

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Metafísica, política e moral na filosofia de Bergson

Luanda Gomes dos Santos Julião

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Metafísica, política e moral na filosofia de Bergson

Luanda Gomes dos Santos Julião

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia em Ciências da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Silene Torres Marques.

2021

Ao meu pai, Arinaldo Julião e minha avó, Manoelina Maria de Jesus (in memoriam)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Luanda Gomes dos Santos Julião, realizada em 26/08/2021.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Silene Torres Marques (UFSCar)

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)

Profa. Dra. Geovana da Paz Monteiro (UFRB)

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR)

Profa. Dra. Rita de Cássia Souza Paiva (UNIFESP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.
O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

AGRADECIMENTOS

À professora, minha orientadora, Silene Torres Marques, pela orientação e por acreditar nesse projeto.

À professora Rita Paiva, por despertar em mim a paixão pela filosofia de Bergson nos tempos da graduação e do mestrado. E pelos valiosos apontamentos na qualificação desse trabalho.

À professora Débora Cristina Morato Pinto, pelas preciosas dicas e pela presença na banca de qualificação e defesa.

Àqueles que estão sempre ao meu lado. Minha mãe, Doralice Gomes dos Santos. Minhas irmãs, Nayara Gomes dos Santos Julião e Tábata Gomes dos Santos Julião. Meu companheiro, Alexandre Araújo. E a minha querida amiga, Mariana de Castro.

Ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação da UFSCar.

RESUMO:

JULIÃO, L. **Metafísica, política e moral na filosofia de Bergson**. 2021. Tese (Doutorado). Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

O objetivo dessa pesquisa é percorrer o pensamento do filósofo francês H. Bergson, destrinchando alguns pontos expostos desde a sua grande obra inaugural, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, até seu último livro, *As duas fontes da moral e da religião*, observando principalmente como essa filosofia, que em grande parte se concentrou na metafísica e no delineamento da duração, começou a se interessar pela sociedade, a moral e a política.

Palavras-chave: duração – metafísica – moral – política.

ABSTRACT

The objective of this research is to go through the thought of the french philosopher H. Bergson, unraveling some points exposed since his great inaugural work, Essay on the immediate data of conscience, until his last book, The two sources of morals and religion, observing mainly how this philosophy, which largely focused on metaphysics and the delineation of duration, began to take an interest in society, morals, and politics.

Keywords: duration - metaphysics - moral – politics.

ABREVIACÕES DAS OBRAS DE BERGSON

Ensaio Ensaio sobre os dados imediatos da consciência

MM Matéria e memória

R O Riso

EC A Evolução criadora

ES A Energia espiritual

DF As duas fontes da moral e da religião

PM O Pensamento e o movente

M Mélanges

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - p. 10

CAPÍTULO 1. A Metafísica da liberdade – p. 19

- 1.1. A liberdade dos dados imediatos da consciência - p. 22
- 1.2. A crítica à ciência positivista – p. 37
- 1.3. Matéria e Memória: o corpo e o espírito – p. 44
- 1.4. As falsas angústias da metafísica – p. 61
- 1.5. Instinto e Inteligência: duas formas de agir no mundo - p.74
- 1.6. O método intuitivo como antídoto às miragens da inteligência – p. 80
- 1.7. Uma metafísica positiva – p. 84
- 1.8. Qual o lugar de Bergson no momento 1900? - p. 87

CAPÍTULO 2. Bergson e os problemas sociais antes da Primeira Guerra Mundial – p. 98

- 2.1. O Riso e alguns aspectos da filosofia moral – p. 99
- 2.2. La Politesse: uma lição de educação, sociedade e empatia – p. 105
- 2.3. A educação e os clássicos – p. 111
- 2.4. A Especialidade - p. 114
- 2.5. O bom senso: o despontamento de uma teoria ética? – p. 116
- 2.6. A vida social no Ensaio: espaço e linguagem -p. 123

CAPÍTULO 3. A atuação política de Bergson - p. 130

- 3.1. O despontamento de temas morais e sociais - p. 132
- 3.2. Idealismo e materialismo: França versus Alemanha – p. 136
- 3.3. Os Discursos de Guerra – p. 146
- 3.4. As Missões – p. 150

CAPÍTULO 4. O legado d'As duas fontes da moral e da religião – p. 168

- 4.1. O prenúncio da guerra – p. 170
- 4.2. Os fundamentos da moral fechada e aberta - p. 173
- 4.3. A filosofia e a emoção – p. 182
- 4.4. Os fundamentos da religião estática – p. 191
- 4.5. Mística: o super-homem e o engrandecimento de si – p. 197
- 4.6. Bergson e os direitos humanos – p. 201

CONCLUSÃO – A imprevisibilidade do futuro – p. 206

BIBLIOGRAFIA – p. 211

INTRODUÇÃO

Em 1928, Bergson recebe o Prêmio Nobel em Literatura. Incapaz de ir a Escolmo, devido aos problemas de saúde, o filósofo envia o seu discurso de agradecimento, onde ressalta “[...] a desproporção entre a alma da humanidade, que parece ter estacionado no que era, e seu corpo que engrandeceu enormemente.”¹

Nesse discurso aparece uma das questões que alimenta a última grande obra do autor, *As duas fontes da moral e da religião*. Questão essa que é pormenorizada no último capítulo da obra, denominado *Mecânica e Mística*, justamente quando Bergson delineia sua preocupação em relação aos traços da sociedade natural (que subsistem nas profundidades da consciência), evidenciando, portanto, a sua inquietude em relação às tendências da sociedade fechada (que subjazem no industrialismo e no desenvolvimento desenfreado das técnicas). Essa inquietação do filósofo fica evidente quando ele percebe que o estrondoso sucesso material da mecânica vem se lançando numa vertente de luxo para poucos e miséria para muitos, fechando assim os olhos para a dignidade da pessoa humana e o bem-estar de todos.

Importante notarmos que essa miúda passagem do discurso nos remete a um outro enunciado, proferido alguns anos antes, em 10 de janeiro de 1914, na *Academia de Ciências Morais e Políticas*, às vésperas da Primeira Guerra Mundial.

“Nunca as ciências morais e políticas tiveram tanta necessidade de se prestarem um apoio mútuo; nunca a humanidade contou tanto com elas. O principal esforço da ciência moderna, desde as suas origens baseou-se nas ciências matemáticas, na mecânica, na astronomia, na física, na química, na biologia e durante três séculos se sucederam descobertas teóricas que nos fizeram penetrar os segredos da matéria. Depois vieram as aplicações. Às descobertas se adicionaram as invenções. Em menos de cem anos a humanidade caminhou nessa direção mais do que ela havia percorrido desde as suas origens. Ao longo do último século, ela aperfeiçoou suas ferramentas muito mais do que havia feito durante os últimos mil anos. Se considerarmos que cada novo utensílio, cada nova máquina é para nós, um novo órgão (um 'órgão' é, etimologicamente também,

¹ AZOUVI, F. *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 24.

