico, sendo retomada pelos pesquisadores especialmente no final do século XX. Durante a sua vida, Bergson recebeu diversos reconhecimentos, incluindo o Prêmio Nobel de Literatura em 1927, em virtude de suas contribuições filosóficas, especialmente por sua obra *A Evolução Criadora* (1907). Ele foi Diplomata e considerado o filósofo pensador da Democracia e da Paz.

A crescente publicação de obras inspiradas na filosofia bergsoniana, no Brasil, nos mostra a atualidade das suas inferências filosóficas para o entendimento dos aspectos da vida na sociedade em nossos tempos atuais. Bergson é um autor inaugural, com certa originalidade,

que foi retomado em muitas pesquisas, tendo grandes nomes encabeçando esta lista de autores brasileiros que se dedicam à pesquisa e ao estudo das ideias de Henri Bergson. Alguns deles são: Franklin Leopoldo e Silva, Vladimir Safatle, Luiz Damon Santos Moutinho e Adauto Novaes.

A originalidade da sua filosofia está na distinção estabelecida por Bergson entre duração e espaço. A força desta distinção manifesta, antes de tudo, que ela não é somente teórica, mas tem, desde o seu início, um alcance de aplicação prática, ou melhor, ela tem força e presença de intervenção em nossa vida. Nosso autor postula que o tempo é superior ao espaço. Contudo, ele não está dizendo, nesta proposição, sobre o tempo quantitativo, o que é contado pelo relógio. Ele está falando do tempo qualitativo, em que cada momento é diferente do outro, o que nos permite falar do ato de liberdade, da marcha adiante da sociedade, das duas fontes da moral. A duração é o conceito que expressa o tempo qualitativo da realidade. A retomada deste conceito na atualidade permite à reflexão filosófica encontrar o sentido da realidade, de encontrar o sentido da vida. Pensar em duração, entendendo o tempo qualitativo como incomensurável, surpreendente e livre, imbuído de sucessivas criações, promove na sociedade uma abertura em face dos fechamentos naturais e excludentes.

É neste processo de abertura que se assenta nossa pesquisa, explicitada no corpo desta dissertação. No primeiro capítulo, apresentaremos o importante conceito bergsoniano, a duração. Entenderemos este conceito como um progresso contínuo do passado que rói o futuro e que avança inflando o presente com as experiências vividas. Isso destacará que a duração não é um instante que substitui outro instante. A realidade é movimento, é uma mudança contínua e ininterrupta de atos que duram. Seremos interpelados a pensar sobre a origem deste movimento, que não se encontra numa realidade imutável e imóvel. Antes, manifesta-se como princípio imanente da realidade movente. Aprofundaremos sobre a questão do tempo, para explicitar a ideia de duração. E discorreremos sobre o método da duração, a intuição, esta que é intuição da duração. Esse conceito é flexível, ou seja, adaptável a cada estado ou intensidade da realidade. Em consequência, teremos nesse capítulo uma duração humana (antropológica), dos estados de consciência (psicológica), da vida, da história, das sociedades, da cultura e assim por diante.

A duração nos permitirá falar da Moral Aberta e da Moral fechada. Bergson utiliza o movimento de abertura e de fechamento, que é uma marca singular em sua filosofia, para tratar o conceito de moral. No segundo capítulo, nosso objetivo é destacar que a orientação moral transmitida dentro da sociedade surge como uma Moral Fechada. No entanto, sendo direcionada pela busca do místico, do herói, através do impulso do amor, ocorre um salto e a Moral se abre.

Esta é a Moral Aberta segundo Bergson, oferecendo-nos elementos para propormos um itinerário para a paz e a reconciliação. Para falar do conceito de Moral em Bergson, elucidaremos o que é a Moral Fechada, ligada à obrigação moral, buscando entender o porquê nós obedecemos e evidenciando que este fechamento está implicado na vida social, como uma imposição que favorece a subsistência da sociedade. A vida social entrelaça o eu individual e o eu social, de tal forma que não podemos situar o indivíduo fora da sociedade. A vivência dentro da sociedade faz emergir uma força para garantir a coesão da mesma, que nosso autor chama de “o todo da obrigação”, regido pelo imperativo “tem de ser por que tem de ser”. Ao lado da Moral Fechada, temos a Moral Aberta, regida por uma moral completa, que se torna um modelo e as pessoas são arrastadas por esse apelo. É a moral do místico, dos santos, do herói, inspirados no amor ao próximo, que alarga as entranhas da sociedade e agita a pessoa pelo desejo de dedicar-se aos outros, rompendo do amor restrito aos seus até chegar ao amor da humanidade. Acontece um abalo da alma em que a emoção é constitutiva desta Moral Aberta. Passar da Moral Fechada para a Moral Aberta permite-nos um salto de uma moral de pressão social para uma moral de aspiração, inicia-se uma abertura ao progresso. A moral deixar de ser um interdito e passar a ser uma inspiração. Esse processo de transição da moral coincide com a abertura à valorização da vida. Destaca-se nesse processo a presença dos místicos, inspirando a sociedade a valorizar a humanidade como um todo.

O escopo do terceiro capítulo nos apresentará um itinerário para a reconciliação, encaminhando as sociedades para a paz. Este percurso será evidenciado tomando a marca de originalidade de Bergson sobre o movimento de abertura e fechamento. Isto estará em nossa reflexão sobre a Justiça, tida como Absoluta ou Aberta, e Relativa ou Fechada. O movimento nos tirará de uma justiça que mede, a Relativa, para uma justiça que reconhece o valor inviolável da pessoa, a Absoluta. Para pensarmos a paz e a reconciliação faz-se necessário reconhecer que cada pessoa tem seu valor, é a justiça dos direitos humanos. Abordaremos, ainda, neste capítulo a concepção bergsoniana de liberdade. Bergson reflete sobre os atos de liberdade, como atos de criação que estão presentes na ação do indivíduo inovador da moral, fazendo despontar o caminho para a democracia. Todo o nosso percurso nos fará chegar à Democracia como a concepção política mais afastada da natureza e a que transcende as condições da sociedade fechada, ainda que pelo menos em intenção. A democracia é a expressão mais adequada da dignidade humana e a que nos permite superar o espírito guerreiro da sociedade fechada. O místico nos inspiraria a um retorno à simplicidade, evocando um estilo de vida mais austero, de forma que a guerra sairia do horizonte da humanidade. Uma vida simples substituiria o desejo desenfreado por bens materiais e luxo, possibilitando uma existência mais autêntica e intuitiva.

Essa abordagem nos permitiria encontrar uma verdadeira satisfação e uma conexão profunda com a realidade, experimentando a plenitude do momento presente e a vitalidade do fluxo da vida.

O movimento de toda a pesquisa procura evidenciar o conceito de Moral Aberta segundo Henri Bergson, frente à constatação de que o fechamento da sociedade provoca um retrocesso na marcha adiante da liberdade na história, ou seja, faz a civilização regredir à imobilidade, tornando-se uma sociedade que visa apenas a sua conservação, exclusiva e excludente. Aqui, multiplicam-se as injustiças que ferem a igualdade de direitos para os indivíduos, ofuscando o fator inquestionável da inviolabilidade e dignidade da pessoa. Buscaremos apresentar uma moral da liberdade, a aberta, que favoreça o surgimento de uma nova atmosfera social. Assim, ao pensarmos a pessoa em sua dignidade, abre-se a possibilidade de pensarmos um itinerário para a paz e a reconciliação, como medidas terapêuticas de uma sociedade dilacerada pelas injustiças e a degradação do valor da pessoa humana.

1. A DURAÇÃO

Ao lançar o olhar sobre a nossa vida, marcada por muitas experiências, vivências, constatamos que o tempo passa. Acumulamos momentos, que podem ser descritos em belas ou trágicas histórias. O corpo escancara esta constatação, envelhecemos, a vitalidade se esvai, até o romper do último suspiro. Com estas mudanças, tomamos consciência dos três aspectos da consciência comum do tempo: o passado, o presente e o futuro. Olhamos saudosos para nosso passado. Em boa parte dos indivíduos, mostramo-nos desinteressados pelo nosso presente. E ficamos apreensivos pelo que se despontará no futuro. As pessoas lidam com esse desenrolar do tempo sem muito pensar, mesmo que desejando, vez ou outra, voltar no tempo. Henri Bergson constata essa realidade, do tempo que passa, e faz filosofia.

Bergson não se ateu à simples constatação da passagem do tempo, ele usa da filosofia para entender a integralidade dessa experiência, que ele desdobra em duas teses: a duração e o espírito. Worms assim pontua:

“Constatar” que o tempo “passa” parece de início conduzir Bergson a uma dupla tese de *realidade*: não somente da realidade do tempo em si mesmo, apesar de sua passagem contínua, mas também, justamente porque sua desapareição parece imediatamente anular sua existência, a da *consciência* ou do sujeito que se apercebe de tal passagem¹.

Aqui pontuamos o problema que trataremos nesse capítulo, a duração, entendida como o tempo qualitativo. A duração é uma categoria fundamental do pensamento bergsoniano, não como uma palavra nova, mas dando a ela uma conotação especial.

O primeiro passo para entender essa categoria é nos debruçarmos sobre a mudança. Em sua obra *A Evolução Criadora*, Bergson nos introduz a questão quando verifica que as pessoas passam de um estado ao outro. “Sinto calor ou frio, estou alegre ou triste, estou trabalhando ou sem fazer nada, contemplo aquilo que me rodeia ou penso em outra coisa”². Ele pontua que a nossa existência partilha a todo instante de sensações, sentimentos, volições e representações, que nos atravessam e deixam suas marcas. Disso, dizemos que nós estamos mudando constantemente. A cada momento, somos atingidos por sensações e sentimentos que mudam nosso jeito de ser, nossa maneira de agir. Bergson diz que “a modificação é muito mais radical do que pode parecer à primeira vista”³. Ele aponta que, em um primeiro momento, falamos dos

¹ WORMS, Frédéric. *A concepção bergsoniana do tempo*. Dois Pontos, Curitiba, v. 1, n. 1, 2004, p. 130.

² BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, p. 15.

³ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 15.

nossos estados como se eles fossem um bloco. Mesmo reconhecendo a mudança, essa nos parece ser a de um estado para o outro. O que faria crer que o estado permaneceria o mesmo em todo o tempo que ele durar. No entanto, aplicando um pequeno esforço de atenção veríamos que esses estados (sentimentos, afecções, representações) se modificam constantemente.

Seja o mais estável dos estados internos, a percepção visual dum objeto externo imóvel: não obstante o objeto permanecer o mesmo, e eu contemplá-lo do mesmo lado, sob o mesmo ângulo, sob a mesma luz, nem por isso a visão que dele tenho deixa de ser diferente da que acabo de ter, quanto mais não fosse por ser já um instante envelhecida. A minha memória introduz alguma coisa do passado nesse presente. O meu estado de alma, progredindo na estrada do tempo, cresce continuamente com a duração que acumula e faz, por assim dizer, uma bola de neve consigo mesmo⁴.

Para a pessoa é muito cômodo não dar a devida atenção a essas constantes mudanças. Pois isso implicaria uma nova tomada de posição, de atitude, a todo instante. Só se vê o quão ininterrupto é esse processo quando a mudança se torna grande demais a ponto de exigir do corpo a tomada de uma nova decisão, de uma nova direção. É nesse momento que nos damos conta de que estamos em um outro estado (de consciência). Bergson, com isso, mostra-nos que estamos mudando sem cessar e que o próprio estado já é mudança.

Entender a mudança como um movimento contínuo é a forma que temos para corrigir nossa falsa impressão de que os estados que mudam o fazem como atos descontínuos, como que justapostos uns aos outros. Bergson faz sua crítica a essa compreensão de uma descontinuidade da vida psicológica, que faz nossa atenção se fixar na mudança como uma série de atos descontínuos que não têm ligação entre si. Ele entende que a vida psicológica é cheia de imprevistos, são muitos acontecimentos que parecem ter mais destaque do que os que lhes antecederam. A imagem que ele usa é a dos tambores em uma sinfonia que, quando tocados chamam a atenção para o seu som, fazendo-nos ter mais interesse neles. Mas eles fazem parte de toda uma massa fluida, a sinfonia, que afeta nossa existência psicológica. “Cada um deles não é mais do que o ponto mais bem iluminado de uma zona movente que compreende tudo o que sentimos, pensamos, queremos, em suma, tudo o que somos num momento dado”⁵.

A partir do momento que nossa atenção distingue e separa artificialmente os estados psicológicos, será preciso reuni-los novamente no que Bergson chama de um laço artificial, “imaginando assim um eu amorfo, indiferente, imutável, sobre o qual desfilariam e se enfileirariam os estados psicológicos que ela erigiu em entidades independentes”⁶. Ele compara

⁴ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 16.

⁵ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 17.

⁶ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 17.

esse laço artificial a um colar de pérolas, que se justapõem umas às outras, mas ligadas por um fio que as une entre si. Ele aponta que as pérolas são os estados psicológicos que a consciência logo percebe. O fio fica imperceptível à consciência. Como um sinal que recorda à consciência o fluir de uma continuidade, percebida na justaposição de um estado a outro estado. Aqui chegamos à afirmação categórica de Bergson de que, se a existência fosse constituída por atos separados, estes seriam sintetizados por um eu impassível, não existiria a duração.

Porque um eu que não muda não dura, e um estado psicológico que permanece idêntico a si próprio, enquanto não substituído pelo estado seguinte, igualmente não tem duração. Em vão se alinharão esses estados uns ao lado dos outros sobre o “eu” que os suporta, jamais esse colar de sólidos poderá constituir uma duração que flui⁷.

Entendendo que os acontecimentos não são descontínuos, que o instante não é substituído por um outro instante, que esse movimento contínuo é que nos faz perceber o passado, presente e futuro na existência da pessoa, vamos apresentar uma definição de duração como Bergson a descreveu:

Porque a nossa duração não é um instante que substitui outro instante: se assim fosse não haveria outra coisa senão o presente, não haveria o prolongamento do passado no atual, não haveria evolução, nem duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha avançando. Visto que o passado cresce incessantemente, também se conserva indefinidamente⁸.

Nessa compreensão, a memória é o amontoar-se do passado sobre o passado mesmo. O passado está inclinado sobre o nosso presente, naquilo que pensamos, que sentimos, ainda que tentemos abandoná-lo, de forma a não influenciar o nosso presente, tampouco o nosso futuro. O passado conserva-se automaticamente, acompanhando-nos em cada instante vivido. Como Bergson⁹ aponta, nós somos a condensação da história que nós já vivemos, desde o nascimento ou antes mesmo deste, por conservarmos disposições pré-natais. “O nosso passado manifesta-se-nos, pois, integralmente pelo seu impulso e sob a forma de tendência, embora somente uma reduzida parte dele se torne representação”¹⁰.

Eis aqui um importante postulado, desdobrado da compreensão do que é a duração, a de que “a nossa duração é irreversível”¹¹. Isso quer dizer que mesmo que façamos uma experiência igual à vivida anteriormente, elas não são as mesmas. Pois elas atingem a pessoa em um outro

⁷ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 18.

⁸ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 18.

⁹ BERGSON, 2010a, p. 19.

¹⁰ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 20.

¹¹ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 20.

momento da sua história, com experiências acumuladas, de forma que a nossa personalidade desenvolve, cresce, amadurece, muda sem parar. Não é possível parar a duração, tampouco regredir a estados vividos no passado. É irreversível. É interessante pensar nessa condição, pois vivemos como se nos fosse possível administrar as experiências vividas, criando o forte desejo de “consertar” algumas experiências, principalmente as mais sofridas. Carregamos fardos de ressentimento, querendo que o passado fosse diferente ou que mudasse de repente, milagrosamente. Bergson esclarece que seria impossível reviver uma situação, pois precisaríamos apagar a recordação de toda a experiência e isso não é possível. “Não nos seria possível reviver uma parcela sua, pois seria necessário começar por apagar a recordação de tudo o que se lhe seguiu. A rigor, poderíamos abolir essa recordação da nossa inteligência, mas nunca da nossa vontade”¹².

Em suma, a duração nos permite perceber as mudanças na vida da pessoa, que é marcada pelas experiências que faz. E essa nova experiência não é somente nova, é também imprevisível. Por mais que as situações sejam as mesmas para pessoas diferentes ou em diferentes momentos na vida da mesma pessoa, Bergson pontua que é impossível fazer alguma previsão. Pois os resultados serão atos profundamente diferentes, embora possam ser considerados igualmente razoáveis. Bergson explicita essa novidade dos atos da seguinte forma:

Assim, a nossa personalidade se desenvolve, cresce, amadurece sem cessar. Cada um dos seus momentos é algo novo que se junta ao que havia antes. Vamos mais longe: não é apenas algo novo, mas algo imprevisível. Sem dúvida que o meu estado atual se explica pelo que estava em mim, e pelo que antes agira sobre mim. Ao analisá-lo não iria encontrar outros elementos. Mas uma inteligência, ainda que fosse sobre-humana, não teria podido prever a forma simples, indivisível, que dá a esses elementos, em si abstratos, a sua organização concreta¹³.

Bergson afirma que é impossível prever os atos realizados, considerando que prever um ato consistiria em projetar no futuro uma percepção que se teve no passado. Ora, aquilo de que nunca se teve percepção e que é simples, será necessariamente imprevisível. Visto que o ato se realizando já opera em nós mudanças que instantaneamente influenciam no próprio ato que se realiza. Ainda que se tenha uma percepção no passado, ela não se conserva inalterada, ou melhor, em sua forma simples. Essa percepção vai sendo acrescida de novas experiências à medida do vivido que se desenrola na duração. Com isso, entendemos que a percepção não é simples de modo algum, pois ela vai se tornando complexa a cada instante, sendo acrescentada a ela novas experiências. Bergson fala sobre o ato de criação, de que estamos nos criando

¹² BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 20.

¹³ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 20.

continuamente, a todo instante. Os atos de criação, segundo Bergson, envolvem uma abertura para o fluxo da duração e uma participação ativa na realidade em evolução. Eles nos permitem captar a vitalidade e a singularidade do mundo, rompendo com as noções preconcebidas e as formas de pensamento fixas. Ao abrir-se para os atos de criação, Bergson acreditava que poderíamos ter uma visão mais autêntica e profunda da realidade, transcendendo as limitações do pensamento conceitual e abraçando a liberdade criadora inerente à experiência humana. Os atos de criação em Bergson referem-se à capacidade humana de se envolver intuitivamente com a realidade em sua totalidade e em constante transformação, rompendo com os limites do pensamento conceitual e abrindo-se para a experiência direta e fluida da duração. Um exemplo para nos ajudar a entender essa imprevisibilidade dos atos futuros é o de uma pintura. Quando concluída, é admirada pela forma do desenho, da harmonia ou não de suas cores, pelas partes que formam um todo belo. Mas no processo de criação da pintura, pontua Bergson¹⁴, nem mesmo o melhor dos artistas poderia prever o resultado da obra. Embora ele tenha projetado o que desenharia, quais formas usaria, as cores que escolheria, a obra final ainda se manteria imprevisível. Pois nem o artista poderia prever exatamente o resultado da sua obra, a pintura. A partir dessa concepção, Bergson pontua sobre a vida humana, tendo como parâmetro o exemplo dado acima:

O mesmo se passa com os momentos da nossa vida cujo artista é cada um de nós. Cada um deles é uma espécie de criação. E, da mesma forma como o talento do pintor se forma ou se deforma, e em todo o caso se modifica sob a influência das próprias obras que produz, igualmente cada um dos nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica a nossa pessoa, visto ser a nova forma que acabamos de dar a nós próprios. Justifica-se, portanto, dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas é necessário acrescentar que somos, em certa medida, aquilo que fazemos, e que criamos continuamente a nós próprios¹⁵.

Considerando a singularidade da ação humana, acrescentamos que, ainda que as situações pareçam ser as mesmas para pessoas diferentes ou para a mesma pessoa em momentos diferentes da vida, a bem da verdade é que as situações não são exatamente as mesmas, por se tratar de pessoas diferentes ou de uma mesma pessoa em momentos diferentes de sua existência. A vida é um ato de criação contínuo, inserida no que chamamos de duração. E “existir consiste em mudar; mudar em amadurecer; amadurecer em se criar indefinidamente a si mesmo”¹⁶.

¹⁴ BERGSON, 2010a, p. 21.

¹⁵ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 21.

¹⁶ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 22.

1.1.Princípio imanente da realidade movente

Tomando como pressuposto que, para Bergson, a realidade é movimento, ou seja, uma mudança contínua e ininterrupta de atos que duram modificando-se incessantemente, não podemos falar que a essência desse movimento é um princípio distinto e separado desse próprio movimento. A duração não comporta que busquemos a origem do seu movimento numa realidade imutável e exterior a ele. Em outras palavras, não podemos pensar em um princípio transcendente, imutável e exterior à realidade movente. Para entendermos melhor essa afirmação usaremos a reflexão da comentadora bergsoniana Regina Rossetti, que faz uma análise comparativa do princípio imanente da realidade movente de Bergson com o princípio imóvel e transcendente em Platão. Rossetti defende a tese de que a essência da realidade movente é justamente o movimento, que ela entende como um princípio imanente, mostrando como é problemático pensar o movimento a partir do imóvel.

Indo a fundo nesse problema apresentado, veremos que a raiz dessa compreensão de um princípio separado e imutável é bem antigo na história da filosofia. Começa com os gregos e tem como importante expoente Platão, que traremos para essa pesquisa, a fim de iluminar nossa compreensão sobre a duração bergsoniana. Já no alvorecer do pensamento filosófico, que se funda na inteligência, surge a metafísica que concebe ideias imutáveis como fundamento da realidade que se move. E Platão foi o que mais evidenciou essa proposição, com o mundo das ideias. Bergson, diante desse fato, elabora sua crítica ao platonismo, que abordaremos nos próximos parágrafos. Como nos diz Rossetti: “Então, poderemos contrapor algumas nuances da metafísica platônica frente à metafísica bergsoniana, a partir da crítica que Bergson faz à Filosofia das Ideias e ao Platonismo”¹⁷. Tal como a comentadora, a nossa intenção é mostrar o olhar de Bergson sobre Platão. Com isso, não pretendemos aqui estudar Platão a partir de seus diálogos, mas sim estudar esse autor clássico a partir da leitura bergsoniana sobre a Filosofia das Ideias e do Platonismo. Eis a inspiração que nos apresenta Rossetti:

A razão fundamental de tal crítica é que, para Bergson, Platão propõe como fundamento da movente realidade ideias imutáveis e eternas, e assim concebe um princípio imutável para a realidade. O que é um equívoco para a visão bergsoniana de realidade, a qual, se verdadeiramente instruída em sua íntima essência, é puro movimento que se move a partir de si mesmo¹⁸.

¹⁷ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson: a Essência Imanente da Realidade Movenente*. São Paulo: Edusp, 2004, p. 52.

¹⁸ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 52.

Passemos a nos debruçar sobre a crítica de Bergson a Platão e ao platonismo. Esse interesse especial se dá pelo fato de que a Filosofia das Ideias de Platão dá início a um problema filosófico abrangente e que persiste na história da filosofia. Este que é derivar o movimento da imobilidade.

1.1.1. O olhar crítico de Bergson sobre Platão

Gostaríamos de reforçar que, assim como a comentadora Regina Rossetti¹⁹, não temos a intenção de apresentar uma pesquisa aprofundada da obra de Platão. Sabemos, também, que Bergson não deixou um estudo crítico e sistemático sobre Platão e o Platonismo. O que temos são extratos de comentários de Bergson sobre Platão nos cursos que ele ofereceu sobre Filosofia Grega. Unindo esses trechos, é-nos permitido entender como Bergson faz sua crítica sobre a Filosofia das Ideias e sobre o Platonismo.

Tal crítica nos oferece uma compreensão da metafísica, diferenciando a tradicional da que Bergson apresenta em seus pensamentos, a intuitiva. Essa diferença está no princípio que as fundamenta, como modos distintos de conhecer a realidade: a inteligência e a intuição. A metafísica tradicional está alicerçada na inteligência, que tem uma visão parcial e exterior, que se direciona para um conhecimento da matéria e da imobilidade. A metafísica intuitiva surge de uma visão total a partir da interioridade, que se direciona para o conhecimento do espírito e do movimento. A inteligência, quando busca dar conta da realidade, fica incomodada com o constante devir das coisas. Isso faz com que ela busque um princípio que seja imutável e imóvel, que seja exterior às coisas. A intuição, por sua vez, dá conta da essência da realidade que é a própria mobilidade, não ignora o movimento. Bergson, como aponta Rossetti, vê que existe um problema quando se busca um princípio imóvel para a realidade movente. Assim ela diz:

Proposição que se torna problemática quando a realidade, intuída em sua essência, se mostra como puro movimento; puro porque quando intuímos, nosso pensamento move-se junto com o ser, e não nos deparamos com nenhuma imobilidade, permanência ou imutabilidade essencial quando rumamos para o ser primeiro da realidade²⁰.

Queremos chamar a atenção aqui para o problema que a questão do movimento e da mudança trouxe para a história da filosofia. Bergson trata essa questão e propõe o conceito de

¹⁹ ROSSETTI, 2004, p. 52.

²⁰ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 54.

duração. Bergson assim diz sobre a metafísica e o surgimento do problema relativo à mudança e ao movimento:

A metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de Eléia relativos à mudança e ao movimento. Foi Zenão, ao chamar a atenção para o absurdo daquilo que ele chamava de movimento de mudança, quem levou os filósofos – Platão em primeiro lugar – a procurar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda²¹.

Rossetti entende que foi na filosofia grega que Bergson encontrou a tendência do pensamento que busca um princípio estático como realidade primordial e distinto da realidade vivente e movente. E Platão é a expressão mais significativa desse pensamento. Bergson refutará a filosofia tradicional, que negou o movimento essencial do ser, para afirmar sua filosofia intuitiva da duração e do movimento.

Voltemos à consideração de que a inteligência funda uma metafísica que pensará o movimento a partir de um princípio imóvel, ou seja, da imobilidade. Ora, essa metafísica irá propor um princípio imutável para a realidade movente. Por isso, devemos nos perguntar: como a inteligência acaba por ter uma visão estática do movimento? Essa visão inspirou os filósofos gregos, especialmente Platão, que escreveu sobre a Filosofia das Ideias. Parece-nos importante entender como a inteligência faz despontar essa visão, cuja influência fundamentou grande parte da filosofia ocidental, para depois entendermos como Bergson chegou ao momento de propor uma metafísica intuitiva, que deriva todas as coisas justamente da mobilidade. Como Rossetti aponta, veremos que a filosofia platônica apresentará uma essência transcendente e Bergson falará de uma essência imanente. “Veremos, então, que a essência platônica, de um lado, é idealizada como imutável e transcendente, e, de outro, a essência bergsoniana é intuída como movimento imanente”²².

A comentadora, tomando os escritos de Bergson, especialmente a obra *A Evolução Criadora*, passa a refletir sobre a consideração de Bergson que entende como uma ilusão a possibilidade de pensar o instável a partir do estável e o movente a partir do imóvel. Ela faz esse recorte considerando o aspecto do movimento, que nos é importante nesse momento. O intuito de Rossetti é mostrar que, para Bergson, o movimento é a essência da realidade. Daí a necessidade de entender qual a causa dessa ilusão. Assim ela pontua:

Por que o pensamento se ilude, não intui de imediato o movimento essencial do ser, e somente entende o movimento por intermédio do imóvel? Por causa da interferência

²¹ BERGSON, *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 162.

²² ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 58.

indevida da inteligência. Logo, a ilusão de se conceber o movente por intermédio do imóvel ocorre quando o pensamento olha o devir por meio da inteligência²³.

Com essa pontuação da comentadora, ela se depara com a necessidade de estudar sobre o modo de operar da inteligência, para entender como esta se inclina para a imobilidade para explicar a mobilidade, em vez de reconhecer a mobilidade, ou melhor, o movimento como princípio da realidade. Rossetti, lendo Bergson, entende que a inteligência é limitada e que apreende a realidade em sua forma instantânea, como que tomando a realidade de forma paralisada, registrando um momento instantâneo do movimento. Assim ela diz:

Isto ocorre porque a inteligência utiliza-se de um mecanismo de conhecimento que resume os movimentos a um certo número de vistas estáveis e distintas e, portanto, não se permite seguir o real fluxo de movimento do ser. Esse fluxo de movimento natural do ser, este devir contínuo que é a substância mesma da realidade, reveste-se de um caráter ilusoriamente problemático quando objetivado pela inteligência, porque a inteligência, por sua origem e finalidade, não pode ver o movimento essencial do ser²⁴.

Com isso, a comentadora quer indicar que toda vez que a inteligência busca se tornar um saber especulativo, ou seja, que busca dar sentido aos fenômenos gerais do universo, conceituando essas experiências, como buscando a essência do móvel, ela acaba por criar uma concepção ilusória de origem imutável.

Na afirmação que a comentadora Rossetti faz de que a inteligência não consegue dar conta do movimento, surge a necessidade de explicarmos o porquê desse fato. Para isso, traremos uma das conclusões que Bergson postula sobre a inteligência, em sua obra *A Evolução Criadora*: “Em suma, a inteligência considerada naquilo que parece ser a sua atividade originária, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, especialmente utensílios fabricantes de utensílios, e lhes variar indefinidamente a fabricação”²⁵. Aqui estamos falando do caráter operacional da inteligência, que é voltada para dispor de instrumentos para a ação presente. Ora, essa disposição da inteligência para conhecer a realidade e dispor de instrumentos para a ação é justamente a explicação para sua incapacidade de conceber o movimento como elemento essencial do ser. A inteligência, com isso, apreende o resultado da ação, sem se ater ao movimento realizado para se chegar ao resultado acabado dessa ação. Eis a ilusão, a de achar que se decompõe o movimento em partes cada vez menores, se chegaria a um princípio imóvel, que pudesse justificar a ação realizada. Mas ao decompor a realidade em partes cada vez

²³ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 58.