Todas as traduções em língua estrangeira são de minha autoria.

uma ferramenta, um instrumento), percebe-se que é o corpo do homem que verdadeiramente aumentou nesse brevíssimo intervalo. Mas sua alma – eu falo da alma individual e da alma social –, teria ela simultaneamente adquirido o suplemento de força que era preciso para governar esse corpo subitamente e prodigiosamente aumentado? E os admiráveis problemas aos quais nos deparamos hoje, não teriam eles nascido, em grande parte, dessa desproporção? Às nossas ciências, às ciências morais, incumbe a tarefa de restabelecer o equilíbrio. A tarefa é grande e bela, e o futuro da humanidade depende sem dúvida da maneira pela qual ela se realizará.”²

Quase sete meses depois, em 3 de agosto do mesmo ano, dois dias depois de declarar guerra à Rússia, a Alemanha declara guerra à França. Esse conflito derivará no envolvimento de Bergson numa notável função diplomática.

O discurso mencionado acima é proferido antes da eclosão da contenda mundial, sendo evidentemente um prenúncio das proporções inigualáveis que a guerra tomará no mundo e na filosofia de Bergson. E embora saibamos que em janeiro de 1914 a guerra apenas despontava no horizonte, ao se pronunciar Bergson deixa transparecer sua aflição com a disputa imperialista por territórios e a ameaça que a Alemanha havia se tornado depois da sua unificação política. Pairava no ar a sensação de que um campo minado poderia explodir a qualquer momento.

Se, como assevera o autor em seu discurso, compete às ciências morais reestabelecer o equilíbrio entre o corpo e a alma, entre a matéria e o espírito, ou melhor, entre os avanços técnicos e a moral, surge um problema novo para essa filosofia: explicar a relação entre o progresso científico e a destruição que esse mesmo progresso, quando mal direcionado, pode causar.

Aqui, é importante ressaltarmos que a Europa do final do século XIX vivenciava grandes descobertas científicas, as quais causavam grande euforia e expectativas em relação ao progresso técnico. Nesse período, assentou-se a ideia que os avanços científicos legariam aos homens conforto e felicidade. Tese essa que serviu de substrato para que o Positivismo justificasse o exílio da filosofia e apregoasse seus resultados derrisórios e inúteis, conseqüentemente, gerando uma crise em relação ao lugar da metafísica numa sociedade sedenta por novidades técnicas. As ciências positivas eram colocadas na vitrine³ e

² Discours à l'Académie des Sciences Morales et Politiques" in M, p. 1036.

³ Mais à frente será aprofundado o embate entre o espiritualismo e o positivismo.

alimentavam a ideia de que solucionariam tudo, inclusive as especulações teóricas e filosóficas.

Bergson viveu nesse cenário e teve um papel insigne. Frédéric Worms, aliás, denomina esse período de “*momento 1900*”, destacando o papel de alguns filósofos na reabilitação da filosofia, principalmente de Bergson que a coloca em consonância com os fatos científicos.

Mas, sem nos alongarmos num assunto que retomaremos mais adiante, especificamente no segundo capítulo desse estudo, por ora nos adiantamos a dizer que Bergson rapidamente notou que todo o arrebatamento em relação às novas ciências e aos avanços tecnológicos estavam vinculados ao mecanicismo, percebendo a desproporção existente entre as inovações técnicas e o rumo que elas poderiam tomar na sociedade e na política. Desproporção essa que Bergson observou muitos anos antes de se envolver diplomaticamente na Primeira Guerra Mundial, quando já na década de 1880, incomodado com a reforma do ensino secundário francês, elaborou discursos posicionando-se contra uma educação totalmente mecanicista e estritamente pragmática (pedagogia muito reverenciada na França dos tempos áureos do industrialismo).

Por ora, concentremo-nos na passagem do texto redigido em 1914.

É crível o fato de que Bergson teve uma atividade política decisiva nos rumos tomados pela França durante a Primeira Grande Guerra. Suas ações estão registradas nas missões diplomáticas nos Estados Unidos, em seus discursos de guerra e no trabalho desenvolvido na *Comissão Internacional de Cooperação Intelectual*⁴ e, sem dúvidas, principalmente na redação de seu último grande livro, *As duas fontes da moral e da religião*, publicado em 1932.

Cabe lembrarmos que em 1914 Bergson é um pensador famoso não apenas na França, mas também em muitos outros países da Europa e nos Estados Unidos. Suas principais obras haviam sido traduzidas em diferentes idiomas e o sucesso de *A Evolução Criadora*

⁴ A *Liga das Nações* nasceu em 10 de janeiro de 1920 como parte do Tratado de Versalhes, que marcou o fim da Primeira Guerra Mundial, cujo principal objetivo era evitar um novo conflito bélico. A criação da *Liga das Nações* foi inspirada na proposta de paz no pós-guerra do presidente estadunidense Woodrow Wilson. Em 4 de janeiro de 1922 foi criada a *Comissão Internacional para a Cooperação Intelectual*, com sede em Genebra, tendo como agência executiva, a partir de 1925, o *Instituto Internacional de Cooperação Intelectual (IIIC)*, antecessor da *Unesco*. O objetivo principal do *Instituto (IIIC)* era debater e enfrentar os desafios de uma possível guerra ou conflito econômico entre os países. É importante ressaltarmos que em julho de 1925, Bergson deixa a presidência da CICI por motivos de saúde. Sua carta de demissão: "27 juillet 1925 – *Lettre de Retrait de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle*" in M, pp. 1476-1477. Sobre o envolvimento de Bergson na CICI: SOULEZ, P., WORMS, F. op. cit., pp. 172-175 e 193-197, AZOUVI, F. op. cit., pp. 243-247. ZANFI, C. op. cit., 2009, pp. 67-71.

despertava a curiosidade das pessoas em relação à teoria da duração e do *elã vital*. Esse sucesso provinha muito do diálogo que Bergson havia estabelecido com as teorias evolucionistas da época e com o otimismo do final do século XIX e começo do século XX.

Em *A Evolução Criadora*, Bergson apresenta o homem como a grande obra do *elã vital*, emancipado do instinto e da repetição. Tese essa atrelada aos ideais otimistas e, sem dúvidas, positivistas da época.

Entrementes, a partir da guerra de 1914, mudanças significativas de horizontes serão feitas. Essas mudanças ressoam em *As duas fontes da moral e da religião*. E embora seja inquestionável que *As Duas Fontes* seja a obra mais politizada do autor, no sentido de nela encontramos análises sobre a sociedade e a moral de maneira enfática e aprofundada, visualizamos em Bergson, embora ainda de maneira diluída, um engajamento político muito antes da publicação da derradeira obra. Ou seja, esse engajamento aparece na missão universitária nos Estados Unidos em 1913, nas missões diplomáticas, uma na Espanha em maio de 1916 e duas nos Estados Unidos, a primeira em 1917 e a segunda em 1918. Aparece também nos discursos e nas conferências proferidas durante a Primeira Guerra e no trabalho desenvolvido na *Comissão Internacional de Cooperação Intelectual*. E, de maneira não menos importante, nas conferências de 1882 e 1885, onde o filósofo expõe seu descontentamento a respeito de algumas questões sociais, principalmente aquelas que dizem respeito à educação.

Tomando o viés metafísico, moral e político como o eixo dessa pesquisa, não vislumbramos no conjunto da obra de Bergson uma divisão irreduzível entre realidades distintas. Desse modo, conjecturamos que não há nesta filosofia uma parte que aborda única e exclusivamente a questão social e moral (temas certamente predominantes em *As duas fontes da moral e da religião*) e uma outra reservada unicamente à metafísica, a qual abarcaria grandes obras como o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, publicado em 1889, *Matéria e Memória*, obra de 1896 e *A Evolução Criadora*, de 1907.

Desde o início da sua filosofia, embora se proponha a dissecar os mistos e os falsos problemas, separando aquilo que pertence à ciência daquilo que é do domínio da filosofia, Bergson não afirma uma divisão inelutável das dimensões da realidade. Para ele, nossa vida cotidiana se outorga no misto, mesmo que não percebamos. Isso nos permite afirmar que nessa filosofia a incursão metafísica não se dissocia de um pano de fundo que remete em maior ou menor grau às questões morais e políticas.

Desde o início da sua produção intelectual todo o trabalho do filósofo envolve seccionar a natureza do que na vida prática apreendemos de maneira misturada, sem

discernirmos o que pertence a uma realidade e o que pertence à outra. E é assim que Bergson, de uma obra à outra, delineia uma visão integral da realidade.

Em sua filosofia, nada é dado de antemão. Ou seja, não há premissas permanentes, imutáveis ou preconcebidas. As concepções são paulatinamente tecidas e engrandecidas de uma obra à outra. Até porque, como sabemos, todo o pensamento bergsoniano se opõe às teorias presas a conceitos ou construídas previamente. Se no *Ensaio* o corpo é concebido como um empecilho à duração, isso não mais se delineia em *Matéria e Memória*, com a distinção entre memória-corpo e memória-pura, e a teoria dos graus da duração. Já em *A Evolução Criadora*, a duração é o estofado da vida e transborda a consciência e a matéria. Nesta obra, o autor nos arrebatou com a teoria do *elã vital* e, sem menos importância, a gênese da inteligência, apresentada como a grande obra da vida.

Essa visão integrada da realidade também vai se desenhando paulatinamente no que concerne à reflexão moral e política, mesmo que à primeira vista essa reflexão se apresente apenas na última obra do filósofo.

Como dissemos, desde a publicação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o filósofo apresenta “[...] dois modos de vida ou duas maneiras de viver, como se a filosofia de Bergson reencontrasse a uma só vez a mais antiga tarefa da filosofia, que não é a distinção de conceitos, mas de condutas, não somente pensar, mas intervir na vida para reformá-la e transformá-la. Os primeiros leitores de Bergson não se enganaram e desde seu primeiro livro, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, que conduz a oposição entre duração e espaço a uma outra, entre liberdade e servidão.”⁵

Se por um lado toda a popularidade de Bergson advém das teorias espiritualista e evolucionista, não podemos olvidar que há outra dimensão que precisa ser resgatada, aquela que diz respeito a sua atuação política. E é justamente o que nos propomos nessa pesquisa. Defendemos que esse resgate é imprescindível para compreendermos as transformações no olhar bergsoniano em relação ao homem e à sociedade.

Portanto, diante desse cenário, algumas questões se impõem: a atuação política de Bergson descende da glória filosófica conquistada alguns anos antes da eclosão da guerra? O que leva um filósofo, academicamente prestigiado, a tornar-se uma espécie de mensageiro do governo francês? Afinal, qual é o papel de Bergson no conflito de 1914? A atividade política exercida por ele é decisiva para a entrada dos Estados Unidos na guerra ou o filósofo é só mais um coadjuvante na arena política mundial? É apenas na maturidade que Bergson

⁵ WORMS, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, Editora Unifesp, 2011, p. 12.

se interessa por temas políticos? Quais eventos antecederam a guerra e o que aconteceu após o seu fim na obra e na vida do autor? O que se desenrola no intervalo de 25 anos⁶ que separa a obra de 1907 e a de 1932? Podemos dizer que o livro *As duas fontes da moral e da religião* é uma espécie de ajuste às teses de *A Evolução Criadora*? Os textos produzidos no período de guerra são pura propaganda política ou carregam algum teor filosófico? Qual a angústia de Bergson após o fim do conflito mundial de 1914?

Embora muitas dessas questões nos remetam às questões diplomáticas e políticas envolvendo a atuação de Bergson no período de 1914 a 1920, ou seja, momento que decorre da sua eleição na *Academia Francesa* até o pedido de demissão do *Collège de France* e, posteriormente, aos temas que serão dissecados na obra de 1932, não há como responder a essas questões sem antes percorrermos a metafísica do filósofo. Assim, todo o esforço dessa pesquisa é recolocar o filósofo à teia de reflexões contemporâneas, vislumbrando o lugar da sua filosofia na história, nas polêmicas e nas disputas acadêmicas e políticas, tecendo uma perspectiva horizontal da obra, sem deixar de lado a verticalização das principais concepções metafísicas.

Diante esse objetivo, não podemos deixar de abordar as principais teses do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*: a duração psicológica e sua distinção em relação à espacialidade, mostrando a liberdade inerente à consciência. Em seguida explanaremos como em *Matéria e Memória* a própria realidade material é pensada como duração, sua concepção a respeito do instinto e a gênese da inteligência em *A Evolução Criadora* e, por último, discorreremos sobre as diferenças entre a sociedade aberta e fechada, delineando uma filosofia moral. Nesse incurso, dividimos essa pesquisa em quatro capítulos:

No primeiro capítulo abordaremos as principais questões metafísicas, ou seja, duração, intuição e *elã vital*, visualizando como muitas dessas concepções dialogam com o “*momento 1900*”, o qual segundo Worms teve início na França antes da Primeira Guerra Mundial e se prolongou até 1930. Nesse período surgiram diferentes doutrinas filosóficas que criticavam o positivismo e retomavam a questão do espírito e da consciência. Descreveremos, portanto, as principais concepções da filosofia bergsoniana e como Bergson constrói a sua filosofia.