²⁴ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 59.

²⁵ BERGSON, *A Evolução Criadora*, p. 157.

menores, só se encontraria o movimento. Para resolver (ilusoriamente) esse problema, a inteligência congela o real e concebe um princípio de imobilidade da ação. Para manter a sua estabilidade, a inteligência renega o movimento, em seu fundamento essencialmente instável e movente. Ela o faz por razão pragmática ou utilitária, pois encontra-se adaptada para usar instrumentos adequados para manipular a realidade, para apoiar a construção de objetos. “Portanto, é por causa do seu caráter eminentemente operacional que a inteligência não consegue captar o fluxo contínuo de mudanças das coisas, ou seja, a inteligência não dá conta do movimento porque está voltada para a ação exterior no mundo”²⁶.

Ainda refletindo sobre o movimento e a incapacidade da inteligência de se fixar na realidade movente, Rossetti (2004) toma do pensamento de Bergson sobre o devir e a forma, a explicação detalhada do filósofo francês a respeito da visão da inteligência sobre o movimento. Ela indica que, para Bergson, quando o pensamento é regido pela inteligência, ele não consegue se instalar de uma só vez na duração, isto é, não consegue se fixar no fluxo da realidade movente. Ao contrário, o pensamento usa da representação e do símbolo para dar conta do real. Ela assim diz:

Bergson separa didaticamente o movimento em três tipos e afirma que a inteligência, ao invés de seguir o devir em seu movimento essencial e nas suas várias expressões – movimento qualitativo, movimento evolutivo e movimento extensivo – concebe uma forma geral e artificial de movimento, em cujo âmago somente encontramos a imobilidade²⁷.

Considerando os três tipos de movimento apontados por Bergson, Rossetti explica que, sob o movimento qualitativo, a inteligência imagina ver qualidades imóveis. Com isso, a inteligência concebe uma qualidade imóvel sobre a qual o movimento seria acrescentado posteriormente. Essa é uma representação do movimento como um estado qualitativo. E, nesses estados, a inteligência concebe uma qualidade que não se move e que adquire movimento. Se usássemos a imaginação para decompor essas qualidades, veríamos uma série enorme de movimentos elementares. No entendimento de Bergson toda qualidade é mudança, é mobilidade pura. Considerando agora o movimento evolutivo, a inteligência percebe somente corpos imóveis que acidentalmente mudam de forma em dado momento. Essa percepção equivocada da inteligência se dá quando ela percebe as qualidades e delimita os corpos. Em vez de ver um movimento constante dos corpos, em evolução a todo momento por meio dos atos de criação, a inteligência concebe a imobilidade dos corpos, que mudam de forma

²⁶ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 60.

²⁷ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 60.

acidentalmente. Rossetti²⁸ destaca que o corpo muda o tempo todo, por ser composto de qualidades. E essas qualidades são compostas de movimentos elementares. Para a inteligência, a percepção de mudança do corpo se dá quando certas quantidades de mudanças são acumuladas de forma suficiente para se tornarem sensíveis. Exemplo disso é o que se observa no desenvolvimento da pessoa, uma criança para melhor ilustrar. A pessoa que convive com a criança em pleno desenvolvimento não percebe as muitas mudanças que acontecem, até que se acumulem e se tornem sensíveis. Ao passo que outra pessoa que acompanha esporadicamente o desenvolvimento da criança é capaz de perceber imediatamente que ela mudou. No entanto, para ambos os observadores, a mudança foi simplesmente um instantâneo retirado do contínuo devir da realidade, ou seja, ambos perceberam a imobilidade do corpo que acidentalmente mudou de forma. Na realidade, vemos o movimento evolutivo dos corpos, que mudam a todo instante, como uma continuidade fluida do real. Já na terceira expressão do movimento, o extensivo, em vez de a inteligência perceber o ato contínuo “que se faz no seu próprio fazer-se”²⁹, ela imagina o imóvel, sobre o qual é acrescentado um movimento, traçado pela trajetória executada. Esse movimento acrescentado é considerado sempre exterior, de fora do objeto, e a inteligência descreve as posições do objeto dadas exteriormente. Nessa condição, nossa inteligência se fixa na imobilidade e chama a imobilidade de ato. Ou seja, fixamos nossa atenção num ato, que é imóvel, o espaço percorrido, de uma série de atos, os atos contínuos, que chamamos de movimento. “O movimento, depois de realizado, deixa atrás de si uma trajetória imóvel, trajetória descrita no espaço que o móvel percorreu, sobre a qual se podem alinhar quantas imobilidades se quiser”³⁰.

Nossa reflexão nos trouxe até a constatação de que a inteligência concebe uma visão que parcela e paralisa a realidade. Nas palavras de Rossetti:

Em suma, a inteligência, que só tem uma representação clara da imobilidade e do descontínuo, busca uma visão estável da instabilidade e, assim, concebe por trás do devir qualitativo, a qualidade definível; por trás do devir evolutivo, a essência formal; e por trás do devir extensivo, o fim³¹.

Parece-nos importante essa constatação, pois nos permite falar da Filosofia das Ideias, emergente dessa visão da inteligência à procura daquilo que é refratário à mudança. Esse princípio fundamental se desenvolveu na Antiguidade Clássica e tomamos para nossas

²⁸ ROSSETTI, 2004, p. 61.

²⁹ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 62.

³⁰ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 62.

³¹ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 62.

considerações o modo como Platão e o platonismo conceberam essa filosofia, a das ideias, e como Bergson leu essa filosofia.

Um caminho de entendimento sobre essa questão tiramos da própria interpretação do verbete grego *eidōs*, traduzido por Bergson como Forma ou Ideia. Os gregos davam um triplo sentido a essa palavra: a qualidade; a forma ou a essência; e a finalidade ou o desígnio do ato realizando-se. Essas três interpretações estão na origem dos três movimentos (ou devir) descrito por Bergson, como ressaltou Rossetti e indicamos acima: o devir qualitativo, o devir evolutivo e o devir extensivo. Bergson no entendimento dos três sentidos de *Eidōs* concebe o fluxo contínuo e constante dos movimentos do ser. Platão, especialmente no sentido de forma ou essência da palavra *Eidōs*, concebeu o princípio imutável do ser. Chegamos aqui ao ponto de afastamento entre Platão e Bergson. De um mesmo sentido da palavra grega *Eidōs*, os filósofos, cada um ao seu modo, escreveram sobre o movimento. Platão descrevendo a imobilidade do ser e Bergson intuindo a duração.

Mas como Platão descreveu a forma como um princípio imutável para o ser? Eis a pergunta que buscou responder a comentadora Rossetti³². Ela pontuou que, para a mentalidade grega, que tinha grande confiança na dialética, a forma, assim como a qualidade e a finalidade, são categorias essenciais, e permitem o surgimento do pensamento. A linguagem, posteriormente, transforma essas categorias em adjetivo, substantivo e verbo. A filosofia grega postula, assim, o pensamento-palavra, ou seja, o *logos* como princípio primordial. Daí nasce a Filosofia das Ideias. Rossetti assim descreve como a realidade é compreendida pela consciência, o que nos permitirá ver que o *logos* entende a realidade como imobilidades isoladas:

Tão logo a realidade adentre o fluxo contínuo da consciência, a inteligência aí discernirá pontos privilegiados, isto é, as formas. Por meio de seu procedimento fragmentador e estabilizador do movimento, a inteligência os recobre de símbolos e os transporta para o mundo das palavras. Ao invés de ver, pela intuição, o fluxo contínuo do devir nas suas várias formas, a inteligência fragmenta esse devir e o concebe formado a partir de imobilidades isoladas, nas quais alguns momentos se sobressaem como momentos essenciais, designados por palavras e, então, tais momentos são pensados por meio delas³³.

Um elemento a ser acrescentado quando concebemos o *logos* como princípio fundamental está no fato de que a nossa maneira de falar, pensar e perceber as coisas, atributos do *logos*, são naturais na pessoa. É a forma que a natureza encontrou para nos habilitar para a vida social. A vida em sociedade exige a linguagem para que sejam estabelecidas relações e a

³² ROSSETTI, 2004, p. 63.

³³ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 64.

visão da estabilidade permite a comunicação e a ação da pessoa no mundo. Rossetti destaca essa realidade ao dizer: “Portanto, falar e pensar a partir do imutável é uma inclinação necessária e natural a nós...”³⁴.

Rossetti³⁵ nos propõe voltar o olhar a Platão, para percebermos que o sistema de ideias compreende o devir como descontínuo, que suporta uma série de momentos isolados, uma multiplicidade, e que são enfocados em seus momentos principais, de onde são retiradas as ideias, por terem sido fixados pela linguagem. A comentadora, com isso, explica de um ponto de vista bergsoniano porque Platão concebe um princípio imutável, mundo das ideias, para a realidade movente. Ela chega a essa conclusão dizendo que Platão isola as ideias imutáveis da realidade móvel, negando a continuidade da duração essencial. Fato que pode ser observado no modo como Platão distingue o mundo sensível do mundo inteligível, colocando o ser em oposição ao devir. Assim ela diz:

[...] então, o ser é entendido como o núcleo imutável de seres da inteligência e o devir como uma degradação da essência primeira. Após isso, estabelecida essa oposição, ocorre a identificação do ser ao mundo inteligível das ideias imutáveis, resultando então numa concepção estática da essência da realidade, que não foi considerada em sua duração³⁶.

Ou seja, Rossetti busca realçar que Platão, em sua atitude filosófica, contempla as ideias imutáveis no mundo inteligível, ao invés de seguir no pensamento o fluxo do movimento das coisas. Essas ideias são seres inteligentes e perfeitos, como que existentes na eternidade e, com isso, não submetidos ao devir e, conseqüentemente, à duração real.

A intenção da presente pesquisa até aqui foi a de ressaltar uma posição contrária à de Bergson sobre a realidade. Para ele, a realidade é movente e graças ao *élan vital*³⁷, que é criador, o mundo do espírito e o mundo da matéria formam um todo único, uma unidade na multiplicidade que se desenrola na duração. O contrário a essa posição foi o dualismo platônico que concebeu um mundo inteligível isolado do mundo sensível e exterior ao devir temporal. O mundo sensível estaria submetido ao devir, como acidente. Quando Bergson lê o dualismo

³⁴ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 64.

³⁵ ROSSETTI, 2004, p. 64.

³⁶ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 65.

³⁷ O "élan vital", ou impulso vital, é um conceito desenvolvido pelo filósofo francês Henri Bergson. Ele acreditava que a vida não podia ser totalmente explicada pelos princípios da ciência e da causalidade. Ele propôs que há uma força interna, um impulso vital, que anima e impulsiona o desenvolvimento da vida. Para Bergson, o élan vital é uma força criadora que está presente em todas as formas de vida, desde organismos simples até os seres humanos. Ele acreditava que o élan vital é responsável pelo processo de evolução e pela diversidade da vida no planeta. Bergson argumentou que o élan vital não pode ser reduzido a meros processos físico-químicos, mas é uma força dinâmica e vital que escapa à compreensão científica convencional. Ele via a vida como uma contínua mudança e transformação, impulsionada pelo élan vital.

platônico, ele enxerga uma metafísica estática. Ao que ele propõe uma metafísica fundada na intuição, que acompanha o movimento “de um pensamento que busca fluir no mesmo ritmo, direção e sentido do fluxo da realidade movente”³⁸.

Em suma, temos a inteligência como ponto central na consideração de Bergson sobre como a filosofia antiga compreendeu o movimento. Para explicitar essa questão, nosso autor usa a imagem do mecanismo cinematográfico para comparar como a inteligência compreende a realidade³⁹. Ele diz que a inteligência funciona como um filme cinematográfico, em que o cinema reconstitui o movimento fazendo a sobreposição de fotografias. As fotografias seriam as visões instantâneas do devir que passa e que são imutáveis. O mecanismo cinematográfico seria a inteligência que recolheria essa série de fotografias congeladas e as alinharia num devir abstrato, que dá a aparência de movimento. Essa forma como a filosofia antiga compreendeu a realidade faz nascer a metafísica tradicional, que Bergson chama de Filosofia das Ideias ou das Formas, ao passo que Platão é o mais expressivo na construção dessa filosofia. Esta compreende que o movimento é feito de imobilidades. A inteligência, nesse caso, procura reconstituir o movimento a partir de imobilidades e não consegue apreender o movimento essencial do ser. Vale lembrarmos que Bergson propôs uma metafísica intuitiva, que olha a realidade de dentro dela, através da intuição, e se vê entrelaçada no movimento e a mudança essencial das coisas, sem se desviar na busca do imóvel. Com isso, explicitamos que Bergson e Platão possuem visões opostas sobre a metafísica. A de Bergson compreende a imanência e o movimento, e a de Platão concebendo a transcendência e a imobilidade. Um trecho apresentado por Rossetti elucida a questão:

Uma metáfora simples, para tentarmos expressar nossa visão acerca da questão da transcendência e da imanência da essência, seria dizer que, para Platão, a realidade é como um Rio e sua margem, o filósofo sai do rio, depois de ter nele mergulhado, senta na margem e olha o fluxo das águas de fora; e na sua posição exterior, primeiro concebe seu próprio olhar como imóvel e, depois, idealiza e imobiliza a nascente do rio. Bergson, ao contrário, está em um mundo fluido como um rio incomensurável e sem margens, nele vive a multiplicidade de seus movimentos e intui sua totalidade imanente, e não se pergunta o que há fora do rio, pois tudo o que há é interno ao rio, porque o rio é o todo. Quanto à questão do movimento e da imutabilidade da essência, é como se Bergson e Platão navegassem em rios separados; o primeiro, seguindo o movimento das correntezas e intuindo a sua multiplicidade de movimentos; o outro, buscando equilíbrio sobre o congelamento das águas, sem intuir que, por baixo do gelo, existe o fluxo contínuo das correntezas submersas; não percebe, assim, que a água não é o gelo que derreteu, água é que é anterior e o gelo é apenas o resultado do seu congelamento⁴⁰.

³⁸ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 66.

³⁹ ROSSETTI, 2004, p. 67.

⁴⁰ ROSSETTI, *Movimento e Totalidade em Bergson*, p. 75.

1.2. O tempo e a ideia de duração

Após nossas considerações sobre a mudança, como aspecto importante para entendermos a duração, precisamos, agora, aprofundar sobre a questão do tempo, para deixar ainda mais clara a ideia de duração. Frederic Worms escreveu um artigo intitulado *A concepção bergsoniana do tempo*, que traz apontamentos sobre como Bergson compreendeu o tempo. No resumo deste artigo, ele diz:

Trata-se aqui de mostrar como a filosofia de Bergson decorre da constatação da passagem do tempo enquanto fato primordial e originário; nessa medida, as suas obras podem ser consideradas como diferentes tentativas de esclarecer tal experiência da temporalidade que, filosoficamente considerada, consiste na *intuição da duração*⁴¹.

Com isso, Worms quer evidenciar que o tempo, ou melhor, a passagem ou o decorrer do tempo, é o fato originário que Bergson utilizou para intuir os principais aspectos da duração. Importante considerar que justamente o conceito de tempo, a depender de como o compreendemos, poderia trair esses aspectos da duração, tanto que, como nos diz o comentador, uma interpretação equivocada dessa passagem do tempo fundou a metafísica tradicional, como vimos acima.

Worms pontua que a questão da passagem do tempo nos escapa, por razões constitutivas a nosso conhecimento, o que conduziu Bergson, desde o início de seu labor filosófico, a tratá-la de forma crítica. Tanto que na obra *O Pensamento e o Movente*, Bergson, surpreso, faz a constatação de que o tempo real, ou melhor, a duração escapou à matemática. Ele chegou a dizer do absurdo que é considerar que a passagem do tempo qualitativo pode ser mensurada. Para ele, se isso acontecer, a duração terá por essência não durar.

Muito nos impressionou, com efeito, ver como o tempo real, que desempenha o papel principal em toda filosofia da evolução, escapa à matemática. Sua essência consistindo em passar, nenhuma de suas partes está mais aí quando outra se apresenta. A superposição de uma parte à outra com vistas à mensuração é, portanto, impossível, inimaginável, inconcebível. [...] Mas, no caso do tempo, a ideia de superposição implicaria um absurdo, pois todo efeito da duração que for superponível a si mesmo e, por conseguinte, mensurável, terá por essência não durar⁴².

Worms destacou que Bergson não se contentaria com as consequências negativas da passagem do tempo, a de que ele seria a simples desaparecimento dos instantes seguidos de outros instantes fadados a desaparecer. Contudo, Worms aponta que Bergson vai demonstrar a noção

⁴¹ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 129.

⁴² BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 4.

de duração por etapas. Primeiro, ele propõe pensar no princípio de conservação do tempo. Depois, que o tempo supõe uma consciência. Coextensivamente à consciência, o tempo supõe a memória. Em seguida, a articulação das oposições. Nessa etapa, Bergson considera, na definição de duração, “uma multiplicidade indistinta e indivisível de partes heterogêneas que compõem um todo qualitativamente singular”⁴³. Numa outra etapa, ligada às oposições, Bergson indicará, na relação entre duração e consciência, aparentemente avessas uma à outra, que a ideia de sucessão ou de passagem do tempo as torna articuladas e inseparáveis. Depois, é preciso situar a vida nessa escala temporal, entendendo que o ser que vive é algo que dura e essa vida é criadora, quando considerada em seu aspecto evolutivo. Para enfim, pensar a consciência ativa do tempo como criadora. Assim, o tempo não é somente ação, mas é também criação. Passemos com mais atenção em cada uma das etapas.

O princípio da conservação do tempo é o primeiro a surgir quando pensamos sobre o decorrer contínuo do tempo. Esta conservação poderia ser deduzida pela função que a consciência tem para apreender os fatos e a da memória que registra esses fatos. Mas surge a necessidade de se pensar um jeito de conservação do tempo que leve em conta sua sucessão ininterrupta. Aqui, Bergson tira sua compreensão da noção de duração como forma. Ele a faz a partir da consciência temporal, em que a forma e o conteúdo são inseparáveis⁴⁴. A união da forma e do conteúdo aponta, de algum modo, para a autoconservação e a auto estruturação da noção de duração. Worms assim diz da consciência temporal, enquanto uma atividade contínua de um sujeito:

Assim, não somente passado, presente e futuro se unem na continuidade da duração, mas guardam nela uma significação distinta, e constituem o passado, o presente e o futuro *de alguém*, a realidade do tempo sendo inseparável não tanto de um “sujeito” abstrato, psicológico ou “transcendental”, mas de um *indivíduo* que leva uma vida ou uma história elas mesmas temporais⁴⁵.

O decorrer do tempo supõe a consciência. Worms nos recorda que essa consciência não é dada à parte e neutra, e para Bergson ela é inseparável de seus dados imediatos. Além disso, há um esforço para não fazer do tempo um objeto proposto por nossa consciência ou até mesmo construído por ela. Bergson é consciente desse caráter originário do ser do tempo, mas que o conhecimento de um objeto exigiria que ele fosse invariável e exterior à consciência. Contudo, ele afirma que isso seria contraditório no caso do tempo, pois, quando se trata de duração, é a

⁴³ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 135.

⁴⁴ WORMS, 2004, p. 133.

⁴⁵ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 133.

própria consciência que transcorre temporalmente e se conserva como memória. Desta contradição surge um importante esclarecimento. A duração existindo para a consciência não seria no sentido de ela aparecer à consciência, que seria sua espectadora. Mas a duração “existiria, ela própria, como consciência, esta última sendo mesmo, por seu ato ou atividade própria, sua condição de efetiva possibilidade”⁴⁶. Bergson não está tomando a consciência e a memória apenas tais como nós as temos, como experiência psicológica. Em sua obra *Duração e Simultaneidade*, ele indica que essa memória é interior à própria mudança, que ocorre em nós, no mundo, na vida e na história.

Não há dúvida de que o tempo, para nós, confunde-se inicialmente com a continuidade de nossa vida interior. O que é essa continuidade? A de um escoamento ou de uma passagem, mas de um escoamento e de uma passagem que se bastam a si mesmos, uma vez que o escoamento não implica uma coisa que se escoar e a passagem não pressupõe estados pelos quais se passa: a coisa e o estado não são mais que instantâneos da transição artificialmente captados; e essa transição, a única que é naturalmente experimentada, é a própria duração. Ela é memória, mas não memória pessoal, exterior àquilo que ela retém, distinta de um passado cuja conservação ela garantiria; é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes no depois e os impede de serem puros instantâneos que aparecem e desaparecem num presente que renasceria incessantemente⁴⁷.

Worms nos recorda que a memória está na primeira definição de duração, elaborada por Bergson em sua obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Mesmo que essa citação ainda não seja o suficiente para caracterizar o que é a memória, certo é que para Bergson o conceito de duração supõe a memória. Podemos dizer que a memória seria a lembrança como conjunto indivisível dos estados de consciência. A duração nesse caso seria o efeito total desses estados, presentes e anteriores, que não podem ser separados, nem justapostos. Trazemos, agora a clássica definição de duração presente no *Ensaio*, que delimita bem a compreensão da memória e da consciência nos processos que duram.

A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Para tanto, não é preciso que ele se absorva por completo na sensação ou na ideia que passa, pois nesse caso, ao contrário, deixaria de durar. Também não é preciso esquecer os estados anteriores. Basta que, ao se lembrar desses estados, o eu não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, e sim os organize com ele, como ocorre quando lembramos, fundidas, por assim dizer, em conjunto, as notas de uma melodia⁴⁸.

⁴⁶ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 133.

⁴⁷ BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 51.

⁴⁸ BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Edipro, 2020, p. 69.

Desta passagem fundamental sobre a duração em Bergson, precisamos destacar a vinculação que ele faz da duração com o “deixar-se viver”. Parece-nos que, para Bergson, a vida cotidiana não nos deixa ver o que profundamente nós somos. É como se a consciência rompesse com a fluidez do tempo, a duração, para fracioná-lo em estados de consciência separados uns dos outros. Com isso, a duração seria algo fora do “comum”, este entendido como o que é natural à vida consciente. Outra consideração importante e consequente é que Bergson concebe a memória como atualização do real e não apenas como reminiscência ou distanciamento dos fatos, como poderíamos pensar em primeira mão. “Assim, a duração toma realmente o sentido de uma verdadeira memória, permitindo ao conteúdo do passado inscrever-se na atividade temporal do sujeito, por uma atualização real”⁴⁹. Na mera reminiscência, os fatos são tratados como coisas e relacionados externamente uns aos outros, o que é útil, por exemplo, para fabricar objetos ou para o exercício do livre arbítrio, mas não dá razão aos atos criativos da liberdade.

Duas etapas para o entendimento sobre a duração se ligam. Primeiro sublinhamos que Bergson define a duração usando características opostas. As oposições permitem pensar uma multiplicidade que é indistinta e indivisível de partes que são heterogêneas, o que vai compor um todo que é qualitativamente singular. Multiplicidade e indivisibilidade, heterogeneidade e singularidade, oposições que mostram o movimento dos estados que duram, sem cessar, sem se fracionar. Segundo, ligado aos caracteres que são opostos, temos a sucessão. Para Bergson somente esses caracteres são capazes de abarcar a conservação “na” e “pela” sucessão em si mesma. “Os momentos que passam não podem se conservar como tais a não ser passando, pode-se dizer, uns *nos* outros”⁵⁰. Esse paradoxo de caracteres, que permite a conservação dos momentos, concebe a sucessão como uma fusão desses momentos, sem que haja o menor intervalo vazio entre eles, de tal forma que o presente, o passado e o futuro estarão conectados, como que fundidos, numa experiência que dura. As partes do tempo, nessa percepção, se conservam num todo que não cessa, mas somente quando deixarmos de pensá-las como partes, como apenas instantes que se justapõem, ou seja, o pensamento do tempo em termos de “partes” (horas, dias, meses ou presente, passado e futuro) que devem ser interligados é segundo. Primeira e originária é a sucessão indivisível do tempo que passa. Worms sintetiza a ação da sucessão para a compreensão da duração:

⁴⁹ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 139.

⁵⁰ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 135.

Mas é preciso nuançar: por serem o avesso uma da outra, a duração e a consciência nem por isso se identificam, e isso graças à própria exigência da *sucessão*. O conteúdo do tempo não é uma pura “coisa”, pois ele tem necessidade do ato de uma consciência para suceder-se a si mesmo; mas o sujeito do tempo não é um puro espírito, pois ele deve assimilar um conteúdo que ele não pode constituir de outra forma senão ao vivê-lo. A sucessão une forma e conteúdo do tempo através de sua transformação comum e incessante⁵¹.

Uma última etapa da noção de duração é a compreensão de que o tempo não é somente ação, mas é também criação. Bergson compreendeu que a evolução da vida é criadora. Esta é criadora no sentido de ser uma atualização de potências que estão contidas numa totalidade que não se divide. É o que ele chama de *elã vital*. Aqui é preciso excluir a compreensão de que a criação se daria como realização de um plano ou como cópia de um modelo. Worms destaca que, na concepção bergsoniana, a criação é “como a simples atualização temporal de potências indistintas, como uma pura e simples ‘evolução’”⁵². Nela, o *elã* que atravessa a matéria e a organiza, que se atualiza, portanto, nas divisões da vida, é contido, limitado e retido em cada nova espécie. Mas o ser humano representa uma limitação e uma possibilidade de novas evoluções, como veremos em nosso último capítulo.

Em suma, Worms aponta que a consciência do tempo torna essa própria consciência criadora de efeito. A criação e a ação são imanentes ao tempo e ao devir, que está para além de simplesmente apresentar um fim que estivesse concebido desde o início pelo agente. O tempo, sendo ação e criação, apresenta um futuro indeterminado, e transforma profundamente o sentido de suas três dimensões: passado, presente e futuro. Assim, “a indeterminação do futuro faz do presente uma novidade, tal como faz aliás do passado, por um efeito retrospectivo fundamental, uma possibilidade”⁵³.

1.3. A intuição – o método da duração

A duração, como categoria que nomeia o tempo qualitativo, permite-nos falar dos processos humanos, pela intuição. Esse método apresentado por Bergson, já citado anteriormente, é uma importante chave de leitura que nos permite falar da realidade como um todo que dura, sem cessar. Bergson diz que essa palavra, intuição, não foi assumida de primeira. Ele hesitou um tempo antes de usá-la, mas que, de todos os termos, esse é o que melhor designa o modo de conhecimento adequado para o estudo da duração. No entanto, mesmo sendo o mais

⁵¹ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 136-137.

⁵² WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 140.

⁵³ WORMS, *A concepção bergsoniana do tempo*, p. 141.

apropriado, é um termo que traz certa confusão⁵⁴. Na sua obra *O Pensamento e o Movente*, Bergson aponta que essa confusão se deu pela tentativa de outros filósofos, que utilizaram o termo intuição, de o por à inteligência, seja em maior ou menor grau. Entre esses filósofos, ele cita Schelling e Schopenhauer⁵⁵. Estes usaram da intuição como uma forma de buscar um princípio absoluto de ordenamento e interpretação da realidade. Aqui, Bergson distingue o seu método dos demais filósofos citados, dizendo que a intuição busca, antes de tudo, encontrar ou reencontrar a duração verdadeira. A confusão se torna ainda maior, quando os filósofos consideram que a inteligência opera no “tempo” e chegam à conclusão de que ultrapassar a inteligência rumo ao absoluto exigiria da filosofia uma saída do tempo. A isso, Bergson responde que esse tempo intelectualizado, na verdade, é o espaço. Logo, já tinham saído do tempo. Não se tratou de sair, pois a inteligência já estava fora do tempo real. Trata-se, pois, de compreender que a inteligência

trabalha sobre o fantasma da duração, que a eliminação do tempo é o ato habitual, normal, banal, de nosso entendimento, que a relatividade de nosso conhecimento do espírito provém precisamente disso e que, desde então, para passar da intelecção à visão, do relativo ao absoluto, não há que sair do tempo (já saímos dele); cabe, pelo contrário, reinserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência⁵⁶.

Bergson continua afirmando que uma “intuição” que se fecha na busca pelo eterno, entendido como ausência do tempo, tende a ficar presa nos limites espaciais da inteligência. Seria somente uma mudança na forma de conceituar. Os conceitos que a inteligência fornece seriam substituídos por um conceito único que resumiria todos os demais. Algo como se buscassem o conceito dos conceitos, com os nomes que se desejasse dar. Bergson cita alguns⁵⁷: a Substância, o Eu, a Ideia, a Vontade.

⁵⁴ BERGSON, 2006a, p. 27.

⁵⁵ Tanto Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) quanto Arthur Schopenhauer (1788-1860) reconheceram a importância da intuição em suas filosofias, embora com abordagens distintas. Schelling, como parte do movimento do Idealismo Alemão, enfatizou a intuição como um meio de conhecimento que vai além dos limites da razão discursiva. Ele acreditava que a intuição permitia uma apreensão direta e imediata da realidade, transcendendo a dualidade sujeito-objeto. Para Schelling, a intuição era a chave para compreender a unidade subjacente entre o mundo natural e o mundo espiritual, sendo um meio de acesso ao conhecimento das leis e princípios que governam o universo. Por sua vez, Schopenhauer também valorizou a intuição, mas a colocou em contraste com a razão. Ele via a intuição como uma forma de conhecimento mais profunda e primordial, enquanto considerava a razão como uma faculdade limitada. Para Schopenhauer, a intuição proporcionava uma compreensão direta da vontade, a força fundamental que permeia a existência. Ele acreditava que a arte, em particular, poderia expressar a intuição de maneira mais imediata, oferecendo uma visão essencial da realidade. Em suma, ambos os filósofos reconheceram a importância da intuição como um meio de acesso ao conhecimento além da razão discursiva. No entanto, suas concepções sobre a natureza e o papel da intuição em suas filosofias diferiram em alguns aspectos, refletindo suas perspectivas filosóficas e preocupações específicas.

⁵⁶ BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 28.

⁵⁷ BERGSON, 2006a, p. 28.

Nosso autor, por meio de uma escrita majestosa, conceitua a intuição, associando-a à duração interior. Essa abordagem representa a maneira de apreender a realidade a partir do âmagão de si mesma, de forma intuitiva, em contraste com a inteligência que compreende o mundo por meio de conceitos, indo do todo para alcançar o eu. A intuição, assim, inicia a jornada a partir do eu para abarcar o todo, ou seja, a partir do modelo da duração interior que, analogicamente, se estende a todas as camadas do real. Trazemos, aqui, um recorte sobre como ele entende esse conhecimento intuitivo, tão importante para nossa pesquisa:

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Nada mais de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é espaço e a outra é linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. – É, em segundo lugar, consciência alargada, premendo contra os bordos de um inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma: através de alternâncias rápidas de obscuridades e de luz, faz-nos constatar que o inconsciente está aí; contra a estrita lógica, afirma que por mais que o psicológico seja algo consciente, há não obstante um inconsciente psicológico⁵⁸.

Bergson faz uma indicação relevante à nossa pesquisa: a de que “pensar intuitivamente é pensar em duração”⁵⁹. Lembrando das considerações anteriores sobre o movimento, quando fizemos um paralelo com a filosofia platônica, que busca um princípio imóvel para a realidade movente, podemos, agora, traçar a forma como a inteligência e a intuição desenvolvem seu processo de conhecimento. Bergson diz:

A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói como pode o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que o nosso espírito tomou de uma imobilidade. A inteligência brinda-se ordinariamente com coisas, entendendo com isso algo estável, e faz da mudança um acidente que lhe viria por acréscimo. Para a intuição, o essencial é a mudança: quanto à coisa, tal como a inteligência a entende, ela é um corte praticado no meio do devir e erigido por nosso espírito em substituto do conjunto⁶⁰.

Destacamos na fala de nosso autor, de que o objeto fundamental da intuição é a mudança. A intuição busca adentrar nas coisas e na variabilidade que lhes são próprias. Ela não se prende a conceitos pré-existentes, tampouco busca a imobilidade para definir a constituição

⁵⁸ BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 29-30.

⁵⁹ BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 32.

⁶⁰ BERGSON, *O pensamento e o movente*, p. 32.

da mobilidade. As coisas, no seu devir, são para a intuição a oportunidade para que ela adentre nessa alteração contínua própria delas, das coisas, de forma a acompanhar seu dinamismo, seus atos de criação, sua organicidade, na sua duração.

Pensando em uma duração humana, antropológica, dos estados de consciência, psicológica, conseguimos vislumbrar sua inferência sobre os aspectos que envolvem a vida, como a história, a cultura, as sociedades, num crescendo indefinidamente. De fato, se a intuição se aplicasse apenas à dimensão psicológica ela não seria um método abrangente de investigação, com pretensão de penetrar nas diferentes regiões do ser. Mas a analogia com essa intuição primeira e a mais acessível a todos sempre guardará para Bergson seu valor. Assim como foi necessário investigar cuidadosamente os dados imediatos da consciência para se obter a primeira intuição da duração, assim também será necessário investigar o fenômeno da vida, a moral, a religião, a história humana, para compreender intuitivamente, ou seja, em duração, a realidade no seu conjunto.

Portanto, na base da constituição das sociedades estão a inteligência e o instinto. Ambos mantiveram algo da natureza uma da outra. Há uma franja de inteligência no instinto, assim como vestígios de instinto na inteligência⁶¹. Tomaremos esse método para analisarmos a constituição das sociedades abertas e fechadas, e sua conseqüente moral, aberta (do impulso do amor) e fechada (do todo da obrigação).

⁶¹ BERGSON, 2010a, p. 154.

2. A MORAL FECHADA E A MORAL ABERTA

O conceito de moral é tratado por Bergson utilizando o movimento de fechamento e abertura, como uma marca singular em sua filosofia. Ele aponta que a orientação moral, dada no seio da sociedade, emerge como uma Moral Fechada e, orientada pela aspiração do místico ou do herói, no impulso do amor, um salto é dado e a moral se abre. É o que ele define como Moral Aberta. Deter-nos-emos neste capítulo em como ele define cada uma destas morais e como se dá a transição de uma para a outra. Apontaremos, ainda, como a Moral Aberta e a Moral fechada se ligam ao conceito de duração.

Há que se ter em mente que a moral fechada é constituinte de uma sociedade fechada. Nesse fechamento, a obrigação moral é dada pela conformação ao grupo social, que busca sua autoconservação. Quem se desvia da norma social põe em risco o bem-estar dentro da sociedade, ele é considerado como um antinatural, como um monstro. Uma moral fechada preserva os laços, vínculos e regras. Já a moral aberta, é o movimento daqueles que encontram um princípio dinâmico, aberto, capaz de nortear a ação. Experiências individuais que transbordam o limite do comum e da moral social, capazes de transformar a inteligência e mover a vontade, promovem a obrigação sem pressão, presente na alma aberta dos santos, dos heróis, dos místicos, daqueles que criam as suas próprias possibilidades e tornam a vida humana mais autêntica.

As sociedades se constituem a partir de sistemas de hábitos, sejam eles de hábitos de comando ou hábitos de obediência. E esses hábitos interferem na vida do indivíduo dentro da sociedade, pois exercem sobre ele uma pressão, que se aplica sobre a vontade individual, para dar respostas às necessidades da comunidade. Estes hábitos buscam estabelecer a ordem social e oferecer aos indivíduos segurança e bem-estar. Associado a isso surge o sentido de obrigação moral, quando os indivíduos se conformam aos hábitos como condição de sobrevivência. Essa obrigação faz com o que indivíduo aja de forma a manter a coesão social, ainda que contrarie seus desejos e coloque em risco o seu prazer. Essa coesão é indispensável para a permanência dos grupos humanos. As pessoas dentro da sociedade são obrigadas a seguir normas, atentas à obrigação moral de cada ação. Isso é a moral, noção constituinte das sociedades. Com isso, os hábitos se tornam uma categoria fundamental para entendermos o funcionamento das sociedades.

Bergson analisa a história das sociedades e distingue a moral de acordo com o que a faz emergir. Se for uma moral de pressão, nos deparamos com a moral fechada, das sociedades

guerreiras. Se for uma moral de aspiração, das sociedades arrastadas pelo impulso do amor, teremos a moral aberta. Poderíamos cair no erro de afirmar que, se nos fosse dado o poder de escolha sobre qual moral seguir, escolheríamos a moral aberta. Esse possível erro se justifica pelo fato de que somos livres. Bergson diz que “Uma sociedade humana é o conjunto de seres livres”¹. Pensando o indivíduo, singularmente, emerge de dentro dele uma vontade de liberdade, porém ele estaria mais ligado ao estado de natureza, que as convenções e hábitos vão interditando. Bergson fala da interdição, recordando o mito do fruto proibido², que está na memória de cada pessoa e na memória da sociedade, como veremos abaixo. Se não fosse esse interdito, a pessoa voaria de prazer em prazer, tal como seria para a criança se não lhes tivessem interdito com “o todo da obrigação”, que logo explicaremos na sequência deste capítulo. Voltemos à nossa proposição, temos que esse poder de escolha poderia, como uma suposição muito positiva, ser voltado à inspiração para escolhermos a moral aberta. Uma imagem que pode nos ajudar a entender, ainda que de forma precária, o desejo de liberdade é a de um pássaro em uma gaiola. Por mais que lhe seja oferecida segurança, alimentação, um certo bem-estar, a gaiola vai ser sempre uma interdição, uma prisão, o dever enquanto o todo da obrigação. Na primeira oportunidade, ele baterá suas asas e voará atrás do seu prazer, da sua liberdade. Mas o coletivo reforça o singular, ou melhor, toma as rédeas do indivíduo regido pela fórmula “é o dever”. Contudo, esse processo não é tão simples, pois as regras impostas funcionam como meio de proteção para as pessoas. E a humanidade é mais inclinada para o fechamento. É o que veremos ao abordar as características de cada moral e como elas se relacionam dentro do meio social.

2.1. A Moral Fechada

As primeiras linhas que Bergson³ escreve para falar sobre a obrigação moral, emergindo como uma pergunta sobre o porquê nós obedecemos, buscando entender a natureza da

¹ BERGSON, Henri. *As duas fontes da Moral e da Religião*. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 3.

² O mito do fruto proibido é uma história bíblica que tem origem no livro de Gênesis, no Antigo Testamento. Ele narra a história de Adão e Eva (Gn 3, 1-24), que viviam no Jardim do Éden e foram proibidos por Deus de comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. No entanto, eles acabaram cedendo à tentação e provaram do fruto, desobedecendo à ordem divina. Na filosofia, o mito do fruto proibido é frequentemente interpretado como uma alegoria para a condição humana e a busca pelo conhecimento. O ato de comer o fruto proibido é considerado um símbolo da curiosidade humana, da busca pelo conhecimento e da vontade de transcender os limites impostos. Ele representa o desejo humano de desvendar os mistérios da existência e compreender a natureza do bem e do mal. Essa história mitológica levanta questões filosóficas profundas, como a relação entre liberdade e responsabilidade, a natureza do pecado, a moralidade humana e a interdição provocada pelas leis morais. O mito do fruto proibido também pode ser interpretado como uma reflexão sobre a importância da escolha individual e as consequências de nossas ações.

³ BERGSON, 2019, p. 1.

obrigação, retomam um mito presente em grande parte das sociedades antigas. O mito do fruto proibido que se refere ao peso da interdição sobre o indivíduo, um obstáculo imposto que não é visível, nem tangível. Essa interdição é transmitida pelos pais, como ensinamento para se viver bem com as outras pessoas. Bergson levanta uma interrogação: como seria a infância se não tivesse regras? Ele responde que “teríamos voado de prazer em prazer”⁴. Mas a interdição foi dada e é sentida tal qual um peso que recai sobre o indivíduo, como uma massa advinda de todo lado, que posteriormente é chamada de sociedade. Essa força chamada sociedade estava por trás da fala dos pais e mestres, que imaginávamos como algo grande, que ordenava as relações pessoais e dela dependeríamos para nos assegurar na convivência com as outras pessoas. Articulada por esse mecanismo a vida social surge como um sistema de hábitos. A sociedade tem papel importante para o bem maior. Bergson a compara a um organismo:

Filosofando então sobre esta última [a sociedade], compará-la-íamos a um organismo, cujas células, unidas por laços invisíveis, se encontram subordinadas umas às outras numa sábia hierarquia e se vergam naturalmente, em vista do bem maior do todo, a uma disciplina que poderá exigir o sacrifício da parte⁵.

Ele nos lembra que essa comparação não se faz de forma estreita, pois um organismo se une submetido a leis necessárias, enquanto a sociedade é formada por vontades livres que, quando unidas, parecem um organismo, daí a comparação. Na sociedade, tida como um organismo mais ou menos artificial, o hábito tem um papel muito importante, tal como a necessidade ou o instinto para os organismos submetidos às leis da natureza. Surge aqui uma primeira categoria fundamental: o hábito.

Deste primeiro ponto de vista, a vida social surge-nos como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão respostas às necessidades. Alguns de entre eles são hábitos de comando, a maior parte são hábitos de obediência, ou porque obedecemos a uma pessoa que comanda em virtude de uma delegação social, ou porque da própria sociedade, confusamente percebida ou sentida, emane uma ordem impessoal. Cada um desses hábitos de obediência exerce uma pressão sobre a nossa vontade⁶.

Os hábitos que exigem atos de obediência acabam por exercer uma pressão sobre a vontade. Muitas vezes, à parte, ou melhor, as vontades subjetivas, precisam ser sacrificadas para estabelecer a ordem social. E essa obrigação se torna mais forte que as demais. Com isso,

⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 1.

⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 2.

⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 2.

a obrigação social é tida como uma diferença de natureza, pois tem uma grandeza que é superior às outras obrigações. O coletivo, que é conjunto dessas obrigações, reforça o singular, regido pela fórmula “é o dever”. A pessoa, ainda que livre, deve curvar-se à obrigação social como forma de preservar o coletivo. As obrigações impõem regularidade, análoga com a ordem inflexível dos fenômenos da vida. Quando tomadas isoladamente, as obrigações podem ser tidas como pequenas, mas elas se ligam e formam um bloco, fazendo parte da obrigação em geral. Estas obrigações, que são impostas, são o que permitem que a sociedade subsista. Bergson diz que essa noção, a obrigação, é vista pelas pessoas como algo assimilado no meio social. Ainda que não seja explícita, a pessoa crê no seu íntimo que os preceitos morais devem ser observados. Ninguém, ao passar por um outro na rua, julga que ele não atende os preceitos da obrigação moral. É tido como natural na sociedade, pois “todos” estão sob a tutela da obrigação moral. Assim ele diz:

É notando as nossas próprias fraquezas que acabamos por lamentar ou por desprezar o homem. A humanidade da qual nos afastamos então é a que descobrimos no fundo de nós. O mal esconde-se tão bem, o segredo é tão universalmente guardado, que cada um de nós é aqui vítima do logro de todos: por mais severamente que pretendamos julgar os outros homens, cremo-los, no fundo, melhores do que nós. É sobre esta feliz ilusão que assenta uma boa parte da vida social⁷.

As leis são importantes para a sociedade, que as edita para manter a ordem social e para o homem comum são semelhantes às leis da natureza. Bergson⁸ aponta uma diferença entre a lei que constata e a lei que ordena. O autor entende como lei que constata a lei física ou da natureza; e entende como lei que ordena, a lei social ou moral. A diferença consiste no fato de que podemos nos subtrair da lei que ordena, ainda que tenha força para cunhar a obrigação, ela não é necessitante. A lei que constata é inelutável, porque, se algo se afasta dela, diremos que essa lei foi tomada de forma errada e que haveria outra em seu lugar, que seria a lei verdadeira. Bergson vai dizer, no entanto, que a nossa noção de lei da natureza utiliza a linguagem da obrigação moral: ela preside, nós a obedecemos, ela se parece com um imperativo, ou seja, uma ordem dada absolutamente. “Lei física, lei social ou moral, toda a lei é aos seus olhos um mandamento”⁹. Com isso, dizemos que a lei preside os fatos, tal como a ideia platônica presidiria todas as coisas. Assim, mesmo o cientista,

⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 4.

⁸ BERGSON, 2019, p. 5.

⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 5.

quanto mais alto sobe na escala das generalizações, mais tende, de bom ou mau grado, a dotar as leis deste caráter imperativo: temos de lutar deveras contra nós mesmos para nos representarmos os princípios da mecânica de outro modo, que não inscritos desde toda a eternidade em tábuas transcendentais que a ciência moderna teria ido buscar a um outro Sinai¹⁰.

Ora, se a nossa imaginação imprime um caráter de mandamento à lei da natureza quando esta atinge uma certa generalidade, igualmente um imperativo moral, ou seja, uma lei que ordena, que seja endereçada a todas as pessoas, nos parecerá tão inelutável quanto a lei da natureza. Em suma, a lei recebe do mandamento o que ele tem de imperioso e o mandamento toma da lei o que ela tem de inelutável. Daí, que uma infração cometida pelo indivíduo na ordem social será revestida de um caráter antinatural. Mesmo que a infração seja repetida várias vezes, a sociedade entenderá o fato como uma exceção, não considerando como um novo hábito ou como verdadeiro ato, tal como a ciência nomeia de “monstro” o que foge à lei da natureza, a exceção que não se explica. Para Bergson, seja qual for a relação entre imperativo social e mandamento religioso, e por ora deixando de lado o caráter social da religião ou acidental, importa destacar que a religião sempre desempenhou um papel social na história. Desempenho variável de acordo com o tempo e os lugares, mas que sempre “tem por primeiro efeito sustentar e reforçar as exigências da sociedade”¹¹. A presença da religião na sociedade, pontua Bergson, será como o mundo das ideias de Platão. É uma presença que cimenta a aproximação entre lei e mandamento. A sociedade, por mais avançada que seja, guarda injustiças e distorções. Suas instituições, leis e costumes são os pontos mais salientes e próximos da ordem perfeita que somente a cidade celeste, representada nos mitos religiosos, alcança. Assim, a religião diminuiria o intervalo entre a ordem aproximativa – que comete injustiças – e a ordem perfeita, entre o mandamento e a lei.

Aqui embaixo, a ordem é simplesmente aproximativa e mais ou menos artificialmente obtida pelos homens; lá no alto, é perfeita, e realiza-se por si só. A religião vem, pois, completar aos nossos olhos a redução do intervalo, já atenuado pelos hábitos do senso comum, entre um mandamento da sociedade e uma lei da natureza¹².

O hábito, servido pela inteligência e pela imaginação, introduz uma certa disciplina aos membros da cidade, tal como a unidade das células num organismo, analogia que Bergson utiliza para falar da vida social. Essa analogia evidencia que a ordem social imita a ordem observada nas coisas. E essa ordem social é forte, pois se alimenta das forças dos conjuntos dos

¹⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 5.

¹¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 6.

¹² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 6.

hábitos e dos mandamentos, cimentados por símbolos e mitos religiosos. Com isso, a obrigação está para a necessidade, como o hábito para a natureza. Tomemos um exemplo, um indivíduo poderia desejar emancipar-se da ordem social, pode até mesmo tentar subtrair-se do dever dentro da sociedade, mas logo que o tentasse, todas as forças sociais acumuladas o recapturariam.

O indivíduo que faz parte da sociedade pode infletir e até mesmo quebrar uma necessidade que imita aquela, para cuja criação contribuiu um pouco, mas que sobretudo sofre: o sentimento dessa necessidade, acompanhado pela consciência de se lhe poder subtrair, nem por isso é menos aquilo a que ele chama de obrigação¹³.

2.1.1. O eu socializado

Continuando o percurso para entendermos a moral das sociedades abertas e fechadas, considerando que o desenrolar dessas sociedades está na duração, que não cessa, que se dá por uma marcha adiante, tomemos agora a compreensão do eu socializado. Ou seja, falaremos do indivíduo e de sua capacidade de se relacionar dentro do grupo social em que habita. O eu socializado é a expressão para falar do indivíduo que se enlaça com os demais exteriores e sua solidez está nessa solidariedade com a qual se dedica aos outros. Bergson assim diz:

Cada um de nós pertence à sociedade, tanto quanto a si mesmo. Se a sua consciência, trabalhando em profundidade, lhe revela, à medida que mergulha, uma personalidade cada vez mais original, incomensurável com as outras e de resto inexprimível, cada um de nós, pela sua própria superfície, está em continuidade com as outras pessoas, é semelhante a elas, une-se-lhes por uma disciplina que cria entre elas e nós uma dependência recíproca. Instalar-se nessa parte socializada de si mesmo, não será, para o nosso eu, o único meio de se ligar a qualquer coisa de sólido? Sê-lo-ia, se não pudéssemos de outra maneira subtrair-nos a uma vida de impulsos, de capricho e de arrependimento. Mas no mais profundo de nós mesmos, se soubermos procurá-lo, descobriremos talvez um equilíbrio de um outro gênero, mais desejável ainda que o equilíbrio superficial¹⁴.

Nessa passagem, Bergson apresenta as formas de equilíbrio da relação do indivíduo com a sociedade: um equilíbrio superficial e um equilíbrio de outro gênero, mais profundo. O indivíduo tem mais de uma forma para alcançar esse equilíbrio ao se ligar a um meio sólido, que é a sociedade. Uma delas é a continuidade que o indivíduo forma com as outras pessoas no tecido social. A outra se alcança quando a pessoa se subtrai de uma vida de caprichos, impulsos e arrependimentos, escavando dentro de si para encontrar a solidez de sua relação com a

¹³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 7.

¹⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 7.

sociedade, o que ele ilustra como a solidez das raízes plantadas na terra. E qual seria, então, o modo de encontrar essa solidez que trouxesse o equilíbrio mais desejável? Bergson responde dizendo que não estamos falando ainda de interioridade, do ato de escavar dentro de si mesmo, para encontrar o equilíbrio, o que seria o ideal. Mas, sim, de algo que é possível, mesmo que seja excepcional. Essa solidez seria encontrada na superfície, que é o ponto de interseção, de ligação com as outras pessoas exteriorizadas. Ao dizer superfície, Bergson usa o exemplo de plantas aquáticas, que têm raízes solidamente plantadas na terra, mas a estabilidade diante da agitação das águas está nas suas folhas que se juntam na superfície. Em suma, a solidez que se encontra na superfície da vida social é a solidariedade. “A obrigação, que nós representamos como um laço entre os homens, começa por ligar cada um de nós a si mesmo”¹⁵.

Corremos o risco de responsabilizar a moral puramente social, de negligenciar o eu individual. Bergson nos lembra que nos sentimos obrigados diante de outros indivíduos. Mas, na verdade, estamos diante de nós mesmos. Pois, para estabelecer essa solidariedade entre as pessoas, é necessário que um eu social seja acrescentado a um eu individual. Vejamos mais profundamente essa relação.

2.1.2. O eu individual e o eu social

A nossa obrigação perante a sociedade é cultivar o eu social. O eu social e o individual estão tão estreitamente entrelaçados em nós, que, ainda que queiramos, não podemos nos situar fora dela, a sociedade. Nós descobrimos o valor do individual, à medida que encontramos mais do social em nossa individualidade. Não podemos nos isolar da sociedade em absoluto¹⁶. Pois a maior parte da força vital do indivíduo vem do contato social, da sociedade. Bergson assim reflete:

Mas não o poderia também fazer, ainda que o quisesse, porque a sua memória e a sua imaginação vivem do que a sociedade pôs nelas, porque a alma da sociedade é imanente à linguagem que fala, e porque, ainda que ninguém mais esteja presente, ainda que se limite a pensar, continua a falar de si para consigo. Em vão tentaríamos representarmo-nos um indivíduo despreendido de toda a vida social¹⁷.

O contato moral renova as energias do indivíduo e isso dentro da sociedade, ainda que de forma ideal. Bergson cita o romance *Robinson Crusóé*, de Daniel Defoe, no qual um homem,

¹⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 8.

¹⁶ BERGSON, 2019, p. 8.

¹⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 9.

após um naufrágio, se encontra isolado em uma ilha. Nosso autor destaca que Robinson manteve contato com os outros homens pelos objetos manufaturados que ele salvou do naufrágio. Foi a forma de mantê-lo ligado à sociedade. Com isso, temos que, se o eu individual permaneceu ligado ao eu social, ainda que isolado, o indivíduo encontraria seu encorajamento e o apoio da sociedade inteira. Em suma, a sociedade age no indivíduo e a capacidade de ação mais forte da sociedade é a obrigação moral.

Bergson faz uma afirmação importante: “Em geral, o veredicto da consciência é aquele que o eu social pronunciaria”¹⁸. Ele quer dizer com isso que, os sentimentos morais não se identificam com a consciência moral, como o quis o “espectador imparcial” de Adam Smith¹⁹. Existem fontes mais profundas para esses sentimentos morais. A linguagem, nessa questão, reúne sentidos muitos diversos para as mesmas palavras. Nosso autor exemplificou com a palavra remorso: “o que há de comum entre o remorso de um assassino e aquele que podemos experimentar, tenaz e torturante, por termos ferido um amor-próprio ou sido injustos para com uma criança?”²⁰. Para algumas consciências, que não têm o sentido das proporções, nem tomam os instrumentos e métodos de medida da sociedade, enganar uma alma inocente é o pior de todos os atos possíveis. Por isso, o veredito está na consciência que julga o ato. Daí, quando há perturbação das relações entre o eu social e o eu individual, nos deparamos com o que Bergson chama de angústia moral.

Para falar dessa angústia, nosso autor retoma o exemplo do remorso do assassino. Numa primeira hora, esse remorso se ligaria à tentativa de apagar os vestígios desse crime. Um esforço para que a sociedade não tome consciência e o puna, que lhe inflija um castigo. Essa tentativa expressa a vontade interior da pessoa de apagar o passado, de anular o crime, como forma de dizer para si que esse crime não aconteceu. Mas por mais que o criminoso tente apagar o passado, o seu próprio conhecimento do crime subsiste. Nisso, ele vai se deslocando cada vez

¹⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 10.

¹⁹ O conceito do "espectador imparcial" é uma ideia central na obra do filósofo e economista escocês Adam Smith (1723-1790), especialmente em sua obra *A Teoria dos Sentimentos Morais*. Segundo Smith, o espectador imparcial é uma figura imaginária que representa uma perspectiva neutra e imparcial para avaliar nossas ações e comportamentos morais. É como se tivéssemos um observador imparcial dentro de nós mesmos, capaz de nos julgar de maneira objetiva. O espectador imparcial nos ajuda a entender o impacto moral de nossas ações, servindo como uma espécie de "juiz interno". Ele nos convida a refletir sobre como nossos atos afetam outras pessoas e como seríamos julgados por um observador desapaixonado. Para Smith, a capacidade de se colocar no lugar do espectador imparcial é essencial para o desenvolvimento de uma consciência moral e de um senso de justiça. É por meio desse processo de empatia e autoavaliação que podemos ajustar nossos comportamentos para agir de maneira mais virtuosa e em benefício da sociedade como um todo. Em suma, o conceito do espectador imparcial de Adam Smith desempenha um papel fundamental na compreensão da natureza humana e da moralidade. Ele nos convida a considerar as consequências éticas de nossas ações e a buscar uma forma de viver em harmonia com os outros.

²⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 10.

mais para o exterior da sociedade. Pois, todas as vezes que se dirigirem a ele, a estima será direcionada à pessoa que ele era e que deixou de ser. Ele, que conhece o que aconteceu, vai se sentir isolado, com a dor do isolamento maior do que alguém isolado em uma ilha. “Porque na solidão transportaria consigo, rodeando-o e sustentando-o, a imagem da sociedade, ao passo que, doravante, ei-lo cortado tanto da imagem como da coisa”²¹. A confissão do seu crime lhe permitiria reintegrar-se à sociedade. Seria castigado pelas outras pessoas da sociedade, mas estaria posto ao lado delas, rompendo a solidão do crime reprimido. Ainda que o criminoso não vá tão longe a ponto de confessar à sociedade o seu crime, ele pode confessar-se a um amigo ou a outra pessoa de bem. Com isso, ele volta à verdade, ainda que não aos olhos de todos, mas de alguém que simbolizará o ponto de ligação dele com a sociedade. Ele deixaria de ser estranho à sociedade, ainda que não esteja inteiramente admitido, o elo com a pessoa que acolheu a sua confissão permite que ele se coloque ao lado da sociedade. Ele sai da ruptura inicial. Essa história nos permite perceber que a perturbação entre o eu individual, o criminoso, com o eu social, o criminoso nas suas relações sociais, acaba por causar uma angústia moral.

Nós agimos de acordo com as nossas obrigações, mais do que pensamos nelas. Se tivéssemos que formular, conceituar a obrigação, pensar nela antes de cada ação, seria um dever por demais penoso. O hábito já seria o suficiente para atendermos ao que a sociedade espera de nós. Bergson destaca que a sociedade facilitou enormemente essa tarefa de cumprir as obrigações:

E, aliás, a sociedade facilitou singularmente as coisas intercalando intermediários entre nós e ela: temos uma família, exercemos um ofício ou uma profissão; pertencemos à nossa comuna, à nossa circunscrição, ao nosso departamento; e, aí onde a inserção no grupo da sociedade é perfeita, basta-nos, em rigor, preenchermos nossas obrigações para com o grupo para estarmos em ordem com a sociedade²².

A sociedade está na periferia do indivíduo, ele está no centro de si mesmo. A distância entre a periferia e o centro é ocupado por vários círculos concêntricos, referentes aos grupos sociais aos quais o indivíduo faz parte. À medida que o círculo vai diminuindo, obrigações são somadas umas às outras, o que permite ao indivíduo vê-las em seu conjunto. Uma obrigação, cada vez mais perto do centro que somos nós, torna-se tão habitual que achamos que ela é natural. Disso, podemos dizer que existência cotidiana é pautada pela sociedade. É ela que define a hora de levantar, a hora de ir para o trabalho, a hora de estudar. Bergson assim pontua:

²¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 11.

²² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 12.

Ninguém pode viver em família, exercer a sua profissão, tratar dos mil e um assuntos da vida de todos os dias, ir às compras, passear pela rua ou sequer ficar em casa, sem obedecer a prescrições e sem se vergar a obrigações. A todo instante, uma escolha se impõe; optamos naturalmente pela conformidade com a regra. Mal temos consciência disso; não fazemos esforço algum. Foi traçado um caminho pela sociedade; encontramos-lo aberto à nossa frente e seguimo-lo; ser-nos-ia necessário um pouco mais de iniciativa para andarmos pelo meio dos campos. O dever, assim entendido, é quase automaticamente que se cumpre; e a obediência ao dever, se nos tivéssemos ao caso mais frequente, definir-se-ia por um deixar-andar ou um abandono²³.

Ou seja, tudo o que envolve a vivência do indivíduo é feito em obediência às prescrições e obrigações dadas pela sociedade. Isso é feito com certa facilidade, por causa do hábito, mas não o é desde o início. Pois a conformação do indivíduo ao dever moral exige esforço. “Ao cavaleiro basta deixar-se transportar; mas teve de começar por montar”²⁴. Aqui, é importante destacar que seria falso ou até mesmo perigoso dizermos que o dever é cumprido automaticamente. “Erijamos, pois, em máxima prática que a obediência ao dever é uma resistência de cada um de nós a si mesmo”²⁵, ou seja, a ação moral apoia-se sobre a força do hábito e se desdobra de forma espontânea, mas há como que um consentimento de quem age e guia a própria ação, assim como o cavaleiro resiste à força do cavalo guiando-o.