No segundo capítulo analisaremos alguns textos de juventude, mostrando que algumas questões retomadas muitos anos depois pelo filósofo já germinavam em alguns de seus textos “secundários”, como é o caso de *A Especialidade* (1882), *A Polidez* (1885) e *O*

⁶ Duração e Simultaneidade, publicado em 1922, é a única obra escrita durante este período de 25 anos. Nesta obra, Bergson dialoga com a teoria da relatividade de Einstein.

bom senso e os estudos clássicos (1895). Nesses discursos, Bergson disserta sobre a moral, a sociedade e a educação. Portanto, nosso principal objetivo é apresentar textos que não tratam necessariamente de metafísica ou epistemologia, esmiuçando como toda a produção do jovem Bergson esteve ligada em maior ou menor grau à questão da reforma educacional francesa, que indiscutivelmente gerou um embate entre linhas filosóficas distintas que disputavam o protagonismo nas ciências, nas artes e na filosofia.

No terceiro capítulo abordaremos as missões diplomáticas e políticas durante a Primeira Guerra Mundial e como elas orientam o olhar do filósofo para as ações humanas e urgentes do seu tempo. Nosso principal objetivo aqui é delinear que Bergson não ficou passivo durante a guerra e como a sua fama, construída dentro e fora do mundo acadêmico, contribuiu para o seu envolvimento na política. Nesta parte do trabalho, nos deteremos no trabalho de Philippe Soulez, grande estudioso acerca o assunto. Afirma ele: “Parece-nos difícil negar que Bergson não esteja no coração da decisão política e que seu prestígio não exerça influência sobre os americanos.”⁷

No quarto capítulo aprofundaremos algumas ideias expostas em *As duas fontes da moral e da religião* e como Bergson indica que a humanidade não deve se deslumbrar por uma mecânica sem qualquer rastro de luz do misticismo. Neste último capítulo iremos nos deter na grande angústia do filósofo, isto é, quando nele se evidencia que todo o conhecimento técnico pode ser orientado para a libertação da humanidade, como também pode se voltar para a destruição de todas as espécies e do planeta.

Antes de prosseguirmos é preciso fazer algumas considerações em relação ao método escolhido para trilharmos os objetivos dessa pesquisa.

Nossa proposta não é fazer uma biografia política de Bergson, até mesmo porque a maioria da bibliografia sobre o filósofo se concentra na metafísica da duração e em seus desdobramentos no corpo e na vida. Segundo Azouvi, durante muito tempo toda a glória e fama de Bergson se concentraram nas teorias desenvolvidas pelo filósofo antes do seu engajamento político e envolvimento diplomático na Primeira Grande Guerra, como se o cenário político tivesse ficado sempre à margem das especulações do autor. O que não é verdade. Esmiuçando seus textos de juventude, ou seja, aqueles anteriores à publicação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, visualizamos um filósofo refletindo sobre os efeitos da industrialização e da especialização. Além disso, muito da fama conquistada

⁷ SOULEZ, P., *Bergson Politique*, Paris, PUF, 1989, p. 106.

através da teoria da duração foi utilizada na conquista de interesses políticos nas missões americanas e nos discursos de guerra.

Portanto, nossa proposta é horizontalmente enfatizar as questões políticas contemporâneas a Bergson e esclarecer como ele se encaixa nesse contexto, mostrando como suas reflexões surgem de uma certa hesitação em relação ao triunfo da ciência e o deslumbramento do homem pela técnica.

Todavia, ressaltamos que a respeito do envolvimento político do filósofo, nos concentraremos principalmente na pesquisa desenvolvida por Soulez nos Estados Unidos e na França. Em sua pesquisa, Soulez percorre os passos de Bergson do início ao fim da guerra. Não obstante, ainda que muito original e enriquecedora, discordamos da posição de Soulez quando ele separa produção filosófica e ativismo político a fim de inocentar Bergson de toda a má-fama oriunda dessa atuação política.

CAPÍTULO 1:

A METAFÍSICA DA LIBERDADE

Na filosofia bergsoniana, a reflexão sobre a liberdade aglutina-se com a investigação da duração, fundo original da nossa consciência, da vida e da sociedade. Por essa razão, por ser tão íntima daquilo que segundo Bergson deve ser o objeto privilegiado da filosofia (a duração), bem como o método a ela apropriado (a intuição), a liberdade é o alicerce dessa filosofia. Portanto, não podemos começar esse estudo senão pelo tema dos atos livres. Não apenas porque a liberdade é o eixo da primeira grande obra do filósofo, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, mas porque Bergson inicia sua filosofia intercedendo por ela numa nova concepção de temporalidade e a finaliza zelando por ela na sociedade em *As duas fontes da moral e da religião*.

Nesta senda, a liberdade nesta filosofia tem um verniz muito mais concreto que conceitual, pois trata-se de uma realidade real, constituindo o fio condutor de toda a especulação filosófica sobre a interioridade do homem e toda a realidade que o cerca.

Certamente, desde a sua obra inaugural até a última Bergson estabelece uma relação indissolúvel entre consciência e liberdade, entre liberdade e vida e entre vida, liberdade e moral. Enquanto os atos livres no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e em *A Evolução Criadora* são descritos como um impulso interno que irrompe contra a pressão externa, em *As duas fontes da moral e da religião* os atos livres são concebidos como a possibilidade de uma força de aspiração que irrompe no indivíduo.

Desse modo, podemos afirmar que todas as obras de Bergson são uma apologia à liberdade, uma vez que em todas elas há o embate com as teses deterministas e mecanicistas que erroneamente explicam a nossa interioridade, a vida e a sociedade.

Assim, se em suas teses iniciais a duração inerente a nossa interioridade opõe-se unicamente à espacialidade, nos desdobramentos das obras ulteriores essa realidade transborda a subjetividade, tornando-se intrínseca à matéria e à vida. E, nesta vertente, como afirma Gilles Deleuze: “a duração não é somente experiência vivida; é também experiência ampliada e mesmo ultrapassada.”⁸

Acerca essa experiência ampliada, Worms comenta a originalidade da filosofia bergsoniana concebendo-a como “[...] um esforço para reencontrar a metafísica na

⁸ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, Editora 34, 1999, p. 27.

experiência, através da diferença entre os dois sentidos da vida.”⁹ Nesta perspectiva, Worms aborda o alcance metafísico do espaço e da duração assinalados no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, encarando-os não como simples análises puramente conceituais, mas como limites da nossa experiência e como dois sentidos ou direções da vida.

Essas considerações introdutórias elucidam que embora as questões metafísicas vigorem em praticamente todas as obras de Bergson, não há como abordarmos o engrandecimento de suas teorias sobre o espírito e o ser, sobre o homem e o mundo, sem nos determos em suas teses iniciais, principalmente aquelas expostas no *Ensaio*, quando o filósofo concebe uma realidade que não se reduz ao mecânico, demarcando a sua defesa da liberdade.