Bergson aponta o vício de muitas teorias morais, especialmente dos filósofos que se ligam a Kant, que buscaram explicar a obrigação, quanto à sua essência e sua origem, afirmando que a obediência ao dever é um esforço de cada um sobre si mesmo, sendo um esforço de tensão ou de contração. Isso fez surgir dificuldades artificiais, em que na verdade, o problema estava na própria formulação. Aqui estamos falando do método que Bergson utiliza, a análise de linguagem²⁶, que critica a pergunta para identificar seus reais problemas. Continuando sua exposição, nosso autor afirma que a obrigação não é de forma alguma incomensurável ou um fato único sobre os outros. Ele diz que os filósofos acabaram por “confundir o sentimento da obrigação, estado tranquilo e aparentado com a inclinação, com o abalo que por vezes nos impomos para quebrar o que se lhe oporia”²⁷. A atribuição de um aspecto severo ao dever leva o indivíduo a uma rigidez exteriorizada, de tensão ou de contração. Ele exemplifica essa questão fazendo uma analogia entre a obrigação moral e a crise reumática. Nessa analogia, mesmo após o cessar da crise, a pessoa continua experimentando um desconforto e, em certas situações, dor, quando se movem as articulações. Esse desconforto vai diminuindo gradativamente e acaba por

²³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 13.

²⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 14.

²⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 14.

²⁶ A análise de linguagem é um método bergsoniano que consiste na crítica das perguntas, para se constatar que o problema em questão estava mal formulado.

²⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 14.

se perder na consciência que antes tivera da dor. A sensação global que o corpo sentiu como uma resistência, termina. Mas continua como um alerta evanescente, como que a espera de se intensificar de novo. Isso pelo fato de que há ocorrências de crises frequentes em quem sofre de reumatismo. Considerar as funções motoras do movimento dos braços e das pernas como um esforço de resistência à dor do reumatismo seria renunciar aos hábitos motores, para elevar o reumatismo como uma entidade independente. Tal como filósofos fizeram com a obrigação moral, acentuando uma delas sem considerar o seu conjunto, assim como renuncia às demais obrigações, para elevar a obrigação que foi destacada, como uma entidade independente. Em suma, a obediência ao dever inclui esforço, mas não advém do esforço. Há momentos de crise, em que é preciso retirar sérios obstáculos que impedem a adesão tranquila ao dever moral, mas esses momentos são excepcionais e não podem ser tomados como paradigmas explicativos da obediência às prescrições e obrigações morais. Por isso, a comparação (ou analogia) entre a crise moral e a crise reumática. Assim como a crise no sistema musculoesquelético não é explicação para o conjunto de hábitos motores elementares que nos permite caminhar, assim também a crise moral que podemos vencer com o auxílio da razão não é o ponto de partida para o surgimento da moral. Nem a razão é o instrumento básico para fundar a obrigação moral.

2.1.3. O todo da obrigação

Consideraremos duas atitudes perante o dever, ou melhor, dois hábitos extremos, para falar da vivência do indivíduo dentro da sociedade: a vivência natural pelas vias traçadas pela sociedade, essa que é a atitude da grande maioria das pessoas, provavelmente presente nas sociedades inferiores; e a hesitação e deliberação, pelo contrário, sobre qual via tomar, nesse caso surgem problemas novos e mesmo que a via moral já esteja traçada, podemos introduzir matizes no seu cumprimento. A força para garantir o dever nessas duas atitudes é chamada de “o todo da obrigação”. No entanto, quando se está perto de cair em tentação, em momento de paixão, a razão passa a ser a reguladora para assegurar a coerência entre regras ou máximas obrigatórias e a ação do sujeito. A razão busca formular a exigência social, tentando introduzir mais coerência lógica à conduta, mas essa exigência social é que sustenta a obrigação. E se essa força falasse, diria “tem de ser porque tem de ser”²⁸. No fato de a razão ser reguladora, imbuindo de coerência as máximas obrigatórias, “a filosofia pôde ver nela um princípio de obrigação”²⁹.

²⁸ BERGSON, 2019, p. 17.

²⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 17.

A presença da lógica nas obrigações morais é um fato nas sociedades atuais, mas não foi assim nas sociedades primitivas. Pois quanto mais próximo da natureza está a sociedade, tanto mais ela será enredada pelo acidente e pela incoerência. Bergson assim constata: “Encontramos entre os primitivos muitas interdições e prescrições que se explicam por vagas associações de ideias, pela superstição, pelo automatismo”³⁰.

A coordenação lógica na delimitação do dever tem dois passos: primeiro se toma o conjunto de certos princípios, num segundo momento se tira do conjunto tudo que não concorda com eles. As prescrições que valem por si mesmas são as que visam à conservação ou ao bem-estar da sociedade. A essência da obrigação é diferente de uma exigência da razão. Com isso, entendemos que a obrigação traz consigo todo um conjunto de obrigações que pesam sobre o indivíduo, que a executa com certo teor racional, mas que se impõe como “um todo da obrigação”. Pois a obrigação se torna um hábito. Vejamos como Bergson pontua essa questão:

Representemo-nos a obrigação como pensando sobre a vontade à maneira de um hábito, arrastando cada obrigação atrás de si a massa acumulada das outras e utilizando desse modo, na pressão que exerce, o peso do conjunto: teremos o todo da obrigação para uma consciência moral simples, elementar. Eis o essencial: e a ele poderia em rigor reduzir-se a obrigação, até mesmo nos casos em que acede à sua complexidade mais elevada³¹.

No âmbito da obrigação, nosso autor apresenta o que ele chama de um imperativo categórico: “Tem de ser porque tem de ser”. Esse imperativo é a consciência subitamente tomada de uma tração sofrida, da retenção do fio que momentaneamente foi afrouxado. Ele exemplifica essa questão com a imagem da formiga que foi atravessada por um instante de reflexão. Ele constrói essa história, de forma estilizada, para mostrar um caso de imperativo categórico puro. Eis o exemplo apresentado por Bergson:

Pensemos, assim, numa formiga que fosse atravessada por um relâmpago de reflexão e que julgasse então que é um grande erro trabalhar sem parar em proveito dos outros. As suas veleidades de preguiça não durariam de resto mais que alguns instantes, o tempo do relâmpago de inteligência. No último desses instantes, enquanto o instinto, voltando a prevalecer, a reconduziria à viva força à sua tarefa, a inteligência que o instinto estaria prestes a reabsorver diria à laia de adeus: tem de ser porque tem de ser³².

³⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 18.

³¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 19.

³² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 19-20.

Esse imperativo, “tem de ser porque tem de ser”, é forte na vida da sociedade. Nessa metáfora da formiga, o seu despertar racional logo foi absorvido pelo instinto que volta a prevalecer, em nome da harmonia do formigueiro. Outra imagem que Bergson utiliza é a do sonâmbulo. Quando ele estivesse para acordar, seria o lapso de reflexão, o mesmo mandamento, “tem de ser porque tem de ser”, ressoaria em seu ouvido, fazendo com ele voltasse a mergulhar no seu sonambulismo. A sociedade tem força de interdição frente aos lapsos de reflexão na vida do sujeito. O todo da obrigação é uma força que recai sobre a pessoa, para que ela trabalhe pelo bem e harmonia da vida social. Nesse contexto, Bergson aponta que um imperativo absolutamente categórico tem natureza instintiva: “desempenhado como tal no estado normal, representado como tal se a reflexão despertar pelo tempo de que precisa para se formular, mas não por tanto tempo que lhe permita procurar razões”³³. Destacamos, contudo, que esse imperativo tem natureza instintiva apenas no caso da formiga ou do sonâmbulo, mas não de um ser inteligente. Neste, o conjunto de hábitos que Bergson chama de “o todo da obrigação”, tende apenas a imitar o instinto da formiga. O todo da obrigação se impõe como esse imperativo. O ser humano reflete sobre a ação moral a partir da forma do imperativo categórico. Esta emerge num intervalo entre a obrigação puramente vivida e a obrigação plenamente representada e justificada por todo tipo de razões. Bergson chama de hábito a atividade de início inteligente e depois encaminhada para a imitação do instinto. Assim ele diz:

Mas uma atividade que, de início inteligente, se encaminha para a imitação do instinto é precisamente aquilo a que no homem chamamos um hábito. E o hábito mais poderoso, aquele cuja força é feita de todas as forças acumuladas, de todos os hábitos sociais elementares, é necessariamente o que melhor imite o instinto³⁴.

Insistamos na compreensão de que “o todo da obrigação”, que é essa força moral que age sobre a pessoa, chamado por Bergson de instinto virtual, é tido para o indivíduo como imitação do instinto animal. Tomaremos a pontuação que faz o comentador Frédéric Worms para elucidar ainda mais essa questão:

Desta vez, tudo está dito; o que define o instinto virtual, que é a obrigação “pura”, são duas coisas: agir por um meio que supõe inteligência e liberdade, humano portanto, mas que imita o instinto animal por seus resultados; e responder a uma necessidade vital análoga àquela a qual responde o instinto no animal (e, aliás, a inteligência no homem). Tanto por seus meios como por seus fins, por seus mecanismos (implacáveis) como por seu princípio (também implacável), a obrigação é, pois, análoga ao instinto e se impõe à inteligência como a necessidade que lhe é própria³⁵.

³³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 20.

³⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 20.

³⁵ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2010, p. 307.

Para evidenciar, ainda, “o todo da obrigação”, Bergson propõe uma reflexão. Convidamos a considerar a evolução em duas linhas divergentes e que alcançam duas formas opostas de sociedades nos extremos. As sociedades seriam consequências da evolução, diferente nas duas linhas. Ele dirá que o tipo de sociedade que parecerá mais natural será a ligada ao instinto, como por exemplo a colmeia. As abelhas têm um laço que as une, o instinto, que imprime ordem à colmeia. Esta foi a primeira linha. Ele nos convida a imaginar que, na segunda linha, a natureza tenha deixado que houvesse uma certa latitude à escolha individual, seria a sociedade em que sobressairia a inteligência. Ele aponta que essa sociedade teria resultados, quanto à regularidade, comparáveis às sociedades instintivas. Ela recorreria ao hábito. Esses hábitos em causa, que ele chama de morais, seriam contingentes. Pensando nesse conjunto de hábitos, Bergson assim diz: “Mas o seu conjunto, quero eu dizer o hábito de contrair esses hábitos, estando na própria base das sociedades e condicionando a sua existência, terá uma força comparável à do instinto, quer como intensidade quer como regularidade”³⁶. Essa segunda linha evolutiva, a da inteligência, será o caso das sociedades humanas, quando saem do estado de natureza.

2.1.4. Inteligência e instinto: a formação das sociedades

O instinto e a inteligência estiveram na base da formação das duas grandes linhas de evolução da vida animal: os artrópodes e vertebrados. Na ponta de cada uma das linhas se encontra um tipo de sociedade, como citamos acima. Na do instinto estão os artrópodes, como as formigas e as abelhas, que são regidos pelo instinto dos insetos. Na ponta da linha da inteligência estão as sociedades humanas, regidas pela inteligência humana. Bergson pontua que “inteligência e instinto são formas de consciência que devem ter-se interpenetrado no estado rudimentar e dissociado ao crescer”³⁷. Uma característica essencial ao instinto e à inteligência é a capacidade de utilizar instrumentos. A inteligência utiliza utensílios inventados, que são variáveis e imprevisíveis, de acordo com a necessidade em questão. O instinto utiliza órgãos dados pela natureza, que são imutáveis. Esses utensílios organizarão as sociedades, sejam elas humanas ou animais. Contudo, essa organização vai ser mais eficiente, quanto mais especializado se tornarem esses instrumentos e tanto mais essas sociedades se tornarem organizadas. Tomemos uma citação sobre como Bergson elucida essa questão:

³⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 21.

³⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 21.

O instrumento destina-se, aliás, a um trabalho, e este trabalho é tanto mais eficaz quanto mais especializado se torna, mais dividido entre os trabalhadores diversamente qualificados que reciprocamente se completam. A vida social é assim imanente, como um vago ideal, tanto ao instinto como à inteligência, esse ideal encontra a sua realização mais completa na colmeia ou no formigueiro por um lado e, por outro, nas sociedades humanas³⁸.

A organização que está implicada na constituição dessas sociedades exige uma coordenação das ações e uma subordinação dos elementos uns aos outros. Para que haja essa coordenação e subordinação é oferecido, ou simplesmente vivido, um conjunto de regras ou leis. Aqui, a aplicação dessas leis se difere nessas sociedades. Na colmeia ou no formigueiro a função a ser executada é dada ao indivíduo de acordo com a sua estrutura. E isso faz com que sua estrutura de organização seja relativamente invariável. Na cidade humana a organização é variável e está aberta ao progresso. O resultado será que para o instinto a regra é imposta pela natureza, sendo necessária; para a inteligência, a necessidade de uma regra é natural.

Quando tomamos que, para a inteligência, conseqüentemente para as sociedades humanas, a necessidade de uma regra é algo natural, temos que as obrigações, sejam elas individualizadas ou tomadas de modo geral, tenderão a tornar-se uma necessidade. Contudo, a obrigação sendo uma necessidade, ela se aproximará do instinto. Bergson dirá que essa aproximação cria o que ele chama de “instinto virtual, como o que está por trás do hábito de falar”³⁹.

Trazemos, aqui, uma máxima que Bergson apresenta no capítulo da “Obrigação Moral”, da sua obra *As duas fontes da moral e da religião*: “A moral de uma sociedade humana é, com efeito, comparável à sua linguagem”⁴⁰. Ele aceita que as formigas trocam signos e que estes lhes são dados pelo instinto, que serve como uma espécie de comunicação conjunta. Já a língua, falada nas sociedades humanas, é um produto do uso. Bergson ressalta que nada na língua vem da natureza, apesar de ser natural falar. Nossa linguagem difere da linguagem dos insetos, que é produto da natureza e invariável, graças à inteligência e sua capacidade inventiva. Esse é um dos fundamentos da moral, a linguagem das sociedades humanas.

Seja qual for, a sociedade instintiva ou o instinto social do indivíduo dessa sociedade, não há propriamente a obrigação, haveria antes a necessidade. Pensemos, pois, o que faz a formiga operária desenvolver o trabalho para qual a sua estrutura lhe destinou? Responderemos de bom grado que o instinto imbuíu essa formiga de obrigação para executar esse trabalho, mas

³⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 22.

³⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 23.

⁴⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 23.

vemos no fundo disso uma necessidade. É necessário que ela execute sua função, tal como a natureza lhe deu enquanto estrutura, para que o formigueiro tenha ordem. Esse funcionamento visa ao maior bem do conjunto. Bergson diz que a presença da necessidade é virtual, está no fundo da obrigação moral. Contudo, a obrigação é necessária para o domínio da vida, exigindo para certos fins a inteligência, a escolha e a liberdade. Quando pensamos na liberdade, temos que um ser não pode se sentir obrigado se não for livre. Se ao indivíduo não for creditada a liberdade, não se terá também a obrigação. Com isso, para cada obrigação se tem a liberdade. Bergson assim continua:

Mas é necessário que haja obrigações; e quanto mais descermos dessas obrigações particulares, que se encontram no topo, até ao todo da obrigação que se encontra na base, mais a obrigação nos aparece como a própria forma que a necessidade assume no domínio da vida quando exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e, por conseguinte, a liberdade⁴¹.

Nas sociedades civilizadas ainda há certa predominância do natural, que foi encoberto por uma massa enorme de conhecimento e de hábitos que extraiu. Aliás, é justamente isso um dos aspectos que difere o civilizado do primitivo. O natural foi encoberto pelo adquirido nos séculos de civilização. Não queremos dizer com isso que esses hábitos e conhecimentos são transmitidos hereditariamente. Bergson destaca que esses hábitos e conhecimentos estão longe de impregnar o organismo. Mesmo nas sociedades mais civilizadas, ainda se faz presente o natural, em bom estado de conservação. Na perspectiva do natural presente na sociedade é que podemos falar do todo da obrigação. Aqui, Bergson traz uma reflexão importante para a nossa pesquisa. As sociedades civilizadas, que pouco diferem das sociedades rudimentares, assim como elas, são sociedades fechadas. Mesmo comparando a vastidão das sociedades civilizadas em relação aos pequenos agrupamentos que tenderíamos pelo instinto, ambas têm essência a privilegiar um certo número de indivíduos e excluir outros. Quando falamos de respeitar a vida e a propriedade dos outros, tocamos o ponto das sociedades abertas e fechadas. Nas sociedades fechadas, resguardar os direitos como exigência da vida social é antagônico, pois numa guerra, por exemplo, a pilhagem e o homicídio, que são proibidos no grupo social, são tidos como meritoso.

Bergson, nesse momento, põe-se a pensar e nos convida a igualmente refletir se é possível a transformação do fechado em aberto. Se é possível passar da sociedade fechada para a sociedade aberta. Diante dessa dúvida, nosso autor traz uma máxima, quando ele nos

⁴¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 24.

recomenda observar antes o que a sociedade faz, do que o que ela diz. Essa máxima é uma crítica às sociedades que, sendo abertas, admitem que, em circunstâncias excepcionais, o exercício da abertura seja suspenso, como no caso da guerra. Vejamos na íntegra como nosso autor escreve essa máxima: “Oh, bem sei o que a sociedade diz (tem, repito-o, as suas razões para dizer); mas para sabermos o que pensa e o que quer, não devemos dar em demasia ouvidos ao que diz, devemos ver o que faz”⁴². Essa manipulação das experiências sociais é muito bem administrada pela sociedade, que permite uma certa abertura, para não barrar o progresso da sociedade, visto que a moral aberta é interessante para a sua subsistência. Ele assim diz:

Do mesmo modo, a paz foi sempre, até hoje, uma preparação da defesa ou até mesmo do ataque e, em todo caso, da guerra. Os nossos deveres sociais visam a coesão social; de bom ou mau grado, compõem para nós uma atitude que é a da disciplina perante o inimigo. O mesmo é dizer que o homem ao qual a sociedade apela a fim de o disciplinar bem pode ter sido por ela enriquecido por meio de tudo o que dela adquiriu ao longo dos séculos de civilização: nem por isso a sociedade precisa menos desse instinto primitivo que nele se recobre de uma tão espessa camada de verniz⁴³.

O instinto social visa a sociedade fechada, por mais vasto que seja. Quando passamos a falar do homem para além do nosso grupo social, da nossa pátria, e passamos a falar do amor à humanidade, fazemos o movimento de uma sociedade fechada para uma sociedade aberta. A diferença entre a sociedade que vivemos e a humanidade em geral é de natureza, e não simplesmente de grau. Até aqui, falou-se da moral enquanto pressão social. Esse movimento do fechado ao aberto não se dá em etapas. É exigido um salto, que nos permita ser transportado do amor aos seus, familiares e concidadãos, para o amor à toda a humanidade. Bergson assim descreve essa transição:

Tal é o instinto primitivo. E continua presente, ainda que afortunadamente dissimulado pelos contributos introduzidos pela civilização; mas ainda hoje amamos natural e diretamente os nossos pais e os nossos concidadãos, ao passo que o amor da humanidade é indireto e adquirido. Chegamos diretamente aos primeiros; à segunda, só por meio de um desvio; porque é somente através de Deus, em Deus, que a religião convida o homem a amar o gênero humano; como é também somente através da Razão, na Razão por meio da qual todos comunicamos, que os filósofos nos fazem olhar a humanidade e nos mostram nela a eminente dignidade da pessoa humana, o direito de todos ao respeito⁴⁴.

Vimos até aqui os elementos constituintes da sociedade fechada e sua consequente moral. Passamos pela compreensão da obrigação na vivência social, que se aplica tanto ao

⁴² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 26.

⁴³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 27.

⁴⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 28.

instinto quanto à inteligência. Na base da sociedade, em que “o todo da obrigação” se eleva como um imperativo categórico, temos o eu socializado. A obrigação ou as leis são aplicadas na transição do eu individual para o eu social. Esse eu que se percebe junto a outros indivíduos e na vivência social a obrigação serve como o ordenamento das relações. Vejamos agora uma outra moral, a que chegamos por um salto, que passa do amor restrito aos seus para o amor à humanidade, a moral aberta.

2.2. A Moral Aberta

Refletiremos, agora, o que seria uma moral completa, passando pela obrigação pura. Os homens santos e heróis são a expressão dessa moral completa, que poderíamos dizer absoluta. Eles arrastam as pessoas atrás de si. A obrigação como pressão moral liga-se à aceitação universal de uma lei, é uma obrigação natural como pressão ou carga; a moral completa se torna um modelo e as pessoas se ligam à comum aceitação desse modelo, é um apelo. A moral completa torna-se arrebatadora quanto mais a multiplicidade e a generalidade das máximas se vêm fundir na unidade e na individualidade de um homem. É o desejo de nos assemelharmos a esse exemplo. É uma moral presente em pessoas extraordinárias ao longo da história. Bergson assim os cita:

Em todos os tempos apareceram homens excepcionais encarnando essa moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conhecera os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os ascetas do budismo e outros ainda. Foram sempre eles a referência dessa moral completa, que melhor poderíamos dizer absoluta⁴⁵.

Bergson destaca que essas pessoas arrastaram multidões atrás de si, sem nada pedirem. Não precisavam exortar aos outros que os seguissem, bastava-lhes existir e essa existência já é um apelo. Essa palavra, apelo, é uma característica fundamental dessa moral, a aberta. E não importa qual é o nome da pessoa que faz esse apelo, como uma inspiração moral. Importa entender que essa moral se torna arrebatadora. Vejamos como Bergson descreve essa inspiração quando experimentamos a presença de uma grande personalidade moral:

Mas cada um de nós, nos momentos em que as suas máximas habituais de conduta lhe parecem insuficientes, se perguntou já o que este ou aquele teria dele esperado em semelhante ocasião. Poderá ter sido um familiar, um amigo, quem assim evocávamos por meio do pensamento. Mas poderá tratar-se também de um homem que nunca vimos, cuja vida nos foi simplesmente contada, e a cujo juízo submetemos depois em imaginação a nossa conduta, temendo da sua parte uma censura ou orgulhando-nos da

⁴⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 29.

sua aprovação. Poderá até mesmo ser extraída do fundo da alma à luz da consciência, uma personalidade que nascesse em nós, que sentíssemos capaz de mais tarde nos invadir inteiramente, e à qual quiséssemos por um momento apegar-nos como o discípulo ao mestre. Para dizer a verdade, trata-se de uma personalidade que se delinea a partir do dia em que adotamos um modelo: o desejo de nos assemelharmos, que é idealmente gerador de uma forma a tomar, é já semelhança; a palavra que faremos nossa é aquela cujo eco ouvimos em nós⁴⁶.

Quando pensamos sobre o que nos leva a seguir essa inspiração, tendo pessoas excepcionais como modelo, vamos descobrir uma diferença entre a moral aberta e a moral fechada. Diferença que é de natureza. A segunda, a moral fechada, fundada no todo da obrigação, é uma moral social, que nos obriga mais perante a cidade do que perante a humanidade. A primeira, a moral aberta, difere da fechada por ser uma moral humana. Essa é alcançada quando a pessoa é agitada pelo desejo de dedicar-se aos outros, com espírito de sacrifício, imbuído de caridade, de tal forma que a pessoa se anima, como se uma nova vida se anunciasse, até chegar ao amor à humanidade.

As pessoas se ligam à sociedade e estão absorvidas pela tarefa de conservação individual e social. Tal é a definição moral do homem enquanto moral social. Falamos da atitude dos indivíduos e da sociedade recurvados sobre si mesmos, individual e socialmente ao mesmo tempo, rodando em círculos, é a moral fechada. Uma alma aberta permite que a caridade subsista, ainda que seja o último ser vivo na Terra. Cria um amor que se estende por toda a natureza. Essa compreensão de moral supera uma moral utilitária, que trouxe dificuldades insolúveis, quando coloca como princípio para o indivíduo a busca do seu próprio bem, entendendo que pretensiosamente, com isso, buscasse o bem dos outros. “Um ser inteligente, em busca daquilo que é o seu interesse pessoal, fará amiúde algo completamente diferente do que o interesse geral reclamaria”⁴⁷. Bergson nos lembra, retomando a analogia com o organismo, que a célula vive para si, mas também para o organismo, conferindo vitalidade uma à outra. Do mesmo modo, o indivíduo e a sociedade estão recurvados sobre si mesmos, se fechando.

Uma pessoa de alma aberta estenderá seu amor à natureza num todo. Nessa perspectiva, a caridade subsiste, mesmo quando a forma estiver esvaziada de conteúdo. Mas não se chega a esse estágio por meio da dilatação. Uma compreensão puramente psicológica intelectualista pode querer afirmar que esse amor vai dilatando, passando pelos estágios: amor à família, amor à pátria e amor à humanidade. Bergson aponta que não se pode analisá-los assim, pois existe uma diferença de natureza entre eles.

⁴⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 30-31.

⁴⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 33.

À primeira vista, a consciência percebe entre os dois primeiros sentimentos e o terceiro uma diferença de natureza. Aqueles implicam uma escolha e, por conseguinte, uma exclusão: poderão incitar à luta; não excluem o ódio. O último não é senão amor. Aqueles avançam a direito até ao objeto que os atrai. O último não cede a um atrativo do seu objeto; não o visou; lançou-se mais longe, e só atinge a humanidade atravessando-a⁴⁸.

Vemos, agora, uma outra força que contrabalança a força da pressão social: a sensibilidade. O sentimento pode se assemelhar de perto à obrigação, quanto à força de propulsão exercida sobre o indivíduo. Nesse sentido, a emoção pode exigir uma ação, que difere da obrigação pelo fato de não ter resistência e que é consentida pela pessoa senciente. Contudo, a forma como a emoção age difere da obrigação. A pessoa é envolvida pelo sentimento e se vê preenchida dele. Tal como a emoção de uma música, exemplifica Bergson:

Parece-nos, enquanto escutamos, que não poderíamos querer outra coisa além do que a música nos sugere e que seria bem assim que agiríamos natural, necessariamente, se escutando não repousássemos de agir. Exprima a música a alegria, a tristeza, a piedade ou a simpatia, a cada instante somos o que ela exprime. E não só nós, mas muitos outros, todos os outros também. Quando a música chora, é a humanidade, é a natureza inteira que chora com ela. Para dizer a verdade, ela não introduz estes sentimentos em nós; introduz-nos antes neles, como transeuntes que fossem impelidos para uma dança. Assim procedem os iniciadores em moral. A vida tem para eles ressonâncias de sentimento insuspeitadas, como as que poderia dar uma sinfonia nova; fazem-nos entrar com eles nessa música, para que nós a traduzamos em movimento⁴⁹.

Essa analogia que Bergson usa para falar do sentimento moral através da música mostra-nos que, tal como a música, somos envolvidos por esse apelo dos místicos, dos santos, dos heróis. A moral aberta cativa a pessoa, ainda que haja a nuance da obrigação, no entanto, ela atrai o indivíduo.

2.2.1. A emoção como constitutiva da Moral Aberta

Bergson pontua que a emoção estimula a inteligência e faz a vontade ser perseverante. Ele aprofunda essa questão dizendo que “há emoções que são geradoras de pensamento; e a invenção, embora de ordem intelectual, pode ter a sensibilidade por substância”⁵⁰. Dizemos, com isso, que a emoção é tida como geradora da arte, da ciência e da civilização em geral. Ela está presente nas pessoas no seu cotidiano. Citamos, nesse momento, uma célebre reflexão de

⁴⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 35.

⁴⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 36.

⁵⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 40.

Bergson: “Uma emoção é um abalo afetivo da alma, mas uma coisa é uma agitação na superfície, outra coisa, um levantamento das profundidades”⁵¹. Temos, então, duas espécies de emoção, duas variedades de sentimentos, duas manifestações de sensibilidades: a primeira é infraintelectual, agita somente a superfície, a emoção que é consequência de uma ideia ou de uma imagem representada, “é nela que pensamos quando opomos a sensibilidade à inteligência ou quando fazemos da emoção um vago reflexo da representação”⁵²; a segunda é supraintelectual, agita as profundezas, é a causa dos estados intelectuais que não de sobrevir, prenhe de representações, ainda não formada, que extrai ou poderia extrair da sua substância através de um desenvolvimento orgânico, “trata-se de igual modo de uma anterioridade no tempo, e da relação daquilo que engendra com aquilo que é engendrado”⁵³. Para Bergson, somente as emoções supraintelectuais são capazes de ser geradoras de ideias.

Bergson aproxima as palavras emoção e criação. Para ele, a emoção é um, ou o maior, aspecto da criação. Ele cita que encontramos dois tipos de emoção que são, na verdade, criação. O primeiro tipo que é o efeito da representação, combinando as ideias entre si, estas que lhe foram repassadas pela sociedade. Seria uma transcrição das ideias combinadas. Como seria a emoção provocada por um drama que mal chega a ser uma obra literária, que seria intenso, mas apenas mais um entre os que experimentamos no dia a dia. O segundo tipo de emoção é a que precede a representação, que contém virtualmente e até certo ponto lhe é a sua causa. Refere-se à emoção provocada por uma grande obra dramática, que surge na alma do poeta e o abala, e depois toca e abala a nossa alma.

Ao falar da emoção na gênese da moral, é importante destacar, Bergson não quis construir uma moral de sentimento. Ele infere que a emoção produz representações e até mesmo doutrina. Ele diz que a teoria não pode criar uma obrigação, mas se aparecer a emoção, o indivíduo passará a agir por ela. “E em vez de explicar o meu ato pela própria emoção, poderia igualmente deduzi-lo então da teoria que terá sido construída pela transposição da emoção em ideias”⁵⁴. Contudo, nosso autor insiste em afirmar que a doutrina moral será mais preferível quando tiver imbuída de emoção. Nem a doutrina como pura representação intelectual, nem a moral como um sistema de regras serão capazes de tornar a doutrina preferível intelectualmente. “Antes da nova moral, antes da metafísica nova, há a emoção, que se prolonga em impulso do lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência”⁵⁵. Exemplo disso é a emoção

⁵¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 40.

⁵² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 41.