Nessa obra precípua, Bergson esclarece por que quando pensamos sobre o tempo dificilmente escapamos da imagem do calendário, do relógio e da ampulheta, ou seja, do tempo contado e medido. Afinal, no dia a dia contamos as horas, os dias e os anos. Para as nossas ações cotidianas é muito mais fácil e cômodo enumerarmos a passagem do tempo. Assim, recortamos da realidade aquilo que nos é útil e importante, ignorando e até mesmo generalizando tudo o que nos cerca, inclusive os nossos afetos, com a rigidez e a frieza das palavras, obstruindo de nós mesmos a realidade movente e contínua em que “[...] estamos, circulamos e morremos.”¹⁰

Certamente nosso intelecto apreende o escoamento do tempo em termos espaciais, numéricos e quantitativos. O que explica captarmos do tempo na exterioridade apenas instantes ou pontos de parada representados numa linha. É por isso que “[...] representamos o tempo como um quadro anônimo e exterior onde tem lugar fenômenos dos quais nos destacamos, que olhamos como um espetáculo e que se equivalem todos, enquanto é sempre um ato interno e individual, singular e absoluto, para além do qual não há mais nada, e pelo qual tudo tem realidade.”¹¹

No registro bergsoniano a duração é destituída dos segmentos que habitualmente consideramos quando contamos os instantes que se sucedem um atrás do outro, como pontos imóveis. “O que se dá entre os pontos e as posições, o processo pelo qual o objeto se move

⁹ WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, Editora Unifesp, 2011, p.17. “Os primeiros leitores de Bergson tinham plena razão ao ver em sua obra a uma só vez uma visão prática e metafísica. Que se possa compreendê-la ou não como uma distinção entre os dois sentidos da vida, a distinção entre o espaço e a duração ultrapassada, em todo caso, seu alcance inicial, para remeter não somente a um, mas a dois princípios absolutos.”

¹⁰ EC, p. 206.

¹¹ WORMS, F., *Bergson ou os dois sentidos da vida*, Editora Unifesp, 2011, p. 15.

e muda, tornando-se seu evoluir temporal, isto não percebemos, e são essas, para Bergson, as características mais profundas da realidade.”¹²

Sob a mesma égide que apreendemos o tempo do relógio, concebemos a mudança, seguindo a tendência natural do nosso intelecto de estabilizar e deter o movimento. Portanto, transformamos o espaço percorrido numa relação de posições, paralisando nossa atenção nos pontos que o objeto ocupa no espaço. Conseqüentemente, ignoramos o fluxo real. Nas palavras do filósofo: “O movimento, para nós, é uma posição, depois uma nova posição, e assim por diante, indefinidamente.”¹³

É esse o horizonte da primeira grande obra de Bergson: a crítica à maneira como nosso intelecto e a ciência associacionista e determinista concebem o tempo. Obra cujo principal objetivo é mostrar os equívocos de uma apreensão fixa, descontínua e imóvel dos nossos estados de consciência, que ocultam a ação livre.

No primeiro capítulo do *Ensaio*, Bergson expõe os erros que surgem quando tomamos como grandeza aquilo que não é de natureza quantificável, mas sim de natureza intensiva. Dessa maneira, o autor delinea a confusão que fazemos entre realidades extensas e inextensas, enfrentando o problema da liberdade e os erros produzidos pela metafísica e pelas ciências positivas, que deixam escapar a verdadeira natureza da nossa subjetividade ao conferirem cálculo, medida e previsão aos nossos afetos e estados de alma.

Contra os erros da tradição filosófica, o filósofo aborda a temporalidade a partir da experiência da consciência, enfrentando o método positivista, tão característico da psicologia associacionista e muito em voga no final do século XIX e início do século XX.

Portanto, veremos a argumentação tecida no *Ensaio*, obra onde Bergson destrincha os erros da psicologia associacionista e determinista, a qual ao buscar compreender o homem ignora a sua liberdade reduzindo-o à previsibilidade, menosprezando a natureza heterogênea e dinâmica que o habita. Constataremos como essa apreensão errônea da subjetividade culminou numa concepção igualmente inconcebível da nossa liberdade. Subseqüentemente, apontaremos como a ciência positivista e determinista, ao reduzir nossos afetos a coisas determináveis, fíndou por negar a renovação ininterrupta da nossa personalidade. Em seguida, discorreremos sobre a natureza real da ação livre e como a liberdade opera no âmbito da vida.

¹² LEOPOLDO E SILVA, F., *Bergson, Proust: tensões do tempo*, 1992, p. 143.

¹³ PM, p. 167.

1.1 - A liberdade dos dados imediatos da consciência.

Como dito anteriormente, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* configura o início de um percurso que desnuda a confusão que psicólogos deterministas e associacionistas fazem ao tentar compreender o homem¹⁴.

Nesta senda, essa obra fundamental de Bergson não apenas diferencia duração e espaço, mas revela como a confusão entre essas duas realidades nos aparta da verdadeira liberdade que nos constitui. Todo o percurso traçado pelo filósofo será o de desvelar como nossa experiência opera num misto de espaço e duração e que todo o problema surge quando desconsideramos essa mistura, tomando espaço e tempo como realidades homogêneas. No prefácio do *Ensaio*, afirma Bergson:

“Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade.”¹⁵

Ao acompanharmos alguns pontos tecidos nessa obra, percebemos que a apreensão equivocada da nossa subjetividade desemboca numa concepção mecanizada do ser humano, removendo dele qualquer ato inédito ou original. No preâmbulo dessa filosofia, deparamo-nos com uma denúncia que sem dúvidas se perpetuará por toda a trajetória filosófica de Bergson: a recomposição mecânica do tempo. “Projetamos o tempo no espaço e exprimimos a duração pela extensão e a sucessão toma para nós a forma de uma linha contínua ou de uma cadeia, cujas partes se tocam sem se penetrar.”¹⁶

Estabelecemos com a temporalidade uma relação de grandeza mensurável que veda a transição contínua e ininterrupta do real. Segundo o filósofo, uma das provas empíricas desse movimento temporal é a nossa própria personalidade, que amadurece e engrandece

¹⁴ Na conferência realizada em 25 de março de 2014 no Lycée d'Etat Jean Zay-Internat de Paris, “*La découverte de la durée dans l' Essai sur les données immédiates de la conscience ou Bergson et la valse à trois temps*”, Camille Riquier inicia sua apresentação com a seguinte afirmação: toda a filosofia de Bergson nasce de uma —surpresa e de uma —recusa, quais sejam, o tempo da ciência não dura, o tempo não é espaço. Disponível em https://www.canal-u.tv/producteurs/cpge_jean_zay.

¹⁵ Ensaio, p. 9.

¹⁶ Ensaio, p. 73.

continuamente.¹⁷ Cada um dos momentos que vivenciamos é algo novo e imprevisível. Nosso sentimento nunca é o mesmo e por isso não conseguimos concluir que algo aumentou ou diminuiu, pois é sempre em outro estado de consciência que nos encontramos. Assim, nossos atos livres não correspondem a uma ação automática ou mecânica inserida como resposta. Não há sentimento determinado, permanente ou previamente definido, pois cada momento é inédito e revigora por completo a nossa personalidade.