⁵³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 41.

⁵⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 45.

⁵⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 46.

que o cristianismo trouxe com o nome de caridade. Com essa emoção se conquista as pessoas, se aponta um certo modo de ser, de conduta e se estabelece uma doutrina, que passa a ser difundida. Nesse exemplo, vemos a metafísica e a moral, no âmbito da inteligência e da moral, exprimindo a mesma coisa. E isso, através da emoção.

2.2.2. Da pressão à aspiração: a abertura ao progresso

Bergson recorda os aspectos das duas morais: a de pressão e a de aspiração. A primeira moral diz respeito à obrigação imposta pela pressão da sociedade. Tem uma fórmula nítida, o que permite que seja correntemente praticada. Responde a uma exigência social. A segunda moral é traduzida em certo estado emocional e é para o indivíduo um atrativo. Responde à exigência humana, enquanto apelo de valorização. A primeira mais próxima das forças naturais que chamamos de hábitos e, em algumas vezes, de instinto. A segunda, suscitada em nós por pessoas excepcionais, é poderosa, quanto mais pareça triunfar sobre a natureza. Contudo, nos aponta Henri Bergson, não são duas morais independentes e repelentes uma à outra. A primeira moral até opera isoladamente, mas a segunda moral, a de aspiração, é o resultado da primeira que deixou de ser abstrata e se encheu de significado, deixando de ser um interdito e passando a ser uma inspiração. Vejamos como nosso autor discorre sobre essa questão:

Mas que o resto da moral traduza um certo estado emocional, que já não cedamos nesse caso a uma pressão, mas a um atrativo, é o que muitos hesitarão em admitir. A razão é que aqui não podemos já, as mais das vezes, redescobrir no fundo de nós a emoção original. Há fórmulas que são o seu resíduo, e que se depuseram naquilo a que poderíamos chamar a consciência social à medida que se consolidava, imanente a essa emoção, uma concepção nova da vida, ou melhor, uma certa atitude perante ela. Justamente porque nos encontramos diante da cinza de uma emoção extinta, e porque a potência propulsiva dessa emoção vinha do fogo que ela trazia em si, as fórmulas que ficaram seriam geralmente incapazes de abalar a nossa vontade se as fórmulas mais antigas, exprimindo exigências fundamentais da vida social, não lhes comunicassem por contágio alguma coisa do seu caráter obrigatório⁵⁶.

Bergson assinalou que fórmulas transformadas em regra na primeira moral, a de pressão da sociedade, foram fundadas com certo teor de emoção. Posteriormente, essas fórmulas deixaram recobrir a emoção original, tornando-se máximas imperativas, mas que tem em si emoções extintas. O autor continua mostrando como essas morais se justapõem:

Estas duas morais sobrepostas parecem agora não fazer mais do que uma, tendo a primeira emprestado à segunda um pouco do que ela tem de imperativo e tendo, por

⁵⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 46-47.

outro lado, recebido da sua parte, em troca, uma significação menos estritamente social, mais largamente humana. Mas remexamos a cinza; encontraremos partes ainda quentes e, finalmente, a centelha irromperá; o fogo poderá acender-se e, se se acender, alastrará passo a passo. Quero eu dizer que as máximas desta segunda moral não operam isoladamente, como as da primeira: a partir do momento em que uma delas, deixando de ser abstrata, se enche de significação e adquire a força de agir, as outras tendem a comportar-se da mesma maneira; finalmente, todas se unem na quente emoção que as deixou outrora para trás e nos homens, de novo vivos, que a experimentaram⁵⁷.

Essas pessoas que fazem o fogo queimar novamente em sua forma de agir, que Bergson chama de personalidades privilegiadas, arrastam os outros pelo seu exemplo. Essa inspiração impele para que a humanidade siga em frente. A inspiração rompe o círculo fechado da moral de obrigação, tira a humanidade desse círculo e a coloca numa marcha adiante.

Esse sentimento de progresso está presente na moral de aspiração. Bergson⁵⁸ liga a esse progresso o entusiasmo, palavra que até se confunde com os termos “progresso” e “marcha em frente”. Esse entusiasmo absorve a alegria e o prazer do bem-estar na vivência social. Essa moral nos coloca numa marcha adiante, do progresso pela igualdade e pela liberdade, como veremos no próximo capítulo. É um entusiasmo que traduz as representações em emoções, fato que rompe com o fechamento da natureza e nos coloca em uma marcha que dura, que não para. O rompimento desse movimento circular representa largamente o que dizíamos, no primeiro capítulo, sobre a duração. A duração que é muito bem traduzida como essa marcha adiante, que não cessa, que não regride, que segue sempre em frente. Bergson nos convida a escutar a linguagem dos santos, dos místicos, dos fundadores e reformadores da religião, é a moral aberta dos místicos. “Escutemos a sua linguagem; esta não faz mais que traduzir em representações a emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a fechava ao mesmo tempo em si mesma e na cidade”⁵⁹.

Bergson aponta que a humanidade, quando inspirada, se abre para a moral dos místicos, experimentando um sentimento de libertação. A alma presa em sua imobilidade, girando em círculo numa sociedade fechada, experimenta a libertação, que é o ir mais longe, desembaraçando-se de tudo que a aprisionava. A própria natureza gerou a fragmentação da humanidade em individualidades distintas, um obstáculo que aprisiona a alma em círculos, o próprio “eu” que busca sua própria satisfação. A abertura da alma permite que o indivíduo desmonte os obstáculos, em vez de simplesmente contorná-los. É como se eles não existissem. Bergson completa: “Enquanto raciocinarmos acerca do obstáculo, este ficará onde está; e

⁵⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 47.

⁵⁸ BERGSON, 2019, p. 49.

⁵⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 50.

enquanto o olharmos, decompô-lo-emos em partes que será preciso superar umas atrás das outras; o seu pormenor pode ser ilimitado; nada nos diz que possamos esgotá-lo”⁶⁰.

Seguindo a reflexão sobre a abertura moral da pessoa, nos deparamos com uma questão: se a natureza teria quisto a evolução da humanidade, pela inteligência e, conseqüentemente, pela moral. Tomemos, porquanto, que o amor à humanidade tem sua fonte no princípio gerador da espécie humana. Bergson⁶¹ fala de um amor que é originário do amor que aquece a alma inteira. Esse amor é mais morno, diminuído, porém é intermitente. É a ressonância desse primeiro amor, o forte e abrasador, que ficou na inteligência e se depositou na linguagem. O autor no diz: “A moral compreende assim duas partes distintas, das quais uma tem a sua razão de ser na estrutura original da sociedade humana, e a outra a sua explicação no princípio explicativo dessa estrutura”⁶². A primeira parte da moral é compreendida pela obrigação e pela pressão que a sociedade exerce uns sobre os outros, com a finalidade de manter o todo. A segunda ainda possui a obrigação, mas como força de aspiração ou impulso, que exerce uma força de propulsão que produz uma libertação da pessoa. Contudo, a natureza dispôs na evolução humana que ela fosse sociável, tal como as sociedades das abelhas e das formigas. Temos, ainda, que a espécie humana foi dotada de inteligência, que interfere na manutenção da vida social. O instintivo cedia lugar a um sistema de hábitos, para a preservação da sociedade. Surge o que Bergson chama de obrigação moral geral. Temos, então, que a estrutura formada pela natureza era simples, tal como as sociedades primitivas. A inteligência permite o passo adiante. Mas Bergson não vai dizer, com isso, que a natureza teria previsto esse salto. Pois, considerando todo o progresso alcançado pelo ser humano, nem por isso a sua tendência moral se afastou da raiz dessa moral, mais próxima do instinto, que é obrigação pura. O autor entende que houve uma certa previsão da natureza para uma extensão da vida social, mas que fosse limitada. Ora, ela não podia querer que essa extensão colocasse em perigo a estrutura original, a sociedade. Porém, a inteligência trouxe um elemento inesperado, quando algumas pessoas notáveis começaram por arrastar multidões com seu exemplo. Vejamos como ele assinala essa questão:

O homem, ao sair das mãos da natureza, era um ser inteligente e sociável, estando a sua sociabilidade calculada para desembocar em pequenas sociedades, e destinando-se a sua inteligência a favorecer a vida individual e a vida do grupo. Mas a inteligência, dilatando-se através do seu esforço próprio, assumiu um desenvolvimento inesperado. Libertou os homens de servidões às quais estavam condenados pelas limitações da sua natureza. Em tais condições, não era impossível a alguns de entre eles, particularmente

⁶⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 51.

⁶¹ BERGSON, 2019, p. 52.

⁶² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 53.

dotados, reabrir o que fora fechado e fazer, pelo menos por eles mesmos, o que teria sido impossível à natureza fazer pela humanidade. O seu exemplo acabou por arrastar outros, pelo menos em imaginação⁶³.

Tomemos como exemplo de superação das limitações da natureza humana o fato de que a natureza nos quis como animais bípedes e terrestres. A inteligência, contudo, nos permite chegar às maiores profundezas do mar e alcançar os céus, nos deslocando rapidamente, vencendo grandes distâncias. E mais, alcançamos os limites do nosso sistema solar, com sondas que são como os nossos sentidos, contemplando as maravilhas do universo. Retomando nossa questão, quando passamos da solidariedade social para a fraternidade humana, rompemos com a natureza, mas não com toda ela.

2.3. A Moral de transição

Analisamos até aqui, a definição de duas morais, a fechada e a aberta. Bergson, agora, propõe a nós julgar as duas quanto ao seu valor, a ponto de definir qual seria melhor. Utilizando categorias da duração, ele assim constata: “Entre a primeira moral e a segunda há, portanto, toda a distância que vai do repouso ao movimento”⁶⁴. A respeito do movimento, a duração pura, temos a primeira distinção entre as duas morais. A primeira se supõe imutável. Quando ela se apresenta, seja o momento que for, ela pretende ser definitiva. A segunda é ímpeto de movimento, tem por seu princípio a mobilidade. Aqui, já poderíamos começar a identificar a superioridade da segunda. O autor usa de sentimentos para definir o resultado das duas morais nas pessoas. Uma moral da cidade, de pressão, gera bem-estar nos indivíduos. Mas quando ela se abre, experimenta uma alegria, que em muito supera o bem-estar da primeira moral. Bergson assim assinala:

É uma diferença de tom vital. Aquele que pratica regularmente a moral da cidade experimenta esse sentimento de bem-estar, comum ao indivíduo e à sociedade, que manifesta a interferência das resistências materiais umas com as outras. Mas a alma que se abre, e a cujos olhos caem os obstáculos materiais, dá-se plenamente à alegria. Prazer e bem-estar são alguma coisa, a alegria é mais. Porque não estava contida neles, enquanto eles se encontram virtualmente nela. Com efeito, são paragem ou movimento que não sai do mesmo lugar, ao que ela é marcha em frente⁶⁵.

⁶³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 55-56.

⁶⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 56.

⁶⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 57.

Outra diferença está quanto à sua formulação. A moral de pressão é fácil formular, ainda que seja uma longa lista de interditos. Já na moral de aspiração isso não é fácil, pois a inteligência fica menos à vontade para representar transições. A respeito desse ponto, Bergson exemplifica dizendo que a moral do Evangelho é essencialmente da alma aberta. O Sermão da Montanha⁶⁶ é um excelente exemplo para demonstrar essa abertura. Nosso autor assim descreveu:

O ato pelo qual a alma se abre tem por efeito alargar e elevar à pura espiritualidade uma moral aprisionada e materializada em fórmulas: esta torna-se então, por referência à outra, qualquer coisa como um instantâneo tirado a partir de um movimento. Tal é o sentido profundo das oposições que se sucedem no Sermão da Montanha: “Foi-vos dito que... E eu digo-vos que...” De um lado o fechado, do outro o aberto⁶⁷.

Nesse Sermão, a antiga lei, fechada, é atualizada, tendo como pressuposto o amor à humanidade, e se tem uma nova lei. Mas a novidade está naquilo de aspiração, de amor que foi atribuído a essa lei, pois ela, enquanto fechada, não é abolida, tornou-se um momento no decorrer de um progresso. Com isso, dizemos que a moral aberta não pretende abolir uma moral fechada. Ela brota dessa moral, a fechada, que se torna um momento do seu progresso.

Bergson fala de um estado intermédio entre o fechado e o aberto, que é o se abrindo, o que ele chama de uma moral de transição, observada entre o estático e o dinâmico. É o impulso necessário para se passar do repouso ao movimento. Ele assim destaca essa transição: “Entre a alma fechada e alma aberta há a alma que se abre. Entre a imobilidade do homem sentado, e o movimento do mesmo homem que corre, há o seu erguer-se, a atitude que toma quando levanta. Em suma, entre o estático e o dinâmico observa-se em moral uma transição”⁶⁸. Bergson destaca a moral de transição pelo fato de que se a pessoa ficasse estacionada no impulso que seria necessário para passar de um estado ao outro, do estático ao dinâmico, faria com a que a inteligência ficasse estacionada no domínio da moral da alma fechada. Ela não atingiria o domínio da alma aberta, ou melhor, não teria criado o domínio da alma aberta. Contudo, há um

⁶⁶ O Sermão da Montanha é um dos mais conhecidos e importantes discursos de Jesus Cristo, registrado nos Evangelhos de Mateus e Lucas. É considerado um conjunto de ensinamentos centrais da ética e moral cristãs. Nele, Jesus aborda uma ampla gama de tópicos, incluindo as bem-aventuranças, que são uma série de declarações sobre as características e virtudes abençoadas aos olhos de Deus. O Sermão também fala sobre temas como amor ao próximo, não-violência, perdão, humildade, justiça, retidão, honestidade, pureza de coração e busca do Reino de Deus. Esse discurso é altamente valorizado pelos cristãos como um guia ético e uma síntese dos princípios fundamentais do cristianismo. Ele enfatiza a importância do amor, da compaixão e da justiça, além de instruir os discípulos sobre como viver uma vida de retidão e servir a Deus. O Sermão da Montanha influenciou não apenas o pensamento religioso, mas também a ética e a moral em várias culturas ao redor do mundo.

⁶⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 58.

⁶⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 62.

progresso entre as duas morais. Nesse progresso sobressaem duas forças que agem sobre nós, que determinam a própria essência do dever: impulsão e atração. O que é atração tende a se consolidar em obrigação estrita. O que é obrigação estrita, tende a alargar-se englobando a aspiração. A pressão e a aspiração se encontram na região do pensamento onde se elaboram os conceitos. Fundir essas duas realidades ou separá-las pode levar ao erro das filosofias morais baseadas no dever. Pressão e aspiração se ligam representando um conjunto por uma ideia.

2.3.1. Abertura à valorização da vida

Retomaremos algumas considerações, para entender o processo possível de passar de uma moral fechada para uma moral aberta. Os grupos da humanidade primitiva foram os que mais se assemelharam à sociedade instintiva como um formigueiro. A natureza dotou o ser humano de inteligência e o dotou de sociabilidade. Isso fez com que as sociedades modernas desdobrassem a vivência social. Mas seria ingenuidade crer que os preceitos morais são transmitidos por hereditariedade. Bergson destaca que as pessoas não nascem com tendências diferentes das dos homens primitivos. Ele destaca que a diferença entre o civilizado e o primitivo está naquilo que a criança armazenou desde que sua consciência se despertou. E que os princípios morais são ensinados de geração em geração, material acumulado com o passar do tempo. Nosso autor assim pontua:

todas as aquisições da humanidade ao longo dos séculos de civilização aí se encontram, ao lado dela, depostas na ciência que lhe é ensinada, na tradição, nas instituições, nos usos, na sintaxe e no vocabulário da língua que aprende a falar, bem como ainda na gesticulação dos homens que a rodeiam⁶⁹.

Bergson usa a imagem de uma camada vegetal que recobre um rochedo, para falar de um estado de natureza original, que é o rochedo, recoberto pelas aquisições que a humanidade adquiriu no processo civilizatório, seria a camada vegetal que encobre esse rochedo. Lá no fundo, existe o ser em estado de natureza, mais próximo do instinto, que se põe num progresso pela inteligência, acumulando essas experiências. Existe um laço que nos liga aos outros membros da sociedade, tais como no formigueiro. Mas é a forma que a inteligência assume, o que faz a diferença no processo de civilização. Num primeiro momento, essa forma orienta para uma sociedade em que a obrigação pura rege suas relações, é a moral de pressão social. Para esse quadro social, a aspiração pura é um limite ideal.

⁶⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 83.

Contudo, uma sociedade mística que considera a humanidade num todo, regida por uma criação sempre renovada, que valoriza a vontade comum, não é consequência do desenrolar da vida social. É preciso a presença dos místicos, daqueles que arrastaram e ainda arrastam a sociedade, no movimento que fizeram. “A memória do que foram, do que fizeram, depositou-se na memória da humanidade. Cada um de nós a pode revivificar, sobretudo se a aproximar da imagem, mantida viva dentro de si, de uma pessoa que participava dessa misticidade e a fazia irradiar em seu redor”⁷⁰. Contudo, ainda que não evoquemos o místico ou figuras grandiosas de maneira direta, reconhecemos que a capacidade de o evocar está presente em nossa consciência. Essa potencialidade de evocação é o que Bergson denominou de “atração virtual”. Se, porém, nos desinteressarmos desses místicos, restará a fórmula moral que eles inspiraram, dessas pessoas que foram o melhor da humanidade. O resultado será uma transposição, uma mudança no âmbito das ordens e dos apelos nos termos da razão pura. Assim Bergson descreve essa transposição:

A justiça vê-se assim incessantemente alargada pela caridade; a caridade toma cada vez mais a forma da simples justiça; os elementos da moralidade tornam-se homogêneos, comparáveis e quase comensuráveis entre si; os problemas morais enunciam-se com precisão e resolvem-se com método. A humanidade é convidada a colocar-se a um nível determinado – mais elevado que o de uma sociedade animal, onde a obrigação não seria senão a força do instinto, mas menos elevado que o de uma assembleia de deuses, onde tudo seria impulso criador⁷¹.

Nessa perspectiva, Bergson pontua que a vida moral, vista dessa forma, é plenamente possível de ser alcançada, de se tornar princípio para a sociedade. Ao que ele dirá “a vida moral será uma vida racional”⁷².

Chegando ao ponto em que expomos sobre a transição de uma moral fechada, de obrigação pura, para uma moral de aspiração, do impulso do amor, podemos pensar que a vida ficaria no âmbito do simples “tem de ser porque tem de ser”. A sociedade ficaria fechada, na qual seus membros estariam ligados por obrigações estritas. Mesmo que dotada de inteligência, sendo superior às sociedades instintivas, essa sociedade poderia não ter chegado ao ponto de se encorajar, como num sonho de transformação radical. Certo é, que as modificações da sociedade fazem parecer possível uma sociedade que compreenda e valoriza a dignidade de todas as pessoas. É fato que essa sociedade não existe, ainda, e Bergson⁷³ pontua que pode ser que nunca venha a existir e teríamos que nos contentar com uma conformação moral. Mas há

⁷⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 85.

⁷¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 86.

⁷² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 86.

⁷³ BERGSON, 2019, p. 97.

algo que nosso autor chamou de *elã vital*, que abre perspectivas para uma nova moral. É o contraponto para o estacionário, o surgimento de pessoas que influenciaram a moral, pessoas de gênio. Claro que houve pessoas que fecharam a compreensão e fizeram a civilização regredir. No entanto, surgiram pessoas de alma privilegiada, que eram movidas por uma solidariedade universal, que fizeram da criação uma espécie nova, como que fundada e constituída por um só homem. Quando lembramos ou vemos os exemplos dessas pessoas, elas nos arrastam em seu movimento. Bergson descreveu entusiasticamente esse movimento, que pontuamos a seguir:

Mas do mesmo modo que apareceram homens de gênio que fizeram recuar os limites da inteligência, e que foi assim concedido a indivíduos, de longe em longe, muito mais do que fora possível dar de uma vez só ao conjunto da espécie, surgiram também almas privilegiadas que se sentiam aparentadas a todas as almas e que, em vez de permanecerem nos limites do grupo e de se aterem à solidariedade estabelecida pela natureza, visavam a humanidade em geral num impulso do amor. O aparecimento de cada uma delas era como que a criação de uma espécie nova composta de um indivíduo único, desembocando o ímpeto vital, de longe em longe, num homem determinado, num resultado que não poderia ter sido obtido de uma vez só para o conjunto da humanidade. Cada uma delas assinalava assim um 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. A emoção criadora que suscitava estas almas privilegiadas, e que eram um transbordar de vitalidade, difundiu-se em seu redor: entusiasmáticas, irradiavam um entusiasmo que nunca se extinguiu por completo e que pode sempre voltar a encontrar a sua chama. Hoje, quando ressuscitamos pelo pensamento esses grandes homens de bem, quando os ouvimos falar e quando os vemos agir, sentimos que nos comunicam parte do seu ardor e que nos arrastam no seu movimento: já não se trata de uma coerção mais ou menos acentuada, é uma atração mais ou menos irresistível⁷⁴.

Em suma, Bergson aponta que a pressão social e o impulso do amor são duas forças complementares da vida. Manifestações que são capazes de conservar a forma social que a humanidade trouxe desde a sua origem, a da pressão social, mas amplamente capaz de transfigurar, nas pessoas dos místicos, os homens e mulheres de bem, movidos por um esforço da evolução criadora. Os educadores, ou seja, todos aqueles que transmitem uma vivência moral, têm em si duas vias para tal feito: o adestramento ou a misticidade. O adestramento consiste na transmissão dos hábitos, que são tomados do grupo, inclusive o é como porta de entrada para esse grupo. A misticidade consiste na imitação de uma pessoa, que são grandes pessoas de ação, que quer ver ressoar nos outros o impulso do amor. “Amor que é então em cada um deles uma emoção inteiramente nova, capaz de transpor a vida humana num outro tom”⁷⁵.

⁷⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 97-98.

⁷⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 102.

A sociedade é um fato na vida humana e exerce uma coerção nos seus membros, a obrigação, para garantir a sua própria subsistência. Mas antes da existência da sociedade, está o indivíduo que traz em si disposições inatas, que se articulam e ligam as pessoas entre si. Surgem, assim, os grupos humanos, que vão se aperfeiçoando e se tornam sociedades. A sociedade formada passa a obrigar o indivíduo, é a pressão social. No entanto, é preciso descobrir que o indivíduo também pressiona a sociedade, a julgando e pode obter dela uma transformação no âmbito da moral. A sociedade não é autoridade máxima. Bergson assim descreve:

Se a sociedade se basta a si mesma, ela é a autoridade suprema. Mas se não for mais que uma das determinações da vida, conceber-se-á que a vida, que terá posto a espécie humana neste ponto ou naquele da sua evolução, comunique uma impulsão nova a individualidades privilegiadas que nela se retemperem para ajudar a sociedade a ir mais longe. É verdade que terá sido necessário avançar até ao próprio princípio da vida. Tudo é obscuro, se nos ativermos a simples manifestações, se a todas elas chamarmos por junto sociais ou se considerarmos mais particularmente, no homem social, a inteligência. Tudo se esclarece, pelo contrário, se procurarmos, para além destas manifestações, a própria vida em si mesma⁷⁶.

O procurar a própria vida em si mesma, num avanço em direção ao reconhecimento da absoluta dignidade da pessoa, é o roteiro que se desponta. É o salto necessário para que passemos de uma moral fechada, do todo da obrigação, para uma moral aberta, do impulso do amor. Ao analisar nossa sociedade, vale considerar sobre qual via o ensinamento moral tem percorrido: a do adestramento ou a da misticidade. Pretendemos, no próximo capítulo, refletir sobre a justiça e a liberdade, quesitos indispensáveis para alcançarmos uma moral que seja arrebatadora, que arraste as pessoas atrás de si. Temos o intuito de pensar a democracia nesse movimento inserida na duração, e instigá-la a se abrir pela inspiração dos místicos, como forma de traçar um itinerário para a paz e a reconciliação. As reflexões sobre a moral aberta e a moral fechada desembocam na democracia, um valor tão importante para nossos tempos.

⁷⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 103.

3. O ITINERÁRIO PARA A PAZ E RECONCILIAÇÃO

A proposta para o nosso terceiro capítulo será a de apontar um itinerário para a paz e reconciliação, tendo como passos três conceitos importantes na filosofia bergsoniana: a justiça, a liberdade e a democracia. Ao passarmos nesses três tópicos veremos um percurso que nos permitirá vislumbrar os pilares que edificam uma sociedade aberta, com sua moral consequente, a aberta. Estes pilares são o sustentáculo de uma sociedade, ainda que idealmente, que busca superar o espírito guerreiro que é inato à humanidade, relativizando, igualmente, toda busca desenfreada pelo luxo e pela riqueza.

3.1. A Justiça Absoluta e a Justiça Relativa

Trataremos, no início deste capítulo, inspirados na filosofia bergsoniana, o conceito de justiça. Tal conceito que é a mais instrutiva noção de moral, cujo progresso se deu pela marcha adiante da liberdade e da igualdade¹. Noção que se aplica aos dois campos, o aberto e o fechado, da moralidade. A expressão “marcha adiante” refere-se ao processo de sucessivas criações, fruto da liberdade, que resulta do progresso dos criadores da moral e da mística. Henri Bergson define a justiça tomando os conceitos de abertura e fechamento, movimento importante em sua filosofia, como já dissemos. Na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* ele faz apontamentos sobre como essa noção foi aplicada por alguns filósofos, especialmente os clássicos, para evidenciar que filosofias éticas, ao tratar a justiça, chegaram a tocar o ponto central do que ele define como Justiça Absoluta ou Justiça Aberta, que é o reconhecimento da igualdade dos seres humanos, mas não deram o passo decisivo, ficando no âmbito da Justiça Relativa ou Justiça Fechada. Esta última é marcada pela regulação das trocas, segundo medidas e proporções.

Nada é mais instrutivo do que ver como os filósofos o raiaram, o tocaram e, todavia, falharam. Deixemos de lado Platão, que decerto inclui entre as ideias suprassensíveis a do homem: o resultado não seria que todos os homens eram da mesma essência? Daí à ideia de que todos tinham um igual valor enquanto homens, e de que a comunidade de essência lhes conferia os mesmos direitos fundamentais, havia apenas um passo. Mas o passo não foi dado. Teria sido necessário condenar a escravatura, renunciar a ideia grega segundo a qual os estrangeiros, sendo bárbaros, não podiam reivindicar direito algum².

¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 68.

² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 77.

Bergson³ exemplifica indicando que na China foram formuladas doutrinas morais muito elevadas, mas que não se preocupavam em legislar para toda a humanidade. E não há como negar, apesar de não serem ditas, que essas doutrinas somente se interessavam para a comunidade chinesa. Eram doutrinas morais que podiam ser aplicadas em função da valorização do ser humano, mas que não tinham essa envergadura ou intenção. Outro exemplo trazido pelo autor é o do estoicismo. Estes filósofos defenderam que todos os homens são irmãos e a pessoa sábia é cidadã do mundo. Porém, não conseguiram romper a barreira de separação que existia entre o homem livre e o escravo, entre o grego e o bárbaro.

No longo parágrafo em que fala sobre a justiça, Bergson faz um histórico sobre o momento em que as sociedades primitivas superam a ação segundo a natureza, o instinto, e passam a regular uma proporção para os danos sofridos entre as pessoas. “A justiça sempre evocou a ideia de igualdade, de proporção, de compensação”⁴. A imagem que normalmente se atribui à justiça é a balança, no sentido de pesar. Quando Bergson⁵ releu a história do termo justiça, ele identificou que as referências à aritmética e à geometria são características dessa noção. Isso porque regra e regramento, retidão e regularidade são palavras que se ligam à linha reta. Vejamos os significados que Bergson dá ao termo justiça.

A primeira noção de justiça aparece no quadro de trocas. Ainda que a sociedade seja rudimentar, a troca direta é tomada como uma de suas práticas⁶. Nesse significado de justiça emerge a pergunta, se os dois objetos trocados têm o mesmo valor. Tendo o mesmo valor, surge a igualdade, que é tomada como regra que se liga ao “todo da obrigação”, característica da moral fechada. Aqui já surge a ideia de justiça em sua forma precisa, como um caráter imperioso, associado com as suas ideias de igualdade e reciprocidade. Gradualmente, esse quadro de trocas se estenderá às relações entre as pessoas, permanecendo por muito tempo ligado à consideração das coisas e da troca. Nas sociedades primitivas, eram raros os casos em que as injúrias entre pessoas eram tomadas em conta pelo grupo social. Exceção seria quando o ato consumado pudesse atrair a cólera dos deuses, o que poderia interferir, por meio da punição ou castigo, segundo a crença, sobre todas as pessoas da comunidade. À pessoa ou à família lesada cabia somente seguir seu instinto e reagir segundo a natureza e se vingar. Era um círculo que poderia elevar a violência a graus cada vez maiores, como exemplo uma querela entre duas famílias, que não teria fim, a não ser que uma delas aceitasse ser recompensada pelo

³ BERGSON, 2019, p.79.

⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 68.

⁵ BERGSON, 2019, p. 69.

⁶ BERGSON, 2019, p. 68.

dano sofrido inicialmente. Aqui é possível afirmar com clareza a ideia de compensação já implicada na de troca e de reciprocidade. Nesse cenário, a sociedade assume o papel de reprimir a violência, criando leis e punições à proporção do delito. Um exemplo dessa intervenção da sociedade é a Lei de Talião⁷, na constituição das leis judaicas. No entanto, Bergson⁸ se perguntou se um olho valerá sempre um olho e um dente sempre um dente, apontando que é preciso considerar tanto a qualidade como a quantidade do ato. Pois, a Lei de Talião só será aplicada plenamente entre indivíduos que pertençam a uma mesma classe. “O mesmo dano sofrido, a mesma ofensa recebida, exigirá uma compensação mais forte ou reclamará uma pena mais grave no caso de a vítima pertencer a uma classe mais alta”⁹. Nesse caso, a igualdade vai incidir numa relação e passará a ser uma proporção. Temos aqui uma mesma noção que se encontra em ação, mas aplicada de forma diferente, passando de proporção das trocas para a proporção das penas. Ao que podemos dizer que, nas sociedades mais avançadas, essa relação não mudará, quando no âmbito da moral fechada, esta que é sempre definitiva:

Também não mudará de fórmula, num estado de civilização mais avançado, quando se estender às relações entre governantes e governados e, mais geralmente, entre categorias sociais: numa situação de fato introduzirá considerações de igualdade ou de proporção que farão dela qualquer coisa de matematicamente definido e, por isso mesmo, de aparentemente definitivo¹⁰.