Nas palavras do filósofo:

“Experimentamos algo semelhante em certos sonhos, em que não imaginamos nada de extraordinário, mas através dele ressoa, porém, não sei que nota original. É que, quanto mais se desce nas profundidades da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem.”¹⁸

Destarte, no preâmbulo dessa filosofia, ser livre consiste em criar e agir sem opções ou resultados previamente traçados. A liberdade envolve apenas a decisão original diante de novos elementos e situações que também se apresentam originalmente. É o que David Lapoujade denomina de expressão indeterminada¹⁹. A liberdade é a totalidade de quem nós somos e a forma como agimos integralmente, pois na definição de Worms, “[...] é o ato real de uma consciência ou de um eu.”²⁰

Interroguemos, portanto, o que é a duração na concepção dessa filosofia. A despeito das limitações que a linguagem nos impõe a sua definição, podemos afirmar que a duração bergsoniana é uma realidade adversa à duração clássica²¹, que sempre aferiu atributos negativos ao tempo, encarando-o como um empecilho à eternidade ou degradador do ser.

À luz dessa análise, toda a filosofia de Bergson é um protesto contra uma tradição filosófica que reduziu o tempo a sua representação no espaço e priorizou em suas

¹⁷ Afirma Bergson: “Nossa personalidade, que se edifica a cada instante a partir da experiência acumulada, muda incessantemente”. EC, p. 6.

¹⁸ Ensaio, p. 15.

¹⁹. “[...], a liberdade é uma criação de si através de si, e o homem livre é análogo a um artista.” Lapoujade, D. *Potências do tempo*, N-1 Edições, 2013, p. 45.

²⁰. WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, Editora Unifesp, 2011, p. 41.

²¹ Com essa expressão referimo-nos à tradição que compreende o tempo como algo alheio ou negativo em relação ao ser. Assim, aludimos não apenas à escola de Eléia e ao raciocínio sobre a percepção aparente do movimento, mas também ao platonismo, que opta por pensar a essência num mundo afastado dos erros e das ilusões dos sentidos; ao aristotelismo, que vê o tempo e a mudança como acidentais; e aos modernos. Estes se propuseram a pensar de maneira diferente dos antigos; eles se preocuparam em estabelecer leis e relações de grandeza, tratando a realidade em termos quantitativos e experimentais, substituíram a descrição conceitual pelo conhecimento matemático e relacional, não mais se preocupando com a definição de essências; No entanto, segundo Bergson, ao assim se orientarem não deixaram de seguir o mesmo trilho dos gregos, pois, a teoria moderna das leis físicas e eternas, ao recuar diante do devir, se mantém presa à apreensão do real pela inteligência. “Extensão e duração representam aquilo que deve ser superados para que o nosso espírito aceda à verdade. O movimento, de maneira análoga à temporalidade, é marca de seres imperfeitos e degradados.” LEOPOLDO E SILVA, F., *Bergson: intuição e discurso filosófico*, p. 138.

especulações a estabilização do devir, perenizando ao longo da metafísica “falsos problemas”²². Dessa maneira, o filósofo nos confere uma duração positiva e atuante. Afirma ele:

“A representação de uma multiplicidade de penetração recíproca, completamente diferente da multiplicidade numérica- a representação de uma duração homogênea, qualitativa, criadora – é o ponto de onde eu parto e para onde eu retorno.”²³

Em outras palavras, a liberdade é o âmago de toda a filosofia de Bergson. Todavia, o desnudamento da real liberdade tem como fundo o desvelamento de uma nova temporalidade, ou seja, a duração. Nesta senda, a dissolução do falso problema da liberdade acontece através da dissociação dos mistos.²⁴

Muitos comentadores afirmam que no *Ensaio*, ou seja, no momento incipiente da filosofia bergsoniana, ainda não há o discorrimento de questões éticas e morais, tais como visualizamos em *As duas fontes da moral e da religião*. No entanto, embora a afirmação nos pareça plausível, já que todos os capítulos do *Ensaio* percorrem a experiência da duração interna e a intensidade dos nossos estados psicológicos, ela acaba encobrendo outras questões que permeiam a redação do livro e que são contemporâneas ao autor.²⁵ Esse ponto será

²² No último capítulo da obra *Evolução Criadora*, Bergson esclarece que a inversão ou deformação ontológica na ordem do ser resulta dos devaneios de uma inteligência que transpõe para a especulação hábitos pertinentes à prática. Deleuze, em sua análise sobre a filosofia bergsoniana afirma que, [...], “os falsos problemas são de dois tipos: “problemas inexistentes”, que assim se definem porque seus próprios termos implicam uma confusão entre o “mais” e o “menos”; “problemas mal colocados”, que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados. Como exemplos do primeiro tipo, Bergson apresenta o problema do não-ser, o da desordem ou o do possível (problemas do conhecimento e do ser); como exemplos do segundo tipo, apresenta o problema da liberdade ou o da intensidade. Suas análises a esse respeito são célebres. No primeiro caso, elas consistem em mostrar que há mais e não menos na ideia de não-ser do que na de ser; na desordem do que na ordem; no possível do que no real. Na ideia de não-ser há a ideia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular de tal operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como a ausência daquilo que nos interessa). Na ideia de desordem já há a ideia de ordem, mais sua negação, mais o motivo dessa negação (quando encontramos uma ordem que não é aquela que esperávamos). Na ideia de possível há mais do que na ideia de real, pois o possível é o real contendo, a mais, um ato do espírito que retrograda sua imagem no passado, assim que ele se produz. DELEUZE, G., *Bergsonismo*, pp. 10-11. Em outras palavras, a inteligência segue uma trajetória que vai do vazio para o pleno, da ausência para a presença, do irreal para o real. Como já dissemos, no plano da ação essa trajetória é necessária. O problema surge quando a transpomos para o campo da filosofia um procedimento pertinente à prática, à ação.

²³ *M*, p. 1148.

²⁴ “Trata-se antes de tudo, de denunciar certa maneira de pôr o problema, porquanto implica a confusão que Bergson precisamente quer denunciar. A liberdade será pois então um falso problema. Mas, precisamente, isso é tudo: a distinção entre duração e espaço faz aparecer a própria liberdade como um falso problema.” WORMS, F., *Bergson ou os dois sentidos da vida*, Editora Unifesp, 2011, p. 37.

²⁵ Como já apontaram alguns estudiosos do filósofo, “[para Bergson] a defesa da liberdade não é motivada por considerações éticas”, de modo que “a questão da liberdade moral não desempenha nenhum papel no *Ensaio*”. Mas a assertividade de tais interpretações, ainda que motivadas por análises verossímeis, pode ofuscar a existência de temas importantes que são anteriores e contemporâneos à redação do livro de 1889. Além disso, ela parece silenciar algumas ambiguidades e questões aí presentes, que possuem consequências não só para o entendimento do *Ensaio* sobre os dados imediatos da consciência, como também para o conjunto da obra de

esclarecido no segundo capítulo desse estudo, quando nos determos nos textos anteriores à publicação da obra de 1889.