A proporção das penas, eis a segunda noção de justiça, emerge da divisão de classes da sociedade. Tanto nas antigas sociedades, como nas atuais, a divisão implica que uma classe seja subordinada à outra. Bergson¹¹ faz uma crítica sobre essa relação, apontando que a subordinação habitual acaba por se tornar natural por seus cidadãos: “se a classe inferior aceitou a sua situação durante tempo bastante, poderá continuar a consentir naquela depois ainda de se ter tornado virtualmente a mais forte, porque atribuirá aos dirigentes uma superioridade de valor”¹². Essa é uma leitura sociopolítica muito contundente, quando lida nas sociedades antigas

⁷ A Lei de Talião, também conhecida como "olho por olho, dente por dente", é um princípio de justiça retributiva que remonta a civilizações antigas, sendo aplicada em diferentes culturas ao longo da história. Essa lei estabelece que a punição por um crime ou ofensa deve ser equivalente ao dano causado. O conceito fundamental por trás da Lei de Talião é o princípio da reciprocidade: a ideia de que a punição deve ser proporcional ao dano infligido. Em outras palavras, aquele que comete um crime deve receber uma punição que corresponda ao seu ato. Por exemplo, se alguém causasse a perda de um olho a outra pessoa, a punição adequada seria a perda do próprio olho. A Lei de Talião tem raízes em sociedades antigas, como o Código de Hamurabi, que era um conjunto de leis babilônicas estabelecidas por volta de 1750 a.C e presente no Pentateuco, a Lei Judaica. Essas leis buscavam regular a conduta social e a administração da justiça, definindo as punições específicas para cada tipo de crime.

⁸ BERGSON, 2019, p. 70.

⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 70.

¹⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 70.

¹¹ BERGSON, 2019, p. 71.

¹² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 70.

e atuais. Um pequeno grupo de dirigentes dominam uma grande massa, povos numerosos. Ainda que tenham número e força para enfrentar governantes tiranos, o povo, colocado como classe inferior, reconhece em seus governantes um poder que interdita essa possível “revolução” em busca da liberdade. Bergson aponta que essa superioridade pode ser real, se os dirigentes usam das faculdades para se aprimorarem intelectual e moralmente, ou ser apenas aparente, cuidadosamente mantida para continuar a exercer poder e domínio sobre a classe inferior. Ele ainda completa fazendo uma ironia: “Seja como for, real ou aparente, bastar-lhe-á durar para parecer congênita: a superioridade inata deve decerto existir, dir-se-á, uma vez que existe o privilégio hereditário”¹³. Ele vai dizer que Platão compartilhava dessa ideia quando previu a república ideal dividida em três classes: os que governam, os auxiliares (guerreiros) e os que produzem¹⁴.

A Lei de Talião, a descrição da sociedade perfeita por Platão em *A República*, como já citado, e acrescentamos a reflexão de Aristóteles sobre a *Eudaimonia* e a própria configuração grega de sociedade, todas estas chegaram a tocar o que Bergson chama de Justiça Absoluta, mas não deram o salto necessário para o reconhecimento da absoluta igualdade dos seres humanos. Nessas sociedades antigas, porque não dizer também nas nossas, as diferenças de extrato social influenciavam diretamente nas proporções, gerando injustiças. A justiça era aplicada, desde que as pessoas envolvidas pertencessem a um mesmo grupo social e gozassem de mesmo prestígio. Caso a injúria fosse cometida por uma pessoa de uma classe inferior à da pessoa agredida, a proporção assumia um status de vingança, tal qual o nível da sociedade segundo a natureza. E mesmo os gregos, mesmo apresentando uma compreensão que pensa sobre o homem e seu valor, permitiam a escravidão. Logo, não eram todas as pessoas que tinham sua dignidade reconhecida nessa sociedade. Aqui vale lembrar a exortação de Bergson para que tenhamos atenção nem tanto ao que a sociedade diz, mas sim ao que ela faz.

3.1.1. Transição da Justiça Relativa para a Justiça Absoluta

Bergson aponta que houve uma transição da justiça relativa, que mede, para a justiça absoluta, que reconhece o valor da pessoa, e que esse movimento se deu por sucessões criadoras. Isso significa que a sucessão não é contínua, mas se dá por rupturas e contrastes. Aqui, ele traz o elemento da linguagem para iluminar a questão que diz respeito sobre a interpretação de que a Justiça Aberta já existia, pois as condições já estavam dadas e alguém

¹³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 71.

¹⁴ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2019, 428a-e.

deu o passo para reconhecer a absoluta dignidade da pessoa, sem considerar/pesar a condição social, cor, sexo. Essa “virtude mágica da linguagem”¹⁵ indica o poder de uma palavra que é investida com uma ideia nova, alargando-a, de forma a modificar um objeto preexistente e influenciar o passado retroativamente. O uso da mesma palavra “justiça” para referir-se a um significado passado e a um novo gera a ilusão de que o novo já estava oculto nos conceitos anteriores. Isso é o que ele chama de efeito retroativo do juízo verdadeiro, como um movimento retrógrado no tempo que seria aplicado à verdade de forma automática. Equivale a dizer que o ato realizado projeta sua sombra no passado, criando a concepção ilusória de que as disposições que existiam no passado, conseqüentemente, produziram o ato no presente. Essa é a ideia genial dos efeitos retroativos de um juízo considerado verdadeiro. Se é verdade hoje, deve ter sido sempre. Essa ilusão oculta o movimento criativo e o salto dado, por exemplo, em nossa concepção da justiça. Ela também nos leva a uma pretensão dominadora do futuro, a partir de um ideal de previsibilidade que é, simplesmente, impossível para eventos complexos.

Pelo simples fato de se realizar, a realidade projeta atrás de si sua sombra no passado indefinidamente distante; parece assim ter preexistido, na forma de possível, à sua própria realização. De onde um erro que vicia nossa concepção do passado; de onde nossa pretensão de antecipar em qualquer circunstância o porvir¹⁶.

Esse efeito retroativo do juízo verdadeiro projeta uma miragem do presente no passado. Uma novidade do presente, um novo conhecimento, seria lido de forma retrospectiva criando essa falsa impressão de que as condições dessa nova ideia já estavam postas, que só faltaria um passo para esse reconhecimento. Digamos que as condições estavam postas, mas não a ideia na forma de uma possibilidade. Assim Bergson diz na obra *O Pensamento e o Movente*:

Que no passado, tal como foi descrito pelos contemporâneos, encontremos uns seus sinais batedouros, é algo incontestável; mas as indicações talvez as mais interessantes só teriam sido anotadas por eles se tivessem sabido que a humanidade caminhava nessa direção; ora, essa direção de trajeto não estava mais marcada do que outra qualquer, ou antes, não existia ainda, tendo sido criada pelo próprio trajeto, quero dizer, pelo movimento avanço dos homens que progressivamente conceberam e realizaram a democracia¹⁷.

Quando visto dessa forma, podemos dizer que a sociedade vive pequenas aberturas, seguidas de momentos de fechamento. Esse movimento acontece de duas formas, processual ou imediata, ou seja, é um processo repetido várias vezes ou de uma só vez. Bergson aponta

¹⁵ BERGSON, 2019, p. 71.

¹⁶ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 17.

¹⁷ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 19.

que na transição da justiça relativa para a justiça absoluta, ainda que submetido ao movimento processual ou imediato, o certo é que houve criação.

Sobreveio qualquer coisa que teria podido não ser, que não teria sido sem certas circunstâncias, sem certos homens, sem um certo homem talvez. Mas em vez de pensarmos no novo, que se apoderou do antigo para o englobar num todo imprevisível, preferimos encarar o antigo como uma parte desse todo que teria então virtualmente preexistido: as concepções da justiça que se sucederam em sociedades antigas não teriam sido, pois, mais que visões parciais, incompletas, de uma justiça integral que seria precisamente a nossa¹⁸.

A transição se deu a passos lentos, por sucessivas criações, inspirados no amor, para inaugurar uma nova moral, uma nova justiça. Bergson vai dizer que o cristianismo é o que permitiu esse salto do amor à pátria, somente aos seus, para o amor à humanidade. O amor à humanidade é o “salto” fundamental para que os outros “passos” sejam dados na marcha adiante da humanidade. Ainda que esse salto tenha sido repentino e surpreendente na vida de Cristo, ele gera um avanço lento, progredindo por 18 séculos, até que os puritanos nos Estados Unidos e as pessoas da Revolução Francesa proclamassem a igualdade entre todos, mesmo que sua efetivação continue a desafiar-nos até os dias atuais. Bergson entendeu que a linguagem cristã vai desdobrando aos poucos essa compreensão.

3.1.2. Injustiça e desigualdade

Retomando as desigualdades de classes das sociedades antigas, sendo reais ou apenas aparentes, para entender como se deu o salto para uma justiça absoluta, Bergson aponta que a distância das classes, imposta pela desigualdade, foi ruindo lentamente, num processo que culminou com a derrocada da superioridade nativa das pessoas da classe superior¹⁹. Isso começou a se dar quando se admitiu que as desigualdades de classe eram desigualdades de valor e de serviços prestados. Existe uma ilusão de valor e uma ilusão de serviços prestados. O serviço de quem manda é mais valioso do que o serviço de quem obedece²⁰. Ou seja, as pessoas da classe inferior começaram a entender que essa desigualdade inferiria diretamente no valor da pessoa, sendo que uma pessoa da classe superior valeria mais do que uma pessoa da classe

¹⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 72.

¹⁹ BERGSON, 2019, p. 73.

²⁰ Bergson, nesse trecho, parece remontar a filosofia de Karl Max sobre a luta de classes, em que a classe inferior toma consciência da potência que tem, até que se torne a classe superior. Permite-nos, ainda, trazer a compreensão de Friedrich Nietzsche, que entende que essa potência não pode ser tomada se não for apontada como ideais, apresentados pelo “sacerdote”, que pertence à classe superior. Fazendo uma arqueologia do texto, podemos dizer que existe violência, existe luta nessas linhas de Bergson.

inferior. Aplicando a ideia de Bergson na realidade, vemos que ainda hoje temos situações em que pessoas desprezam outras, achando-se superiores a elas pelo dinheiro que têm, pela cor de sua pele, pelo lugar em que moram. Exemplo disso é uma pessoa preta, em trajes mais modestos, andando em um bairro de classe alta. Em pouco tempo ele será abordado por seguranças ou policiais, que o revistarão e o interrogarão sobre qual o motivo de ele estar ali. Tomando outra perspectiva, as pessoas moradoras desse lugar sentir-se-iam ameaçadas por ter alguém que não pertence à mesma classe que elas. Outra percepção crescente foi a desigualdade de serviços prestados. A sociedade foi organizando-se de forma que os serviços executados nela fossem distribuídos dentro das classes, de acordo com o interesse da classe superior. Às pessoas da classe superior são destinados postos de direção e cargos que oferecem prestígio e boa remuneração. Às pessoas da classe inferior os serviços ligados à manutenção das estruturas da sociedade. Dentro dessa divisão é inimaginável ter uma pessoa da classe superior fazendo serviços de limpeza, por exemplo. O contrário não é tão impossível, apesar da raridade. Mas quando uma pessoa da classe inferior alcança posições importantes de trabalho, pelo mérito ou sorte, logo ela é absorvida pela classe superior, o que chamamos de ascensão de classe social. Disso, a pessoa teria o esforço de tirar de si o estigma da “inferioridade” marcado em si por sua classe de nascença. Conseqüentemente a essa crescente percepção, os indivíduos da classe superior se viram cada vez mais sujeitos às críticas da classe inferior. As críticas geram insatisfação e os dirigentes não são mais considerados pelo valor antes atribuído. Valor que era a garantia da dominação. Surgem, então, outros que pretenderam ocupar o lugar de dominação, ser os senhores, e que buscarão apoio na classe inferior. A superioridade não seria mais uma consequência hereditária. É assim que as aristocracias se perdem na democracia²¹. Aos poucos o terreno da sociedade vai sendo preparado para acolher o grande salto. As leis têm papel importante nesse processo, pois se manifestam como o consentimento da sociedade. Disso se deu o salto necessário para o reconhecimento, ou melhor, o novo conhecimento do valor inviolável da pessoa, a justiça absoluta. Assim diz Bergson:

É um salto em frente, que só se executa se a sociedade estiver decidida a tentar uma experiência; é preciso para isso que se tenha deixado convencer ou pelo menos abalar; e o abalo terá sempre sido dado por alguém. Em vão se alegará que o salto em frente não supõe atrás de si qualquer esforço criador, que não há aqui uma invenção comparável à do artista. Seria esquecer que a maior parte das grandes reformas levadas a cabo começaram por parecer irrealizáveis, e com efeito o eram. Não podiam ser realizadas a não ser numa sociedade contando já com um estado de alma que fosse aquele que elas deviam induzir através da sua realização; e havia aqui um círculo do

²¹ BERGSON, 2019, p. 73.

qual não se teria saído se uma ou várias almas privilegiadas, dilatando nelas a alma social, não tivessem quebrado o círculo arrastando a sociedade atrás de si²².

Henri Bergson aponta que essa ruptura, que lança a justiça no patamar da abertura, deu-se pela crítica crescente das desigualdades e pela emoção criadora. Todavia, a afirmação dessa dignidade está presente nas leis hoje, como na Constituição Federal Brasileira, que no artigo 1º, inciso III, define como fundamento do Estado Democrático de Direito a dignidade da pessoa humana. As sociedades entendem que um ser humano não pode ser escravizado, não pode ser sacrificado para que o universo continue, como em algumas culturas pré-colombianas da Mesoamérica, onde pessoas eram sacrificadas aos deuses para que o universo se perpetuasse. Com isso, a compreensão da injustiça, que outrora era apenas mais uma infração como as outras, passou a ser injustificável. A escravidão, os sacrifícios, antes considerados apenas uma infração, tornam-se inadmissíveis quando considerado o valor inviolável da pessoa. Quando tocamos a justiça absoluta tomamos consciência de que a vida humana, de todos, tem valor e não mais nos serviríamos de sacrifícios e trabalhos forçados. Isso nos interpelaria, tomar-nos-ia de horror. Bergson toma uma questão apresentada por Dostoiévski²³, para ilustrar essa questão:

Consultemo-nos sobre este ponto; ponhamos a célebre questão: “Que faríamos se soubéssemos que para a salvação do povo, para a própria existência da humanidade, há algures um homem inocente, que está condenado a sofrer torturas eternas?” Talvez consentíssemos sob a condição de um filtro mágico que nos fizesse esquecer-lo, de modo a que nunca mais soubéssemos fosse o que fosse do assunto; mas se tivéssemos de o saber, de pensar no caso, de nos dizermos que havia um homem suportando suplícios atrozes para nos tornar possível existirmos, que tal era uma das condições fundamentais da existência em geral – ah não! Antes aceitarmos que nada mais continue a existir, antes deixarmos explodir o planeta²⁴!

3.1.3. Igualdade e liberdade

Trazemos aqui duas proposições que se coordenam com a ideia de justiça: a igualdade e a liberdade. Tanto que Bergson as usa para definir o progresso da justiça. “Definimos de bom

²² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 74.

²³ Fyodor Dostoiévski (1821-1881) foi um renomado escritor russo do século XIX, considerado um dos maiores romancistas da história da literatura. Suas obras profundas e psicologicamente complexas exploram temas universais como moralidade, culpa, redenção, sofrimento humano e a condição humana em geral. Dostoiévski é conhecido por seu estilo literário intenso e realista, que mergulha nas profundezas da psicologia humana e examina as contradições e conflitos internos dos personagens. Suas narrativas muitas vezes exploram a tensão entre o bem e o mal, a fé e o ceticismo, e as complexidades morais que surgem da condição humana. Dostoiévski não apenas criou personagens memoráveis, mas também levantou questões filosóficas e morais profundas que continuam a ser objeto de análise e discussão até hoje.

²⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 76.

grado o progresso da justiça por uma marcha em frente da liberdade e da igualdade”²⁵. Trata-se de uma definição pujante, que responde perfeitamente ao passado, mas, nos recorda Bergson, que raramente pode orientar a pessoa na escolha que tem quanto ao futuro. Ele destacou que a ideia de liberdade se define pelo direito que o indivíduo tem, desde que não lese a liberdade do outro. Daí surge um problema, o fato de pensarmos numa liberdade totalmente nova, que estivesse acima das outras liberdades. Essa liberdade, diz Bergson, poderia produzir um efeito contrário na sociedade que tivesse promovido tal salto ou reforma. Em vista disso, um dilema sobressai: sobre qual seria o nível de liberdade que poderia ser conferida aos homens sem ferir a liberdade de seus semelhantes. “Por isso é muitas vezes impossível dizer *a priori* qual é a dose de liberdade que podemos conceder ao indivíduo sem prejuízo para a liberdade dos seus semelhantes: quando a quantidade muda, a qualidade já não é mais a mesma”²⁶.

Quando consideramos a igualdade, deparamo-nos com outro problema. Pois não há como falar de igualdade sem sacrificar a liberdade. Daí surge uma pergunta, aponta-nos Bergson²⁷: qual das duas seria melhor? Ele sugere que a pergunta não aceita qualquer resposta. Isso porque se se retirar uma porção da liberdade ela ainda continua sendo liberdade, podendo se tornar uma liberdade melhor se imbuída do sentido de igualdade, de modo que ofereça às pessoas uma sociedade com melhores condições para se viver, com oportunidade de fazer experiências com maior alegria no agir. Bergson reflete que, seja qual ideia a ser escolhida, sempre teremos de retomar a concepção de criadores morais para constituir uma sociedade em que se é bom viver e a de inspirar as pessoas para que não queiram mais regressar ao estado de fechamento. Esse retorno é que dá o ritmo do progresso moral. Assim ele diz:

Se refletirmos assim na “liberdade”, na “igualdade”, no “respeito do direito”, veremos que não há uma simples diferença de grau, mas uma diferença radical de natureza, entre as duas ideias de justiça que distinguimos, uma fechada, a outra aberta. Porque a justiça relativamente estável, fechada, que traduz o equilíbrio automático de uma sociedade que sai das mãos da natureza, exprime-se em usos aos quais se liga “o todo da obrigação”, e este “todo da obrigação” acaba por englobar, à medida que vão sendo admitidas pela opinião, as prescrições da outra justiça, a que está aberta a criações sucessivas. A mesma forma se impõe assim a duas matérias, uma fornecida pela sociedade, a outra vinda do gênio do homem²⁸.

Aqui, voltamos a dizer que o movimento do fechado ao aberto não se apresenta de modo definitivo. Até porque, como já falamos, o definitivo é característica de uma justiça

²⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 79.

²⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 80.

²⁷ BERGSON, 2019, p. 80.

²⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 81.

fechada. Pois, mesmo as sociedades contemporâneas reconhecendo o valor inviolável da pessoa humana, ainda vemos situações de indivíduos com trabalhos análogos à escravidão. A desigualdade social que cria um abismo entre ricos e pobres, situação naturalizada na sociedade, ainda aponta que as pessoas são tratadas de forma diferente. As pessoas sentem-se mais confortáveis quando encontram, em uma rua vazia à noite, uma outra pessoa bem-vestida, de pele branca, com roupas de marca, do que uma outra pessoa vestida de farrapos. As pessoas são medidas de forma diferente.

Em suma, a Justiça Absoluta não tem proporção nem medida, apenas se reconhece o valor inviolável da pessoa, sendo assim uma justiça integral, como a de nossos dias. As visões de justiça das sociedades antigas eram apenas parciais e incompletas. A linguagem do cristianismo que permitiu às sociedades dar um salto de abertura no âmbito da justiça. O “amor ao próximo como a ti mesmo”²⁹ continua sendo um apelo para que se reconheça a dignidade da pessoa. Temos, com isso, que a justiça é um exemplo de moral aberta. Moral que tem sua origem no impulso do amor, que move a pessoa da Justiça Relativa para a Justiça Absoluta, a dos Direitos Humanos.

3.2. A concepção bergsoniana de Liberdade

Apresentaremos nesta seção uma compreensão do complexo conceito de liberdade no pensamento filosófico moderno. Tomaremos como referência a teoria de Henri Bergson sobre essa questão, discutindo sobre os dois sistemas opostos de natureza usados para conceituar a liberdade, que são o mecanicismo e o dinamismo. Essa pesquisa pretende elucidar o caminho percorrido pelo autor sobre a liberdade e como ela é aplicada em cada um desses paradigmas. Discursaremos, ainda, sobre a definição de ato livre e sobre os apontamentos que levaram Bergson a dizer que toda definição de liberdade dará razão ao determinismo e que os atos de liberdade, como atos de criação presente na ação do sujeito inovador da moral, criarão o caminho para a democracia.

Henri Bergson concebe a liberdade como uma experiência subjetiva, que se manifesta na nossa capacidade de escolha e criação de novas possibilidades. Para Bergson, a liberdade não pode ser definida de forma abstrata, mas deve ser compreendida como uma força vital que se expressa na nossa relação com o mundo. Bergson argumenta que a liberdade não é algo que possa ser obtido por meio de leis ou de sistemas políticos, mas é algo que deve ser buscado

²⁹ Ensino de Jesus Cristo presente no Evangelho de Mateus, no capítulo 22.

individualmente, por meio da intuição e da criatividade. Segundo ele, a liberdade se manifesta na nossa capacidade de “criar algo novo”, de ultrapassar os limites impostos pelas convenções sociais e pelas formas estereotipadas de pensamento, esta é a atitude do místico, do herói. Em sua obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Bergson propõe a liberdade como uma das fontes da moralidade, que nos permite ir além das normas e valores sociais estabelecidos e buscar um ideal mais elevado de justiça e compaixão. Para Bergson, a verdadeira liberdade implica uma constante superação de si mesmo, uma abertura para o novo e o desconhecido, e uma busca incessante pelo aprimoramento pessoal e espiritual.

3.2.1. O Mecanicismo e o Dinamismo

Henri Bergson considera que a questão da liberdade coloca em confronto o que ele chama de dois sistemas opostos de natureza: o mecanicismo e o dinamismo. Vale pontuar que essa oposição entre o dinâmico e mecânico era corrente no tempo de Bergson e ele usa dessa oposição para falar de liberdade. A oposição se dá pelo fato de o dinamismo partir das ideias de atividade voluntária dadas pela consciência que, pouco a pouco, vão se esvaziando até chegar à representação da inércia³⁰. O dinamismo concebe, lado a lado, uma força livre e uma matéria governada por leis. Já o mecanicismo segue o caminho inverso do dinamismo. Ele supõe que as ações são regidas por leis necessárias e ainda que alcancem maior engenhosidade e imprevisibilidade, elas não saem do círculo estreito da necessidade, que assumiu desde o início. Bergson refutará tanto o dinamismo como o mecanicismo, em nome de uma liberdade pensada em duração. Quando o dinamismo insiste na liberdade como causalidade independente do determinismo, ele a transforma ou em um poder arbitrário ou, se a faz agir por razões, dá razão ao determinismo. No fundo, é a mesma concepção de liberdade como mera capacidade de escolha entre possíveis que se encontra implicada nestas duas concepções.

Aprofundando a relação entre o dinamismo e o mecanicismo, vemos que eles implicam duas hipóteses muito diferentes sobre a lei e o fato regido por essa lei. O dinamismo percebe os fatos que se desvinculam cada vez mais das leis e ao fazer isso “erige o fato em realidade absoluta e a lei em expressão mais ou menos simbólica dessa realidade”³¹. O mecanicismo, por sua vez, desvenda as leis no fato particular, de forma a torná-las na realidade fundamental. Temos, então, que o dinamismo considera os fatos como realidade superior e o mecanicismo a lei. Bergson aponta que essa oposição se dá pela forma como essas duas realidades opostas

³⁰ BERGSON, 2020, p. 91.

³¹ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 91.

compreendem a palavra simplicidade. Em outras palavras, ambos os modos de pensar baseiam-se no que é mais simples, mas se diferem em sua compreensão dessa simplicidade. Para o mecanicismo é simples todo princípio cujos efeitos são previsíveis e calculáveis. Ora, nesse caso “a noção de inércia se torna assim, por definição, mais simples que a de liberdade; o homogêneo, mais simples que o heterogêneo; o abstrato, mais simples que o concreto”³². Para o dinamismo, não há preocupação em estabelecer a ordem mais cômoda entre as noções ou reencontrar sua real filiação. O simples é a fusão de várias noções mais ricas que parecem derivar da noção mais simples e que, na fusão, acabam por se neutralizar umas pelas outras. Nisso, a espontaneidade é mais simples que a inércia, pois a primeira se basta a si mesma, enquanto a segunda só pode ser compreendida e definida pela primeira. Assim, diz Bergson: “De fato, cada um de nós tem o sentimento imediato, real ou ilusório, de sua livre espontaneidade, sem que a ideia de inércia entre de algum modo nessa representação”³³.

Bergson³⁴ aponta que as considerações até aqui citadas nos levam a compreender, *a priori*, por que chegamos a duas concepções opostas da atividade humana nas quais o problema da liberdade é constituído. São opostas pelo modo no qual entendemos a relação entre concreto e abstrato, entre o simples e o complexo, entre os fatos e as leis. Disso, nosso autor passa a inferir sobre o problema da liberdade *a posteriori*, em como as teorias foram formuladas por esses modos de pensar fundados em fatos precisos, alguns físicos e outros psicológicos. Aqui surgem duas espécies de determinismo. A primeira em que se alega que as ações são respostas aos sentimentos, às ideias e ao que antecede nossos estados de consciência. A segunda espécie de determinismo aponta que a liberdade é incompatível com as propriedades fundamentais da matéria.

3.2.2. O Determinismo

Pretendemos, nesse momento, aprofundar sobre o determinismo físico, que está intimamente ligado às teorias mecânicas. Bergson destaca que nós representamos o universo como um amontoado de moléculas e átomos que estão em constante movimento, sejam vibratórios ou de translação. Universo em que “os fenômenos físicos, as ações químicas, as qualidades da matéria que nossos sentidos percebem – calor, som, eletricidade, atração –, se

³² BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 91.

³³ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 92.

³⁴ BERGSON, 2020, p. 92.

reduziriam objetivamente a esses movimentos elementares”³⁵. Considerando a matéria que forma os corpos organizados submetidos às mesmas leis, dizemos que o sistema nervoso seria moléculas e átomos que se movem e se repelem uns aos outros. Essa consideração mecânica do universo, dos corpos, leva-nos a compreender que, em determinado momento, o cérebro será modificado pelo choque que o sistema nervoso percebe da matéria ao seu redor. Com isso, os sentimentos, as sensações e as ideias podem ser definidos como resultantes mecânicos. O inverso também pode se produzir. Os movimentos das moléculas e átomos do corpo podem produzir uma reação do nosso organismo ao mundo ao seu redor. Considerando que o princípio de conservação de energia é inflexível, a posição dos átomos, seja no sistema nervoso ou na imensidão do universo, poderia ser determinada pela soma das ações mecânicas que os outros átomos exerceram sobre eles. Eis uma consideração mecanicista:

O matemático que conhecesse a posição das moléculas ou dos átomos de um organismo humano em certo momento, bem como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de influenciá-lo, calcularia com uma precisão infalível as ações passadas, presentes e futuras da pessoa a quem esse organismo pertence, do mesmo modo como prevemos um fenômeno astronômico³⁶.

Bergson aponta que existe um paralelismo sobre a explicação mecânica entre os estados fisiológicos e psicológicos. Ele exemplifica descrevendo, fisiologicamente, como uma pessoa percebe uma nota musical, a partir de certa vibração do tímpano, de certa excitação do nervo auditivo. Ao que ele diz: “Por outro lado, ninguém jamais sustentou que estaríamos livres, dadas determinadas condições, para ouvir a nota ou perceber a cor que quiséssemos”³⁷. Psicologicamente, temos o exemplo de um músico invisível que executa a música atrás do palco, enquanto um ator habilmente movimenta sua mão sobre o teclado sem produzir som algum. A consciência viria a se superpor às vibrações moleculares e independente da imagem a que nos reportarmos não demonstraremos que o fato psicológico é necessariamente determinado pelo movimento molecular, pois no movimento encontramos a razão de outro movimento, não a de um estado de consciência. Bergson pontua que a nossa consciência nos adverte que a maior parte das nossas ações é explicada por motivos. Assim nasce o determinismo associacionista. Os fatos psicológicos mais simples vêm se colocar sobre fenômenos físicos bem definidos e a maior parte das sensações parecem estar ligadas a

³⁵ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 93.

³⁶ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 93.

³⁷ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 95.

determinados movimentos moleculares. “Em suma, o pretenso determinismo físico se reduz, no fundo, a um determinismo psicológico”³⁸.

O determinismo associacionista descreve o *eu* como uma série de estados psíquicos, entre os quais o mais forte é preponderante e arrasta os demais consigo. Essa doutrina acaba por distinguir os fatos psíquicos. Bergson traz como exemplo para elucidar essa questão a reflexão de Stuart Mill³⁹:

Assim, essa doutrina distingue nitidamente, uns dos outros, os fatos psíquicos coexistentes: “Eu poderia ter me recusado a matar”, diz Stuart Mill, “se minha aversão pelo crime e meu medo das consequências tivessem sido mais fracos que a tentação que me levou a cometê-lo”. E um pouco mais adiante: “Seu desejo de fazer o bem e sua aversão pelo mal são suficientemente fortes para vencer [...] todo outro desejo ou toda outra aversão contrária.” Assim, o desejo, a aversão, o medo e a tentação são aqui apresentados como coisas distintas, às quais é permitido nomear separadamente. Mesmo quando conecta esses estados com o eu que os sofre, o filósofo inglês permanece estabelecendo distinções nítidas: “O conflito tem lugar [...] entre o eu que deseja um prazer e o eu que tem remorsos”⁴⁰.

Bergson destaca esta distinção do *eu* feita por Mill. Tem-se um *eu* que está em conflito entre o querer um prazer e o remorso oriundo desse prazer. Essa concepção abordada nas linhas anteriores nos ajudam a elucidar a compreensão de livre-arbítrio, para entendermos como Bergson pensa a liberdade. Para isso vamos invocar Descartes, que nos diz: “Sempre é possível deixarmos de seguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, quando pensamos que é um bem, desse modo afirmar nosso livre-arbítrio”⁴¹. Entendemos que, também para Descartes, a liberdade é escolha absoluta entre motivos em conflito. Um paradoxo surge nesse sentido. Quando um desses motivos em conflito é a própria afirmação da liberdade, o que pode parecer um motivo tão forte que faz a escolha tender no seu sentido. Disso, a própria afirmação da liberdade, ou seja, a própria afirmação do caráter absoluto da escolha, ao ser escolha que sobrepõe o motivo oposto, acaba por determinar a própria escolha e, assim, por destruir a própria liberdade.

Tomando a consideração sobre o livre-arbítrio, que compreende que o indivíduo tem diante de si uma encruzilhada, com opções a serem escolhidas, trazemos a reflexão sobre o efeito retroativo do juízo verdadeiro de Bergson, como visto anteriormente, para mostrar o

³⁸ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 99-100.

³⁹ Destacamos que o texto citado, no original, é terminado com um ponto de interrogação, o que lhe daria mais sentido. Todavia, Bergson, ao apresentar a citação como uma afirmação, quer mostrar que Stuart Mill concebe o ato de liberdade como uma interação de forças, portanto um ato mecânico e, em consequência, determinista e não como um processo temporal, um progresso ou amadurecimento, que levam a expressão de uma originalidade da história de um sujeito.

⁴⁰ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 101-102.

⁴¹ DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 2008, p. 1177.

equivoco em que muitas vezes se cai. Pois, costumamos dizer que foi uma escolha dotada de liberdade depois do fato ser escolhido. No decorrer da experiência constata-se que o sujeito talvez nem tenha pensado que teria outra opção. Isso gera a ilusão do pensamento de que se é verdade no presente, o fato foi sempre verdadeiro e tido como uma opção a ser deliberada para a escolha.

Bergson aponta uma sugestão para entendermos a complexa questão da liberdade que nas duas vias acima apresentadas, mecanicismo e dinamismo, acabam por cair no determinismo. Ele vai propor uma terceira via para escapar dessa “dialética” sem conciliação. Nosso autor fala de atos livres ou atos de liberdade. Ele diz: “É da alma inteira que a decisão livre emana, e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual se liga tender a se identificar com o eu fundamental”⁴². Com isso, conforme seu pensamento, os atos livres são raros, mesmo entre as pessoas que mais observam a si mesmos e procuram raciocinar sobre o que fazem. Esta terceira via apresenta a liberdade como processo temporal, cujo ato se efetiva, esclarece e se realiza no tempo de cada decisão.

3.2.3. A Liberdade segundo Bergson

O mecanicismo e o dinamismo são movimentos opostos de natureza para o entendimento da liberdade. O sujeito tem à sua frente opções para escolha. Alguns dirão que ele tinha liberdade para escolher quaisquer opções. Os deterministas dirão que ele escolheu segundo um roteiro previamente apresentado. Com isso, o determinismo se liga ao mecanicismo, assim como ao dinamismo. A concepção de liberdade de Bergson é um conceito que evita a compreensão da encruzilhada, que se impõe como dois caminhos e o ato livre é um processo pelo qual o sujeito livre se expressa. Dizer que o sujeito poderia ter escolhido outra opção, pode ser refutado pela reflexão do efeito retroativo do juízo verdadeiro, como vimos acima.

A ideia de Bergson é que não se define a liberdade. Um nega a liberdade, diz que ela não existe, que é determinismo. Outro tenta definir a liberdade, como esse poder de escolher, de refazer uma escolha. Aqui está a compreensão de livre-arbítrio. Para elucidar essa questão ele afirma que o problema da liberdade nasceu de um mal-entendido. Para ele, o problema da liberdade está para os modernos, assim como os sofismas da Escola de Eléia para os antigos. Trazemos um desses sofismas, o paradoxo de Zenão sobre a disputa de corrida entre Aquiles e

⁴² BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 106.

a Tartaruga. O filósofo grego Zenão está falando do movimento. Conta a história que o herói grego Aquiles, num ímpeto de generosidade e disputando uma corrida com uma tartaruga, dá a ela uma pequena vantagem, deixando-a partir à sua frente. Para o filósofo, por mais que Aquiles se movesse muito rápido, ele jamais conseguiria ultrapassar a tartaruga. Assim se postula o paradoxo. Aquiles não poderia alcançar a tartaruga caso pensássemos o movimento com a inteligência que fixa. Esta diria que Aquiles deve percorrer, a cada vez, a metade da distância, ao infinito. A conclusão de Zenão contraria a do senso comum, a de que Aquiles teria uma vitória esmagadora sobre a tartaruga. Zenão estava demonstrando que o movimento é um fenômeno irreal e contraditório, consistindo numa mera ilusão dos sentidos, caso seja pensado sem a intuição, dirá Bergson.

O movimento é contínuo, embora possa ser dividido ao infinito. O problema moderno da liberdade está nessa questão, quando tentam fragmentar a liberdade, sem considerar sua condição de continuidade. Deseja-se matematizar, analisar o que não pode ser analisável. O que se liga ao próprio conceito de duração. A duração é o tempo qualitativo, diferente do tempo quantitativo, que é a contagem das horas. Assunto denso, que tentamos analisar no primeiro capítulo. Voltando, se tentamos analisar o ato de liberdade, negamos o próprio ato de liberdade. A lógica não está preparada para os atos espirituais, ou seja, os atos do ser humano como espiritual ou atos humanos que são do espírito. A Lógica é analítica por excelência.

Em suma, não podemos definir a liberdade de forma simples. A liberdade é a capacidade de autodeterminar-se, do ponto de vista positivo. Do ponto de vista negativo, a liberdade é determinada, eis o determinismo. O livre-arbítrio é a capacidade de escolher. Calcular o que é melhor, como que uma aptidão que o ser humano teria de agir como ele quisesse, também cairia no determinismo. Pois, a crítica que se faz a esse tipo de liberdade é que ela é arbitrária e quando os defensores dessa concepção de liberdade dizem que ela não o é, que o ser humano se autodetermina segundo razões, os mecanicistas ou deterministas irão dizer que a liberdade é determinada. Então, o ser humano não é livre. Os atos livres são expressões do nosso ser concreto, segundo Bergson são a totalidade movente do eu. São expressões originais. Fulano fez isso com essa intenção, já não é mais um ato de liberdade, é um ato de livre-arbítrio. A liberdade pode ser comunicada por via de descrição, pela via narrativa, mas a liberdade não pode ser definida. Vejamos como Bergson formula sua concepção de liberdade, que retomará sua afirmação de que toda definição de liberdade dará razão ao determinismo:

Chamamos de liberdade a relação entre o eu concreto e o ato que ele realiza. Essa relação é indefinível justamente porque somos livres. De fato, podemos analisar uma coisa, mas não um progresso; decompor a extensão, mas não a duração. Se mesmo

assim nos obstinarmos em analisar, inconscientemente transformamos o progresso em coisa e a duração em extensão. Por tentarmos decompor o tempo concreto, desenrolamos os momentos no espaço homogêneo. No lugar do fato se realizando, colocamos o fato realizado e, como começamos por de algum modo congelar a atividade do eu, vemos a espontaneidade se resolver em inércia e a liberdade em necessidade. É por isso que toda definição de liberdade dará razão ao determinismo⁴³.

O ato de liberdade não pode ser traduzido no espaço. O tempo transcorrido limita a liberdade. O ato livre se produz no tempo que transcorre, ou seja, a liberdade é entendida como um processo temporal. Se é um evento temporal, ela não pode mais ser analisada como uma máquina de se fazer escolhas. Ela é um processo de amadurecimento em que ao final o sujeito, por assim dizer, cria o seu ato. É um ato criativo, um ato inovador. Uma presença que se expressa no mundo de forma original. Enfim, esse é o ato de liberdade por excelência, que vai ser ainda mais intenso quando se estuda a questão do místico, do herói, daquele inovador da moral que vai criar o caminho da democracia.

3.3. A Democracia como caminho para a paz e a reconciliação

Percorrendo nosso itinerário, buscando indicar um caminho para a paz e a reconciliação das sociedades, tomaremos uma importante afirmação que Bergson faz. Ele diz que a democracia é a concepção política mais afastada da natureza e a que, pelo menos em intenção, transcende as condições da sociedade fechada. Essa afirmação se justifica pelo fato de que a democracia atribui à pessoa direitos inalienáveis. Toca a Justiça Absoluta, como vimos acima, que reconhece o valor inviolável da pessoa. As constituições dos países democráticos têm, em suas primeiras linhas, a afirmação do reconhecimento da dignidade da pessoa humana, como um dever inalienável do Estado de Direito. O que indicamos aqui é o processo de abertura que se dá nas sociedades fechadas, que são voltadas para si mesmas, sem muito se preocupar com as outras, colocando-se em atitude de combate, prontas para atacar ou se defender. A democracia, como explicitou Bergson, tem um papel importante nesse processo de abertura.

Precisamos, contudo, compreender como as sociedades, saindo do estado de natureza, pelo uso da inteligência, chegam a esse salto de uma sociedade fechada, presa à obrigação, para uma sociedade que reconhece o valor de cada pessoa. Apresentamos esses processos anteriormente. Veremos, agora, o surgimento das democracias e o papel do místico, do herói, na inspiração provocada, o que levou a saltos de abertura ao longo da história. Contudo, precisamos entender que esse processo de abertura não é definitivo. Bergson não sistematiza

⁴³ BERGSON, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, p. 134.

um processo pautado pela graduação dos níveis de fechamento ao de abertura. As sociedades fechadas, pela inspiração dos místicos e heróis, se abrem para o reconhecimento do valor da humanidade. Posteriormente, essa abertura dá espaço para o fechamento, e “uma parte do novo vazou-se no molde do antigo; a aspiração individual tornou-se pressão social; a obrigação recobriu o todo⁴⁴”. O processo de abertura também não é cíclico, pois a cada movimento um tanto da abertura ou do fechamento foi assimilado pela sociedade. Bergson explicita que podemos tomar um dos momentos, de abertura ou fechamento, e defini-lo por um conceito, e os outros momentos anteriores terão em maior ou menor quantidade o que o conceito da última encerra. No entanto, só podemos fazer essa análise de forma retrospectiva, pois as mudanças que ocorrem são qualitativas e, com isso, imprevisíveis. Assim nosso autor diz sobre o processo de abertura e fechamento das sociedades:

Da sociedade fechada à sociedade aberta, da cidade à humanidade, nunca se passará por via de alargamento. Não são da mesma essência. A sociedade aberta é a que compreenderia em princípio a humanidade inteira. Sonhada, de longe em longe, por almas de elite, realiza alguma coisa de si mesma em sucessivas criações, cada uma das quais, por meio de uma transformação mais ou menos profunda do homem, permite superar dificuldades até então, inultrapassáveis. Mas, a seguir a cada uma delas, o círculo momentaneamente aberto volta a fechar-se⁴⁵.

Bergson nos aponta que parte do problema de compreensão sobre os processos de abertura e fechamento das sociedades está na própria compreensão sobre como representamos o movimento. Trazemos aqui o que já foi explicitado sobre a duração. A ilusão que se cria nesses processos está na forma de compreender o movimento como uma diminuição gradual do intervalo entre duas imobilidades, a de onde se parte e a do seu termo atingido. Nisso, temos a “impossibilidade de restabelecermos a mobilidade verdadeira, quer dizer, as aspirações e as pressões que constituem, indireta ou diretamente, a obrigação”⁴⁶.

3.3.1. Contextualização histórica, o surgimento das democracias

Antes de aprofundarmos sobre a democracia, como o sistema político mais adequado das sociedades abertas, precisamos compreender como a sociedade humana saiu do estado de natureza até chegar às democracias atuais. Ao dizermos “atuais”, estamos nos referindo especificamente às do tempo de vida do nosso autor, especialmente às democracias do século

⁴⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 284.

⁴⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 284.

⁴⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 288.

XX, muito embora Henri Bergson, tenha pertencido historicamente a dois séculos (1859-1941). Primeiro, temos que considerar que, se voltássemos no tempo, fazendo um estudo sobre as sociedades, encontraríamos uma sociedade original fechada. O primeiro agrupamento que saiu das mãos da natureza, a que deu início à acumulação de aquisições sociais, mas que não perdeu sua condição de natural. A esse natural se acumularam os costumes, as instituições, a linguagem, como próprias das aquisições morais, até chegar aos nossos dias. Contudo, a natureza não deixa de ser a marca preponderante na sociedade, pois ela é indestrutível. As aquisições recobrem a natureza. Até mesmo no homem primitivo, apesar de sua camada de adquirido seja menos espessa que a nossa. Relembramos que essas aquisições são transmitidas pela educação, de geração em geração, para evitarmos a ilusão de crer que elas são transmitidas por via da hereditariedade. Bergson diz:

Mas tudo conspira no sentido de encorajar essa falsa interpretação: um amor-próprio mal colocado, um otimismo superficial, um desconhecimento da verdadeira natureza do progresso, enfim, e sobretudo, uma confusão muito difundida entre a tendência inata, que é de fato transmissível de pai para filho, e o hábito adquirido que veio muitas vezes enxertar-se na tendência natural⁴⁷.

Outra característica importante é a de que a natureza criou o homem para sociedades pequenas. Entretanto, ela abriu a porta para seu crescimento quando deixou a observância das indicações fornecidas por elas à nossa inteligência e à nossa vontade. Bergson diz que um dos fatores desse crescimento permitido pela natureza está na realidade da guerra, como algo quisto pela natureza, ou antes, ela criou as condições para a vida do homem às quais a guerra se torna inevitável.

Bergson se propôs a pensar sobre qual seria o regime de uma sociedade que saísse das mãos da natureza. Ele indica que o regime natural da sociedade é monárquico ou oligárquico, provavelmente as duas ao mesmo tempo. A pessoa precisa de um chefe. De um lado, fica o comando absoluto e, do outro, a obediência absoluta. Aqui, nosso autor retoma a semelhança das sociedades humanas primitivas às sociedades das abelhas. Ele diz:

O homem é inteligente e livre. Mas devemos ter sempre presente que a vida social se encontrava compreendida no plano de estrutura da espécie humana como no da abelha, que era necessária, que a natureza não pôde confiar-se exclusivamente nas nossas vontades livres, que por isso teve de fazer as coisas de maneira a que um só ou só alguns comandassem, enquanto os outros obedeciam⁴⁸.

⁴⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 289-290.

⁴⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 296.

Dessa imagem, Bergson destaca que, nas sociedades das abelhas, a diversidade das funções está ligada à sua organização. Já nas sociedades humanas está ligada mais à ordem psíquica. Ele nomeia essas características como polimorfismo, presente no mundo dos insetos, e dimorfismo, próprio da sociedade humana. Há no homem a tendência de um chefe com o instinto de comandar e um súdito pronto para obedecer, ao mesmo tempo, apesar de predominar essa segunda tendência. Vimos, nesta explanação, como se inicia o progresso das sociedades.

No mais, consideramos importante fazer um breve histórico da unidade entre democracia e dignidade humana, ajudados pelo grande filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz⁴⁹, que faz uma proposição contundente em consonância à nossa pesquisa, “que afirma ser a democracia, no plano político, a expressão mais adequada da dignidade humana”⁵⁰. Vaz nos recorda que estes dois termos estão em níveis conceituais diferentes. A democracia é um conceito político e a dignidade humana um conceito ético. Portanto, a relação que se pode explicar entre Ética e Política é de tipo ontológica, por ter seu lugar entre o ser e o fenômeno, entre a essência e sua manifestação. Ao pesquisar sobre essa relação no pensamento ético e político do Ocidente, Lima Vaz se deparou com um paradoxo: “De uma parte, temos o pensamento clássico que admite uma profunda unidade entre Ética e Política. Doutra parte, apresenta-se o pensamento político moderno que, inaugurado por Maquiavel, desenvolve-se acentuando sempre mais a separação entre Ética e Política”⁵¹. A divergência entre o clássico e o moderno, razão desse paradoxo, fica mais evidente quando se constata que, na filosofia política clássica, caracterizada como um prolongamento da Ética, não encontramos nenhuma teoria que busque estabelecer a relação entre a dignidade humana e a democracia. Já no pensamento político moderno, que acentua a cisão entre Ética e Política, surgem teorias que começam a formular essa relação.

A questão que se evidencia nesse paradoxo pode ser considerado um problema semântico. Está na forma como o significado e o uso dos termos Ética e Política se modificaram no decorrer da história, alterando o sentido dado pela tradição clássica. Esse paradoxo surgiu quando as estruturas do universo ético e político do homem clássico desabaram. Estrutura que

⁴⁹ Henrique Cláudio de Lima Vaz foi um filósofo e teólogo brasileiro, padre Jesuíta e professor no Instituto Santo Inácio – CES, atual Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE), nascido em 1921 e falecido em 2002. Ele é considerado uma das principais figuras da filosofia no Brasil e um dos mais importantes representantes da corrente filosófica conhecida como existencialismo cristão. Lima Vaz dedicou-se ao estudo e à reflexão filosófica, explorando temas como a existência humana, a liberdade, a ética e a relação entre filosofia e teologia. Ele buscou integrar a filosofia existencialista europeia, particularmente a influência de pensadores como Martin Heidegger e Gabriel Marcel, com a perspectiva da fé cristã. Sua obra abrange diversos campos, incluindo a filosofia da cultura, a ética, a teologia filosófica e a filosofia política.

⁵⁰ VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Democracia e Dignidade Humana*. Síntese, Belo Horizonte, v. 15, n. 44, p. 11, 1988.

⁵¹ VAZ, *Democracia e Dignidade Humana*, p. 11.

era fundamentada na ideia de uma teoria da justiça, que definia que a ação política era a mais elevada forma do agir ético. Lima Vaz diz que:

Com a crise e o abandono dessa concepção o indivíduo se vê só e sem direção para o seu agir, tendo perdido o *télos* da ação moral e o meio para alcançá-lo – a ideia da virtude – e o *télos* da política e o meio para alcançá-lo – a ideia de justiça. Resta-lhe, então, estabelecer o seu Eu – ou a sua autonomia – como fundamento último do seu agir e encontrar a forma política na qual esse Eu – ou essa autonomia – se reencontram intactos na aparente alienação da vida social⁵².

É justamente isso, o Eu como fundamento do seu agir e a forma política desse Eu na relação da vida social, que Lima Vaz define como democracia, segundo a acepção moderna deste termo. Aqui encontramos os pressupostos que igualam democracia e dignidade humana, tal como foi consagrada pelo pensamento político liberal. A *volonté générale*⁵³ de Rousseau expressa eloquentemente essa relação entre o indivíduo (Eu) e a democracia (Eu e vida social). Pois, essa relação postula a identidade consensual entre a vontade de todos e a vontade de cada um, entre o “nós” e o “eu”. A ideia clássica de democracia não se constituiu a partir da relação entre o eu e o nós, na articulação da vida política e social, como forma de satisfação das suas necessidades pessoais e reconhecimento de sua dignidade, no reconhecimento de seus direitos fundamentais. Ainda que o mundo antigo tenha conhecido a ideia do indivíduo livre e em busca de fazer triunfar os seus interesses e ambições, especialmente pelo platonismo e aristotelismo, essa teoria acabou caminhando para o ocaso. Pois, essas filosofias tinham como objetivo a regeneração da *pólis*. Elas foram construídas em torno da relação entre as virtudes dos cidadãos e ordem da comunidade, constituindo-se como uma Ética Política.

O período helenístico, ainda que apresentando a ideia do *cosmos* como *pólis* universal ligada à ideia de lei natural, não influenciou diretamente sobre a ideia de democracia. Foi na Idade Média com os teólogos medievais, especialmente retomando Santo Agostinho, que o universalismo da salvação cristã passou a ser confrontado com a realidade política. Contudo, vale destacar que as tentativas de conceituar a ideia de democracia à luz dos ensinamentos da doutrina cristã são recentes, situando-se, sobretudo, na perspectiva das profundas mudanças econômicas, sociais e políticas das sociedades liberais do Ocidente, nos últimos dois séculos.

A relação entre democracia e dignidade humana na modernidade pode ser destacada em dois momentos: na formação do moderno Estado de Direito, com seu início nas monarquias

⁵² VAZ, *Democracia e Dignidade Humana*, p. 12.

⁵³ Termo utilizado por Jean-Jacques Rousseau na sua obra *O Contrato Social*, publicado em 1762. Traduzido como “vontade geral”, esse conceito ao lado do de “contrato social” foram decisivos para fundamentar a ideia de democracia, substituindo a ideia de monarquia, onde prevalecia da “vontade do rei ou monarca”.

nacionais europeias a partir do século XII, que foi evidenciando o problema de fundamento do Poder e solucionado quando as Declarações de Direito da Humanidade afirmaram que o fundamento do Poder está no povo; e quando o povo passa a ter uma crescente representação e participação nas esferas de poder, acontecido no curso do século XIX, formando as modernas democracias de massa. Lima Vaz destaca que a característica mais visível dessas democracias é a instituição do sufrágio universal⁵⁴.

3.3.2. A democracia e a guerra

Em consonância com o que vimos acima, no que diz respeito ao surgimento das democracias, apontamos que Bergson reconhecia que a sociedade demorou a chegar à democracia. Ele destaca que as democracias das sociedades antigas, as gregas por exemplo, se apresentavam como falsas, pois permitiam a violação dos direitos da pessoa enquanto indivíduo, separando a sociedade em classes, admitindo a escravidão e outros abusos. Ele diz:

Compreende-se, portanto, que a humanidade só tarde tenha chegado à democracia (porque foram falsas democracias as cidades antigas, edificadas sobre a escravatura, desembaraçadas por meio dessa iniquidade fundamental dos problemas maiores e mais angustiantes). De todas as concepções políticas é ela, na realidade, a mais afastada da natureza, a única que transcende, pelo menos em intenção, as condições da sociedade fechada. Atribui ao homem direitos invioláveis⁵⁵.

Mesmo tardia na história da humanidade, Bergson defende que a democracia é a concepção política que mais se afasta da natureza, justamente por reconhecer o direito das pessoas, que é inviolável. Defesa que nosso autor faz ciente da realidade política do seu tempo, em que as democracias não manifestavam toda a potencialidade que elas tinham. Nisso ele destaca que, pelo menos em intenção, a democracia transcende as sociedades fechadas. Havia o reconhecimento dos direitos das pessoas, apresentavam esse ideal em suas constituições, mas se perdiam nas guerras. É importante lembrar que nosso autor viveu os horrores da Primeira Guerra Mundial e morreu no decurso da Segunda Guerra Mundial.

⁵⁴ O sufrágio universal, que é o direito de voto para todos os cidadãos adultos, independentemente de gênero, raça, religião ou propriedade, foi instituído em diferentes países e em momentos distintos ao longo da história. A primeira nação a adotar o sufrágio universal foi a República Francesa, durante a Revolução Francesa em 1792. No entanto, é importante ressaltar que, naquela época, nem todas as pessoas eram consideradas cidadãos com direito ao voto, como mulheres e certos grupos sociais. Ao longo dos séculos XIX e XX, muitos países gradualmente expandiram o direito de voto para abranger um número maior de pessoas. É importante observar que, apesar do sufrágio universal, ainda existem países onde restrições ao direito de voto permanecem ou onde a igualdade de acesso ao voto é um desafio. O processo de alcançar a universalidade do sufrágio tem sido um caminho gradual e contínuo em muitas nações ao redor do mundo.

⁵⁵ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 299.

Ainda no âmbito de uma democracia teórica, Bergson aponta que os direitos do homem, para se manterem inviolados, exigem de todas as pessoas uma observância inalterável ao dever. Ele pensa em um homem ideal, respeitador dos outros como de si mesmo, de forma absoluta, de tal maneira que não se pode dizer se é o dever que confere o direito da pessoa ou o direito que impõe um dever à pessoa. Bergson usa uma expressão de Kant⁵⁶ para falar dessa relação, dizendo que o cidadão é legislador e súdito ao mesmo tempo. Nessa perspectiva, o povo, como conjunto dos cidadãos, é soberano. Esse povo conclama a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Bergson diz que as duas primeiras são irmãs inimigas e a fraternidade que seria capaz de reconciliar a liberdade e a igualdade, justamente lembrando a elas que são irmãs. Ele destaca que a fraternidade é essencial e a que nos permite dizer que a democracia tem essência evangélica, em que o amor é o motor que a propulsiona. Contudo, destaca nosso autor, temos de tomar a democracia simplesmente como um ideal, como uma direção para a qual precisamos encaminhar a humanidade. Isto porque a democracia surge no mundo moderno por meio de protesto. Uma revolução para se afastar do que era, uma realidade de domínio, de pessoas passando fome, de injustiças entre as classes sociais. As fórmulas democráticas modernas ressentiram-se de sua origem, instalando-se no comodismo para impedir, rejeitar, derrubar. Na perspectiva de um ideal, Bergson aponta que a submissão aos interesses particulares macula a intenção da democracia como defensora do interesse geral. “Sobretudo, só se tornam aplicáveis se as transpusermos, absolutas e quase evangélicas, em termos de moralidade puramente relativa, ou antes, de interesse geral; e a transposição corre sempre o risco de introduzir uma inflexão no sentido dos interesses particulares”⁵⁷.

A guerra ou o espírito de guerra está na constituição das sociedades, entendendo essa constituição como fatos que se combinam e compõem a fisionomia guerreira do indivíduo atuante no tecido social. Fisionomia encontrada na introversão, hierarquia, autoridade absoluta

⁵⁶ Na filosofia de Immanuel Kant, os termos "legislador" e "súdito" desempenham papéis fundamentais na compreensão da ética e da política. Kant desenvolveu sua filosofia moral com base em um sistema de imperativos categóricos, princípios éticos universais que devem ser seguidos independentemente das circunstâncias. Nesse contexto, o legislador e o súdito descrevem as posições e responsabilidades dentro de um sistema moral e político. Para Kant, o legislador é aquele que estabelece as leis morais e éticas, sendo responsável por definir os princípios universais que todos devem seguir. Por outro lado, o súdito é aquele que está sujeito às leis morais estabelecidas pelo legislador. O súdito é o indivíduo moralmente obrigado a agir de acordo com os princípios universais estabelecidos pelo legislador. É o papel do súdito cumprir os deveres morais de maneira autônoma, agindo de acordo com a razão prática e em conformidade com a lei moral. Kant enfatiza a importância da autonomia moral do súdito, ou seja, a capacidade de agir de acordo com sua própria razão e não apenas obedecer cegamente a um conjunto de regras externas. Ele enfatiza que o súdito deve agir por dever, por respeito à lei moral, e não por interesse próprio ou inclinação. A ética kantiana valoriza a autonomia moral do indivíduo como uma expressão da dignidade humana. O legislador representa a fonte da moralidade, enquanto o súdito é chamado a agir autonomamente de acordo com essas leis, expressando sua dignidade moral como ser racional.

⁵⁷ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 301.

de um chefe, tudo isso tomado como disciplina que explicita esse espírito guerreiro. Henri Bergson tem uma frase muito instigante: “O instinto guerreiro é tão forte que é o primeiro a aparecer quando rasgamos a crosta da civilização em busca da natureza”⁵⁸. Este instinto está gravado na natureza humana. Quando são retirados os elementos civilizatórios acumulados ao longo das gerações, logo se encontra esse instinto. A natureza, ao dotar a espécie humana com atitudes e movimentos que têm sua estrutura e prolongamento na guerra, revela uma inclinação em direção a esse fenômeno. Essa inclinação se torna ainda mais evidente quando compreendemos que a natureza concedeu ao homem uma inteligência fabricadora. Para os outros animais, a natureza os dotou de instrumentos que determinam a constituição de suas sociedades, a das abelhas e formigas por exemplo. Ao homem, a natureza o dotou de capacidade de construir seus próprios instrumentos. Estes são de propriedade do homem, enquanto deles tem necessidade. Uma vez que esses instrumentos não são uma extensão natural de seu ser, é possível que eles lhe sejam retirados. A propriedade, seja individual ou coletiva, se torna um dos motivos de combate: por instrumentos de caça, direito sobre florestas, lagos, rios, terras, mulheres, escravos, quando o homem começa a sair do estado de natureza. Sempre há uma forma de justificar tal expropriação do bem do outro e consequente combate. Bergson aponta outras causas essenciais, mais modernas, que podem levar as nações para a guerra: aumento da população, perda de vias de escoamento, privação de combustível e de matérias-primas.

Outro fator relacionado à guerra é a exaltação do povo frente a esses combates. A glória vivida pelos povos que triunfaram. Isto surge como uma reação defensiva contra o medo, como forma de estimular a coragem. Nasce, assim, o sentimento de se ter nascido para os combates, para as aventuras, ou melhor, para os riscos dessas aventuras, “como se a paz não fosse mais que uma pausa entre duas guerras”⁵⁹. Contudo, a exultação logo cede lugar ao sofrimento que a guerra gera, como os extermínios de povos, a destruição de cidades, a possibilidade de morte real ou iminente nas regiões em combate. Bergson destaca, no entanto, o fato curioso como as pessoas esquecem esses sofrimentos nos tempos de paz. Ele recorre à metáfora da mulher que dá à luz, sugerindo que a natureza lhe concedeu um mecanismo de esquecimento das dores do parto, permitindo que ela não se sinta amedrontada a ponto de evitar uma nova gestação devido às dores experimentadas na primeira.