Por ora, é importante ressaltarmos que Bergson não ignora a vida social, que inclusive aparece no *Ensaio*: “Como o eu, assim refratado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela (a consciência) prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental.”²⁶

Nesse registro, a vida social encobre a dimensão mais profunda da nossa interioridade, aqueles “[...], certos estados de alma parecem-nos, com ou sem razão, bastarem-se a si próprios: como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas.”²⁷

Todavia, ainda que em tal registro a sociedade impeça a apreensão total da nossa interioridade, a vida social é um elemento que não deve ser ignorado. E embora Worms afirme que “[...] foi apenas em seu último livro, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, quarenta e três anos depois do primeiro, que Bergson formulou sua filosofia moral, decerto sempre diretamente ligada à sua distinção ou ao seu impulso inicial, mas depois de muitas guinadas imprevisíveis e necessárias (notadamente sobre o dualismo, ou sobre a vida), precisamente par resolver aquele problema teórico inicial”²⁸, a liberdade não deixa de ser por excelência um tema moral e, portanto, necessariamente envolve reflexões sociais. Asserção essa que nos permite defender que nesta filosofia a liberdade é uma questão ao mesmo tempo metafísica, ética e política, como procuraremos explicar no decorrer do nosso estudo.

Assim, reforçamos a tese de que para Bergson a liberdade não é apenas uma realidade que se opõe à espacialidade, mas aquilo que Worms denomina de “[...] significação prática ou mesmo moral dessa oposição, na medida em que há oposição também entre a liberdade individual e a servidão espacial, reforçada pelo constrangimento social.”²⁹

Nesta vertente, uma leitura não mais horizontal, mas vertical e integral, onde os temas se encontram e engrandecem de sentidos. Afinal, como desconsiderar a vida social após o

Bergson como um todo, sobretudo se tivermos em mente alguns julgamentos excessivos, que consideram *As duas fontes da moral e da religião* como um livro sem precedentes no interior da obra do filósofo, já que apresentaria, pela primeira vez desde o início de seu percurso intelectual, teses de cunho prático e moral. Referimo-nos às passagens em que Bergson lança mão da distinção entre "dois aspectos do eu", decorrente da distinção maior do livro, entre espaço e duração, em que "a vida consciente se apresenta sob um duplo aspecto, em que se apercebe diretamente ou por refração através do espaço." Rates, B.B., *Natureza e cultura na filosofia de Bergson*, 2019, (tese de doutorado) p. 55.

²⁶ Ensaio, p. 90.

²⁷ Ensaio, p. 15.

²⁸ WORMS, F., *Bergson ou dois sentidos da vida*, p. 13.

²⁹ WORMS, F., *Bergson ou dois sentidos da vida*, p. 42.

exame de textos escritos na década de 1880, todos eles marcados pela preocupação de problemas práticos, sociais e mesmo morais, descritos praticamente no mesmo período em que Bergson concebe o *Ensaio*?

À primeira vista, a resposta é simples e parece estar contida na qualificação dada pelo filósofo à palavra "prática". Afirma o filósofo: "nossa vida exterior e, por assim dizer, social, tem mais importância prática para nós do que nossa existência interior e individual."³⁰

Se em 1889 a liberdade é um problema a ser reposicionado para desvelar um "falso problema", em 1932, a liberdade se torna o centro das reflexões éticas e dos desdobramentos políticos, emergindo questões que doravante nos farão pensar não apenas como a obrigação social responde a um problema colocado à vida individual e social pela liberdade humana, mas também como a união das vontades pode superar o fechamento que atrai a humanidade para a guerra e a xenofobia, abrindo essa mesma humanidade para a paz e os direitos humanos.

Concentremo-nos, por ora, no *Ensaio* e vejamos como o filósofo constrói o seu raciocínio em defesa da nossa liberdade.

No segundo capítulo da obra citada, Bergson recorre à investigação do número para elucidar a antinomia existente entre grandeza e intensidade. Exposta no segundo capítulo, essa análise possibilita a elucidação da antinomia entre quantidade e qualidade dos nossos estados psicológicos. Acerca disso, comenta Franklin Leopoldo e Silva:

"A teoria do número permite em primeiro lugar compreender como e porque a duração é pensada em termos de multiplicidade numérica, sendo uma das características principais a divisibilidade que permite a decomposição e a recomposição."³¹

Nesta vertente, é justamente a análise de dois tipos de multiplicidades (a quantitativa e homogênea e a qualitativa e heterogênea) que a análise do número nos conduz, permitindo ao filósofo a revelação de duas naturezas opostas ou dois atos da nossa experiência: a duração e o espaço. Dessa forma, a constatação de duas realidades contrárias confirma a mistura entre duração e espaço, isto é, a configuração do tempo homogêneo ou espacializado, temporalidade essa na qual passamos grande parte de nossas vidas.

Ao tomar o número como objeto de investigação, tendo em mente a elucidação da natureza de nossa consciência, Bergson constata a existência da duplicidade de pontos de vista sobre o tempo, evidenciando que a sucessão da nossa subjetividade é antagônica à multiplicidade numérica e, conseqüentemente, nossos estados de alma, ou seja, nossa

³⁰ Ensaio, p. 91.

³¹ LEOPOLDO E SILVA, F., *Bergson: intuição e discurso filosófico*, p. 131.

personalidade não pode ser contada ou delimitada, pois seus contornos não são divisíveis.

Acerca disso, comenta Worms:

“Com efeito, o que permite a Bergson fazer da distinção entre o espaço e a duração uma distinção rigorosa é [...] a análise do conceito de número, que visa a remeter este ao espaço como seu fundamento exclusivo e que conduz a distinguir duas multiplicidades das quais uma somente se apoia sobre o número e sobre o espaço, e outra sobre uma estrutura que poderá desde então se lhe opor ponto a ponto [...]. O desvio pelo número e pelo espaço tem por função, [...] fornecer critérios estruturais irreduzíveis para distingui-las.”³²

Bergson observa que o hábito de contar parece ocorrer mais no tempo que no espaço e por isso temos a impressão de que o número é construído na duração. Para desvelar que os nossos atos livres não se assemelham à multiplicidade numérica, ele esclarece como o número está conectado ao espaço, ou seja, “[...] toda ideia clara do número implica uma visão no espaço”³³, derrubando assim a teoria do número como uma unidade indivisível e existente em si. O número é fundamentado como a síntese do uno [a ideia de que podemos representá-lo por uma intuição simples do espírito] e do múltiplo [a ideia de que podemos representá-lo como uma coleção de unidades, uma multiplicidade de partes que podem ser tomadas isoladamente]. O autor esclarece:

“Quando afirmamos que o número é uno, entendemos que o representamos na sua totalidade por uma intuição simples e indivisível do espírito: esta unidade contém, pois, uma multiplicidade, porque é a unidade de um todo. Mas quando falamos das unidades que compõem o número, estas últimas unidades já não são soma, pensamos nós, mas sim unidades puras e simples, irreduzíveis, e destinadas a dar à série dos números, compondo-se indefinidamente entre si. Parece, pois, que há duas espécies de unidades, uma definitiva, que formará um número acrescentando-se a ela mesma, a outra provisória, a deste número que, múltiplo de si mesmo, deve a sua unidade ao ato simples pelo qual a inteligência a apreende. E é incontestável que, ao representarmos as unidades que compõem o número, julgamos pensar em indivisíveis: esta crença entra, em grande parte, na

³² WORMS, F., *Bergson ou os dois sentidos da vida*, pp. 46-47.