A natureza, ainda, toma outra precaução que continua a inclinar o homem para guerra. A de fazer com que todo estrangeiro fosse visto como um inimigo natural a ser combatido. A natureza “interpôs entre os estrangeiros e nós um véu habilmente tecido de ignorâncias, de

⁵⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 303.

⁵⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 303.

prevenções e de preconceitos”⁶⁰. Para superar este preconceito Bergson diz que a educação seria capaz de extingui-lo em um só golpe. Conhecer a literatura, a arte, assimilar aspectos de uma civilização estrangeira criaria o ambiente para que o diálogo fosse estabelecido e outros caminhos fossem encontrados. A guerra não sairia do horizonte da humanidade, mas seria relegada a um segundo plano.

Aquele que conhece a fundo a língua e a literatura de um povo não pode ser completamente seu inimigo. Deveríamos tê-lo presente quando pedimos à educação que prepare um entendimento entre as nações. O domínio de uma língua estrangeira, tornando possível uma impregnação do espírito pela literatura e pela civilização correspondentes, pode fazer cair de um só golpe a prevenção querida pela natureza contra o estrangeiro em geral⁶¹.

Todavia, considerando os aspectos que a natureza deixou como precaução no homem, que justamente o inclina para a guerra, devemos nos perguntar se esses fatos seguirão seu curso sempre da mesma forma, tendo como resultado guerras e mais guerras. Bergson afirma que não, pois homens nomeados como benfeitores da humanidade têm vindo se interpor a isso. Um exemplo disso foram as pessoas que fundaram a Sociedade das Nações⁶². Bergson entendeu que esse passo trouxe resultados promissores, para além do que se podia esperar. Porém, apontou que a Sociedade das Nações teria como maior obstáculo o profundo instinto de guerra que recobre a civilização. Tanto que ela não alcançou plenamente seu objetivo, que era evitar a Segunda Guerra Mundial.

⁶⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 304.

⁶¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 305.

⁶² A Sociedade das Nações (em inglês, League of Nations) foi uma organização internacional criada após a Primeira Guerra Mundial, com o objetivo de promover a cooperação, a paz e a segurança mundial. Sua criação foi proposta pelo presidente dos Estados Unidos, Woodrow Wilson, como parte de seus Quatorze Pontos para a paz. A ideia de estabelecer uma organização internacional para evitar futuros conflitos armados ganhou força durante a Conferência de Paz de Paris, realizada em 1919, como parte do processo de negociação do Tratado de Versalhes. O objetivo principal era prevenir guerras futuras por meio do diálogo, da diplomacia e da resolução pacífica de disputas. A Sociedade das Nações foi oficialmente fundada em 10 de janeiro de 1920, com a assinatura do Pacto da Liga das Nações pelos países participantes. O órgão central da organização era a Assembleia Geral, na qual todos os membros tinham representação e direito de voto. Além disso, havia um Conselho, composto por membros permanentes (Reino Unido, França, Itália, Japão) e membros rotativos eleitos, que tinham poderes para tomar decisões e lidar com questões urgentes. No entanto, a eficácia da Liga das Nações foi prejudicada por várias razões. Algumas das grandes potências, como os Estados Unidos, não aderiram à organização, enfraquecendo seu impacto global. Além disso, a Liga enfrentou desafios para impor suas decisões, especialmente quando se tratava de conflitos armados, como as agressões da Itália à Etiópia e da Alemanha à Tchecoslováquia. Apesar de suas limitações, a Sociedade das Nações desempenhou um papel importante ao estabelecer as bases para o desenvolvimento posterior da Organização das Nações Unidas (ONU), que foi fundada em 1945. A Liga serviu como uma experiência precursora e contribuiu para o desenvolvimento do sistema internacional moderno de cooperação e diplomacia para promover a paz e a segurança mundial. Henri Bergson, nosso autor, teve uma atuação notável na Sociedade das Nações. Ele foi nomeado para o Comitê de Intelectuais pela Paz, comissão criada em 1926. Sua participação na Sociedade das Nações refletiu seu compromisso com a paz, a justiça e a busca de soluções pacíficas para os conflitos internacionais. Ele via esta organização como uma plataforma para promover o diálogo e a colaboração entre os países, com o objetivo de evitar a guerra e estabelecer a paz duradoura.

3.3.3. Um regresso à simplicidade

A partir da perspectiva filosófica de Henri Bergson, apresentada acima, buscamos entender a importância da intuição e da compreensão da experiência direta para abarcar plenamente os fenômenos sociais. Ao considerar o instinto de guerra como uma tendência presente na sociedade fechada, Bergson sugere que essa tendência está enraizada em um modo de funcionamento social que pode ser caracterizado por uma mentalidade mais rígida, marcada por divisões e conflitos. A sociedade fechada, nesse sentido, pode ser vista como um sistema que valoriza a diferenciação e a competição, resultando em tendências de guerra e conflito. No entanto, Bergson também apontaria para a possibilidade de uma mudança em direção a uma sociedade mais aberta, na qual os fundamentos da sociedade fechada são questionados e superados. A sociedade que se abre, de acordo com a visão de Bergson, seria aquela que valoriza a cooperação, a compreensão mútua e o reconhecimento da dignidade absoluta da pessoa e da interconexão de todos os seres humanos, movidos pelo impulso do amor, como uma inspiração dos místicos ou heróis que alargam os limites da sociedade, promovendo o salto para a sociedade aberta. Bergson valoriza a mística do amor que gera um movimento de atitudes, de ideias e de instituições que traduzem, ainda que de forma mais estática, na aparência do que é fechado, a dignidade absoluta da pessoa humana.

Bergson enfatizou que essa mudança não pode ser alcançada apenas por meio do pensamento intelectual ou da imposição de sistemas externos. Em vez disso, ele acreditava na importância de uma intuição profunda, na sintonia com o fluxo vital da experiência – o *elã vital* – e na busca de uma autêntica liberdade criadora. A filosofia de Bergson delineia para nós o objetivo de encontrar uma abordagem que reprimiria e contornaria o instinto de guerra, buscando transformar a sociedade fechada em uma sociedade aberta. Esse processo exigiria uma profunda mudança de perspectiva, uma ampliação da consciência e uma reorientação dos valores sociais, com base na compreensão da unidade e na superação dos conflitos em favor da paz e da cooperação. Temos que este caminho se dá pelo retorno possível à vida simples.

Uma afirmação contundente do nosso autor permite-nos falar de como é possível esse retorno a um estilo de vida com simplicidade, como forma de superar as injustiças, abrindo espaço para a paz e reconciliação. A guerra sairia do horizonte da humanidade, quando a vida simples eclipsar a nossa vontade por bens materiais e luxo. Bergson diz que “a mística está incontestavelmente na origem das grandes transformações morais”⁶³. A mística é evocada por

⁶³ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 310.

nosso autor relacionada a um modo de vida mais austero. Isso como contraponto à sede cada vez maior que a humanidade manifesta em relação ao prazer, ao luxo e às riquezas. São como forças irresistíveis que lançam a pessoa violentamente à busca de satisfação dos seus desejos. Todavia, essa busca incessante por um gozo ininterrupto encontra em si mesmo a sua contradição. Pois o intenso prazer oriundo da satisfação do ganho daquilo que buscara torna-se logo enfadonho, cansativo. São raras as situações em que o ganho confere aquilo que prometera. Fato que leva a nossa sociedade contemporânea a um consumismo exacerbado, sem limites. Todavia, o desejo de conforto e de luxo tornaram-se a preocupação principal da humanidade. O conforto e o luxo são, inclusive, referenciais para separar as pessoas em classes sociais.

As pessoas, afirma Bergson, começaram a aspirar a uma vida dedicada aos bens materiais a partir do século XV ou do século XVI, com o advento da modernidade, pela industrialização. A habilidade fabricadora, que nos é dada pela inteligência, logo começou a alimentar o mercado de bens de luxo e a seduzir as pessoas nessa busca por satisfazer seu desejo. Durante toda a Idade Média prevaleceu um ideal de ascetismo. A vida campesina, característica marcante desse período da história, colocava as pessoas num mesmo patamar, quanto ao apego aos bens materiais. Durante a Idade Média, tanto os indivíduos ricos quanto os pobres não consideravam essenciais muitos dos itens supérfluos que atualmente consideramos necessidades básicas. Independentemente da sua condição social, as pessoas daquela época levavam uma vida mais simplificada, na qual as prioridades eram diferentes das nossas atuais. Assim, evidencia nosso autor duas tendências que se delineiam na história, a da busca desenfreada pelo luxo, pela riqueza, pelos bens materiais e a da satisfação com as coisas simples:

Havia, para toda gente, uma falta de conforto que nos surpreende. Ricos e pobres dispensavam coisas supérfluas que nós temos por necessidades. Houve quem tenha feito notar que, se o senhor vivia melhor do que o camponês, devemos por isso entender, sobretudo, que se alimentava mais abundantemente. Quanto ao resto, a diferença era estreita⁶⁴.

Estas duas tendências que se sucederam nos permitem presumir que se tenha uma tendência primordial, em que se originam as duas outras, que são opostas. Para elucidar a questão, Bergson usa como exemplo o pensamento socrático, que foi seguido em dois sentidos contrários, mas que eram complementares à doutrina pensada por Sócrates quando busca

⁶⁴ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 318.

entender o que é a felicidade. Desses dois sentidos saíram as doutrinas cirenaica e cínica⁶⁵: uma ansiava por um maior número possível de satisfações e a outra que aprendêssemos a dispensá-las. Estas doutrinas se prolongaram no epicurismo e no estoicismo, por meio de seus dois princípios opostos, relaxamento e tensão. Bergson diz que

a verdade é que os dois princípios estão no fundo da ideia que sempre se fez da felicidade. Designa-se por esta última palavra qualquer coisa de complexo e de confuso, um desses conceitos que a humanidade quis deixar no vago para que cada um o determinasse à sua maneira⁶⁶.

Bergson faz uma provocação à ciência dizendo que ela poderia mostrar o caminho para uma simplificação da vida. Ele esclarece apontando que a física e a química têm multiplicado as nossas necessidades, ajudando indiretamente a satisfazer nossos desejos. Ao que a fisiologia e a medicina revelariam o quão perigoso é essa multiplicação das coisas ditas supérfluas à vida. Nesse sentido, ele faz uma projeção para o futuro, o tempo que vivemos, dizendo que a ciência nos esclareceria sobre as implicações da complexidade que se tornou a vida humana. Em tempos atuais de uma reflexão cada vez mais acentuada sobre a ecologia integral, Bergson soa como nosso contemporâneo ao apontar que a simples reforma da nossa alimentação traria uma repercussão em vários níveis da vivência humana, como na indústria, no comércio, na agricultura. Estes seriam amplamente simplificados, dando um respiro à nossa Casa Comum⁶⁷. Se a prioridade fosse a natureza, aponta Bergson, depressa nós deixaríamos de lado as exigências de sentido genérico. Esta inversão de prioridades, que poderia ser alcançada pela simplificação das coisas da vida, se torna motivo de esperança quando concretizados. Em

⁶⁵ A doutrina cirenaica e a doutrina cínica são duas escolas filosóficas da Grécia Antiga que apresentavam diferentes perspectivas sobre a ética e o modo de vida. A doutrina cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene, concentra-se na busca do prazer imediato como o objetivo principal da vida. Os cirenaicos acreditavam que o prazer sensorial e a ausência de dor eram os únicos bens intrínsecos. Eles enfatizavam a gratificação dos desejos individuais e defendiam a ideia de que o prazer momentâneo deveria ser buscado sem restrições morais ou sociais. Os cirenaicos enfatizavam a importância de aproveitar o presente, vivendo no momento e buscando prazeres sensoriais intensos. Por outro lado, a doutrina cínica, atribuída a Antístenes e mais tarde desenvolvida por Diógenes de Sínope, tinha uma abordagem radicalmente diferente. Os cínicos rejeitavam as convenções sociais, as normas e as instituições da época, acreditando que a virtude estava em viver de acordo com a natureza. Eles desprezavam a riqueza, o poder, o status social e todas as formas de luxo material, optando por uma vida simples e autossuficiente. Os cínicos buscavam a liberdade interior e a autenticidade, e eram conhecidos por sua postura desprezada em relação aos bens materiais.

⁶⁶ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 319-320.

⁶⁷ A Casa Comum é um conceito defendido pelo Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, publicada em 2015. Ela refere-se à nossa casa compartilhada, a Terra, e a necessidade de cuidar do meio ambiente e de todas as formas de vida nela contidas. O Papa Francisco destaca a interconexão entre os problemas sociais, econômicos e ambientais que enfrentamos, e enfatiza a responsabilidade de todos em proteger e preservar o planeta para as gerações futuras. A Casa Comum também chama a atenção para a importância de uma ecologia integral, que envolve a promoção do desenvolvimento sustentável, a justiça social e a solidariedade global. O conceito da Casa Comum do Papa Francisco busca inspirar ações individuais e coletivas em prol do cuidado com o meio ambiente e da promoção de um mundo mais justo e equilibrado.

contraste com uma necessidade sempre crescente de satisfação pelo luxo e riquezas, a esperança surgiria como alento a indicar uma transformação que tornaria a vida mais simples e séria ao mesmo tempo.

A necessidade sempre crescente de bem-estar, a sede de diversão, o gosto desenfreado pelo luxo, tudo o que nos inspira uma tão grande inquietação quanto ao futuro da humanidade, porque esta nisso parece descobrir satisfações sólidas, tudo isso se revelará como um balão que furiosamente se enche de ar e que a seguir desinchará também de uma vez só⁶⁸.

Temos, contudo, seguindo o raciocínio do nosso autor, que a ciência não cessará o seu constante progresso, trazendo a satisfação ao luxo e riqueza de alguns como uma consequência. Tampouco, haverá uma supressão do industrialismo, ao que Bergson chama de maquinismo. As máquinas prestaram um serviço às pessoas, trazendo o desenvolvimento, porém nos desviaram para uma excessiva necessidade de bens artificiais, nos impelindo à busca pelo luxo, satisfazendo em demasia os prazeres. Também distanciou as relações entre o patrão e o operário, entre o capital e o trabalho, entre os ricos e os pobres. “Seria necessário que a humanidade empreendesse a simplificação da sua existência com tanto frenesim como aquele que pôs em complicá-la”⁶⁹. Este empreendimento seria facilitado pelo misticismo verdadeiro, completo e atuante, que atraia o ascetismo. Seria uma aspiração a difundir-se em função da caridade, que é sua essência. Surge, aqui, a necessidade de que se destaquem na humanidade gênios místicos, nas palavras de Bergson, que arrastem atrás de si a humanidade. Chegamos ao apelo do herói. Um apelo que surge como uma inspiração, “nem todos seguiremos, mas todos sentiremos que deveríamos fazê-lo e conheceremos o caminho que alargaremos, se por ele passarmos”⁷⁰.

O apelo do herói, do místico é o passo que permite à humanidade dar um salto, abrindo-se. A moral fechada passa a dar lugar a uma moral aberta. A sociedade fechada vê resplandecer uma sociedade aberta. Contudo, nos recorda Bergson, “não contemos demasiado com o aparecimento de uma grande alma privilegiada. À falta dela, outras influências poderiam desviar a nossa atenção das bagatelas que nos divertem e das miragens em torno as quais nos batemos”⁷¹. A vida simples emerge como ideal acessível, que geraria alegria na humanidade. Nessa perspectiva, o prazer, a busca desenfreada pelo luxo e riquezas, seria eclipsado por essa alegria. Contudo, apontamos que, para Bergson, a simplicidade, que gera essa alegria, não

⁶⁸ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 323.

⁶⁹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 328.

⁷⁰ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 333.

⁷¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 333.

significa necessariamente um retorno a um estado primitivo ou a uma vida de privações, mas sim uma reorientação de nossas prioridades e uma valorização do tempo presente. Isto nos permitiria ter uma vida mais autêntica e intuitiva, podendo encontrar uma verdadeira satisfação e uma conexão mais profunda com a realidade. O retorno à vida simples é uma forma de superar a excessiva racionalidade e o domínio do intelecto sobre a experiência humana. Ao buscar a simplicidade, podemos abrir espaço para uma apreciação mais genuína da vida, da natureza e das relações humanas, permitindo-nos experimentar a plenitude do momento presente e a vitalidade do fluxo da duração. “Alegria seria, com efeito, a simplicidade de vida que propagaria no mundo uma intuição mística difusa, alegria, ainda, o que se seguiria a uma visão do Além numa experiência científica alargada”⁷².

⁷² BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 338.

CONCLUSÃO

No percurso do trabalho de pesquisa que desenvolvemos, apresentando esta dissertação como resultado, buscamos apontar um itinerário para a paz e a reconciliação que promovesse uma superação dos estados de guerra, conduzindo as sociedades para a paz. Entendemos que para apresentar uma solução plausível para este problema, precisaríamos de nos aprofundar na Moral Aberta presente na filosofia de Henri Bergson, o que esperamos ter evidenciado neste trabalho. O fio condutor dessa moral é a presença e o apelo do herói, do místico, dos santos, dos reformadores das instituições. A partir de gestos simples ou grandiosos, eles inauguraram uma nova forma de pensar ou de agir. São criadores de novos valores e atraem seguidores, de forma a ampliar a moral vigente. Eles inspiram e promovem o salto do amor à pátria ao amor à humanidade, se se deu um salto é porque existia, e ainda existe, um abismo. O abismo provocado pelo fechamento evidenciado na gritante desigualdade social, o abismo provocado pelas guerras que dilaceram gerações inteiras, o abismo cavado pela exagerada busca por luxo e riquezas, o abismo provocado pelas polarizações nos níveis político, religioso, social. Eis alguns dos problemas que ainda dilaceram a nossa sociedade.

Apontamos a moral aberta, segundo a concepção bergsoniana, como uma reflexão importante e pertinente para a nossa sociedade, nestes tempos atuais tão conturbados. Destacamos a tragédia de uma guerra em curso, entre a Ucrânia e a Rússia, que tem mobilizado as nações para um crescente armamento, buscando investimentos para alimentar a máquina de guerra. Diante deste cenário, a voz de Bergson ecoa com grande atualidade. A Moral Aberta emerge como esta moral de aspiração, que não deixa de estar imbuída de obrigação, contudo é uma obrigação sem a força da pressão. Destaca-se como uma moral pessoal, que agita a interioridade da pessoa em vista de um salto ao amor da humanidade. É uma moral em que se suscita uma emoção supraintelectual, aquela que pode gerar pensamento. Difere das emoções infraintelectuais, que surgem a partir de fatos, como exemplo um cachorro bravo que adentra uma sala cheia de pessoas, desperta uma emoção, a ameaça, que provoca medo. As supraintelectuais estão associadas à emoção criadora, geradora de pensamento. É a moral do amor à humanidade, por ultrapassar o restrito amor aos seus familiares e concidadãos, para se chegar ao amor alargado, direcionado à humanidade inteira. A Moral Aberta é capaz de abraçar a moralidade instituída no decorrer da sociedade e de alargá-la, alcançando abertura e abrangência suficiente para recobrir o fechamento da moral de pressão a partir de uma moral de inspiração. Estas características da Moral Aberta ajudam-nos a apresentar sua relevância para nosso atual contexto social, pois esta moral relaciona-se, sempre, a uma nova ordem social

e nova forma de vida. O místico é aquele capaz de criar suas possibilidades. Esse percurso nos interpela a uma nova pergunta: como fomentar a mística em nossa sociedade capitalista, direcionada ao luxo, ao prazer fácil e instantâneo, ávida por riquezas, ingênua na aquisição e transmissão de informações (muitas vezes manipuladas, *fake news*), que relega uma consciência e ação em vista de uma ecologia integral priorizando uma exploração desenfreada em função do lucro, que naturaliza as desigualdades sociais, estimuladora do abismo entre ricos e pobres, sendo estes traços o seu trampolim que os impulsiona a um mergulho cada vez mais profundo no fechamento, numa obrigação de pressão, na Moral Fechada. Pretendemos, contudo, pesquisar este assunto oportunamente e apresentar o resultado em futuros trabalhos.

Bergson, ao refletir sobre a abertura e o fechamento da moralidade da sociedade, tinha consciência do atual contexto mundial, extremamente desafiante, marcado por um desenvolvimento tecnocientífico vertiginoso, associado a máquinas de extermínio em massa (as bombas atômicas). Ele aponta que existe uma “aliança” entre técnica, sangue, raça e morte. Todavia, nosso autor não se posiciona contra o progresso. Ele aponta que a história humana avança rumo ao novo, mas precisa ter precaução com as tensões internas. Diante destas tensões, ele ressalta a necessidade de repropor as bases que nos unem à vida. É uma tensão entre a ciência e a mística. A ciência produz aquilo que causa o fechamento das sociedades, como as armas. Neste contexto, a lógica das guerras se torna cada vez mais banal. Retomemos alguns motivos geradores das guerras, segundo Bergson: crescimento populacional, escoamento de produtos, combustíveis escassos, matérias-primas. A futilidade da guerra serve, também, ao luxo, à riqueza e dominação de alguns povos sobre os conquistados e dominados.

Uma constatação relevante que Bergson faz e buscamos apontar no percurso reflexivo dos capítulos desta dissertação é que o estado natural da sociedade humana é de fechamento. Por exemplo, o estrangeiro é um inimigo latente, fato evidenciado pelos protocolos de fiscalização nas fronteiras entre os países. Fechamento proclamado na desigualdade naturalizada, como na diferença de riquezas. A sociedade humana natural, afirma Bergson, tem vocação bélica e guerreira. A moral fechada, fundada na obrigação de pressão, do “tem de ser porque tem de ser”, que é constitutiva das sociedades fechadas, é um componente de uma ação guerreira, violenta no seu íntimo. Como superar essa inclinação, é a pergunta provocante que buscamos responder. A mística aponta uma saída, como um sinal de esperança.

Bergson descreveu sobre os regimes de paz, da sociedade aberta, como a democracia. Destes regimes surge a marcha adiante da humanidade, impulsionada pela liberdade e igualdade. Ambas evocam uma justiça absoluta, ou aberta, que reconhece o valor inviolável da dignidade humana. Uma justiça que proclama a dignidade absoluta da pessoa desperta a

compaixão, sentimento humano, que podemos dizer ser um dever universal. Estas transformações são, sobretudo, internas. Rompendo a barreira do mundo fechado surgem os construtores da paz, os místicos, os heróis, os santos. São pessoas capazes de promover a igualdade e a liberdade tanto em âmbito interno como externo. Ressaltamos, aqui, o movimento de abertura interna, pois não adianta uma abertura externa sem esse movimento interno, o que Bergson chama de justiça. Exemplo disso são as nações que, mesmo desenvolvidas, são brutalmente injustas. Um dos caminhos da sociedade aberta, apontados por nosso autor, é a ciência, mas instada pela mística. O conhecimento é um dos instrumentos fundamentais da promoção da sociedade aberta, com sua conseqüente moral, a aberta.

Concordamos com Bergson que a sociedade entrou em uma gaiola giratória: progresso infinito, vício do supérfluo, busca pelo luxo. A solução deste problema deveria ser a inteligência. Deveríamos organizar o mundo de forma inteligente. Contudo, a inteligência nos coloca em uma encruzilhada: se a usaremos para a abertura ou para o fechamento. Bergson propõe como abrir essa sociedade fechada. Ele diz que esse processo não pode ser forçado. É necessário que se conheça a configuração dessa sociedade, imbuída de instinto virtual, que é o hábito de contrair hábitos. Instinto virtual que é inteligente. Disso, será preciso explorar o que se possui de sentido na sociedade fechada. Somado a tudo isso, temos o apelo ao herói, que evoca o surgimento de pessoas inovadoras em moral. Movidas pela mística, inspiradas pelo amor, essas pessoas irão rompendo as barreiras desta sociedade fechada e a colocarão em uma marcha adiante, no fluxo da duração. Todavia, Bergson não é um utopista. Ele propõe a encarnação, a institucionalização do amor. O papel do místico é promover essa encarnação do valor supremo da dignidade humana. Esse processo precisa ser tão forte a ponto de influenciar as instituições humanas. Nosso autor defende, com isso, uma moral elevadíssima, quanto à sua inspiração, por estar enraizada no absoluto, porém ele compreende que essa moral só se realiza nas limitações dessas formas fechadas, institucionais, que são as formas próprias da Moral Fechada. O místico dá a essa forma um conteúdo como se fosse uma brasa incandescente sobre as cinzas, que pode pegar fogo a qualquer momento, ou seja, pode gerar essa novidade criadora em moral dentro de um povo, impactando a sociedade como um todo.

Enfim, Bergson aponta que a ciência precisa se voltar ao espírito. Para chegarmos além é preciso passar da visão biológica da existência. A ciência precisa ouvir os místicos. Contudo, ele indica que isso pode não dar certo, pois seria uma revolução moral muito exigente. Assim, ele propõe ações internacionais, que funcionariam como uma regulação internacional para evitar a destruição do planeta, pelas guerras ou pela crise climática, para dizer de uma questão

atual. Ele propõe um controle do vício do luxo, que causa uma exploração desenfreada dos recursos naturais e expõe as sociedades ao conflito.

À falta de uma reforma moral tão completa, será necessário recorrer a expedientes, obedecer a uma “regulamentação” cada vez mais invasora, contornar um a um os obstáculos que a nossa natureza ergue contra a nossa civilização. Mas, quer se opte pelos grandes meios ou pelos pequenos, impõe-se uma decisão. A humanidade geme, meio esmagada sob o peso dos progressos que fez. Não sabe suficientemente que o seu futuro depende dela. Cabe-lhe ver, para começar, se quer continuar a viver. Cabe-lhe perguntar-se, em seguida, se quer viver somente, ou fornecer o esforço necessário para que se cumpra, até mesmo no nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses¹.

Em suma, ele aponta três caminhos para a humanidade: a humanidade pode destruir-se; a humanidade pode simplesmente continuar a viver, fechando-se; a humanidade pode percorrer o caminho da ascese, da vida simples, do cultivo da ciência, das decisões que levam à paz, para abrir-se à possibilidade de ser uma humanidade de “deuses”. Propomos, com este trabalho, inspirados pela filosofia bergsoniana, a terceira opção.

¹ BERGSON, *As duas fontes da Moral e da Religião*, p. 338.

REFERÊNCIAS

- ACKER, Leonardo Van. *A Filosofia Bergsoniana: gênese, evolução e estrutura gnoseológica do Bergsonismo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.
- ARMSTRONG, Karen. *Doze passos para uma vida de compaixão*. Rio de Janeiro: Paralela, 2012.
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da Moral e da Religião*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- BERGSON, Henri. *A ideia de tempo: Curso no Collège de France*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010a.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Edipro, 2020.
- BERGSON, Henri. *Curso sobre a Filosofia Grega*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- BERGSON, Henri. *O Riso: Ensaio sobre o significado do cômico*. São Paulo: Edipro, 2018.
- BLONDEL, Maurice. *Action: Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.
- CAPPELLO, Maria Adriana. Liberdade e necessidade em Bergson: dois sentidos do Eu? In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Orgs). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 111-130.
- COELHO, Jonas Gonçalves. *Bergson: Intuição e Método Intuitivo*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 21, n. 22, p. 151-164, 1998/1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/bTgtZQxjFjTcnS9shtm6Mgb/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 1 mar. 2022.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DESCARTES, René. *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 2008.
- HENRI Bergson (1859-1941). In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2013.

JOHANSON, Izilda. *Bergson: Pensamento e Invenção*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Ontologia e liberdade em *A evolução criadora: A criação*. In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Orgs). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 23-33.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Tempo: experiência e pensamento*. Revista USP, n. 81, p. 6-17, março/maio 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13727/15545>. Acesso em: 1 mar. 2022.

LIBANIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. São Paulo: Loyola, 2014.

MARTINS, Juliana Maria. *Passagem do tempo na realidade interior: intuição e duração na filosofia de Henri Louis Bergson*. Alamedas, v. 7, n. 2, p. 113-125, 2019. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/23043/15038>. Acesso em: 1 mar. 2022.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Edipro, 2019.

RICOEUR, Paul. *O justo: A justiça como regra moral e como instituição*. Vol 1. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ROSSETTI, Regina. *Movimento e Totalidade em Bergson: a Essência Imanente da Realidade Movente*. São Paulo: Edusp, 2004.

SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SANTOS, Edvan Aragão. *Henri Bergson e intuição enquanto método preciso*. Cadernos do PET Filosofia, v. 10, n. 20, p. 12-29, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pet/article/view/1957>. Acesso em: 2 mar. 2022.

SILVA, Josadaque Martins. *Henri Bergson: A obrigação pura e a moral fechada*. Fragmentos de Cultura, v. 30, n.4, p. 850-867, 2020. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8268/5108>. Acesso em: 1 mar. 2022.

SMITH, Adam. *A mão invisível*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

STULL, Miguel Ruiz. *Bergson y El acontecimiento: El caso de la democracia*. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, v. 45, n. 01, p. 171-188, 2022. DOI: 10.1590/0101-3173.2022.v45n1.p171. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11679>. Acesso em: 12 fev. 2023.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2015.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Democracia e Dignidade Humana*. Síntese, Belo Horizonte, v. 15, n. 44, p. 11-25, 1988. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1881/2186>. Acesso em: 05 mai. 2023.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2010.

WORMS, Frédéric. *A concepção bergsoniana do tempo*. Dois Pontos, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 129-149, 2004. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1922/1607>. Acesso em: 1 mar. 2022.