³³ Ensaio, p. 60.

ideia de que se poderia conceber o número independentemente do espaço.”³⁴

Portanto, as unidades que geram o número são transitórias e indefinidamente divisíveis. Cada unidade numérica é uma soma de unidades provisórias e fracionáveis. E embora possamos afirmar que a unidade numérica é um ato simples do espírito, trata-se de uma unidade efêmera. O que significa que mesmo quando nos detemos sobre um número, sua divisibilidade não desaparece. “A quantificação torna imperativa a prevalência do idêntico, negligenciando as diferenças individuais, o que não anula a presença da multiplicidade, a qual persevera no universo numérico. Há que se observar, entretanto, que nele a multiplicidade das partes e das unidades se delineiam sob a égide da semelhança. A similaridade que decorre da abstração das diferenças propicia a mensuração e a justaposição das partes que, paulatinamente, vão delineando a ideia a ser expressa, ou seja, o número.”³⁵

Isolamos e conservamos cada parte da multiplicidade para em seguida juntá-la às outras, se necessário. Dessa forma, Bergson ressalta que a conservação das unidades numéricas acontece no espaço e não no tempo. Para que o número aumente à medida que avançamos numa conta é preciso retê-lo, justapondo cada nova unidade, pois só assim é possível obter a soma, criando-se, portanto, uma imagem extensa.

“É necessário distinguir a unidade em que se pensa e a unidade que coisificamos após nela termos pensado, assim como o número em vias de formação e o número uma vez formado. A unidade é irreduzível enquanto nela se pensa, e o número é descontínuo enquanto se constrói; mas quando se considera o número em estado de acabamento, objetiva-se: e é precisamente por isso que aparece então como indefinidamente divisível.”³⁶

Diante disso, fica claro que somar significa reter, fixar e justapor no espaço cada um dos momentos contados, obtendo assim uma adição, uma soma, um resultado. Mas, como exposto antes, o número também é uma unidade enquanto síntese da soma das unidades. Não obstante, essa unidade é provisória e infinitamente divisível, pois incontestavelmente o número só existe como indivisível quando o nosso pensamento o fixa enquanto unidade isolada, pois uma unidade é composta de outras unidades. Na explicação do filósofo:

³⁴ Ensaio, p. 60.

³⁵ PAIVA, R., *Subjetividade e imagem, A literatura como horizonte da filosofia de Henri Bergson*. Associação Editorial Humanitas, 2005, pp. 45-46.

³⁶ Ensaio, p. 62.

“Sem dúvida é possível perceber no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. De fato, se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, ainda é necessário que cada um destes termos persista quando se passa ao seguinte e espere, por assim dizer, que lhe acrescentemos os outros: como esperaria ele, se não passasse de um instante da duração? E onde esperaria se não o localizássemos no espaço? Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma.”³⁷

Em poucas palavras, a divisão infinita e a indefinida possibilidade de soma são características intrínsecas ao número. Decerto, a consciência quando apreende o número o faz sob o registro da unidade e da indivisibilidade, sem perceber que esses são atributos seus e não do número. A natureza do número é espacial porque é apenas nele que conseguimos adicionar e contar. Sobre esse ponto, adverte Bergson:

“O que propriamente pertence ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um determinado espaço; mas as partes assim isoladas conservam-se para se juntarem a outras, e uma vez adicionadas entre si prestam-se a uma decomposição qualquer: são, pois, partes de espaço, e o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa.”³⁸

A análise do número permite a Bergson delimitar a existência de dois tipos de realidades dessemelhantes: a quantitativa (simbólica, vazia e homogênea, que permite distinções nítidas e operações numéricas) e a qualitativa (intensiva, movente e criadora).

É importante ressaltarmos que no *Ensaio* o espaço é concebido como um ato da inteligência, visto que “[...] consiste essencialmente na intuição ou, antes, na concepção de um meio vazio homogêneo, [...], é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas; é, pois, um princípio de diferenciação, distinto do da diferenciação qualitativa e, por conseguinte, uma realidade sem qualidades.”³⁹

³⁷ Ensaio, p. 59.

³⁸ Ensaio, p. 63.

³⁹ Ensaio, p. 69.

A multiplicidade qualitativa é uma realidade heterogênea e sucessiva. Refere-se a nossa multiplicidade psicológica, aos nossos estados de alma. Essa intensidade psicológica é a forma que os nossos estados de consciência adquirem quando a nossa interioridade não mais distingue o estado presente do estado anterior. Na abertura de *A Evolução Criadora*, outra imagem nos ajuda na compreensão da nossa duração interior: “Meu estado de alma, avançando pela estrada o tempo, infla-se continuamente com a duração que ele vai juntando; por assim dizer, faz bola de neve consigo mesma.”⁴⁰

Ao remeter o número ao espaço, Bergson mostra que os objetos situados no espaço podem ser manipulados, delimitados e medidos, mas que o mesmo não acontece com os nossos afetos profundos. Assevera o filósofo:

“O espaço é homogêneo, as coisas situadas no espaço constituem uma multiplicidade distinta, e toda multiplicidade distinta se obtém por um desdobramento no espaço, [...], mas há outra conclusão que se desprende desta análise: a multiplicidade na sua pureza original, não apresenta qualquer semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número.”⁴¹

Dessa maneira, a multiplicidade dos nossos estados de consciência não tem nenhuma analogia com o número, só adquirindo um aspecto quantitativo e mensurável com a intervenção do espaço e da representação. E é justamente no espaço que nós buscamos as figuras simbólicas a fim de compreender os sentimentos que a consciência confusa não consegue distinguir por si mesma.

Para ilustrar como desnaturamos uma realidade inextensa e temporal com a intromissão do espaço, Bergson recorre à imagem das badaladas do sino. Essa imagem evidencia o que é a experiência imediata e a mudança que lhe infligimos quando traduzimos essas badaladas através da representação numérica. Podemos apreender os sons do sino de duas formas: a primeira de maneira organizada, onde os sons se penetram, formando um movimento contínuo e em consonância com a sucessão da nossa consciência; a segunda através da dissociação dos sons no espaço, o que nos permite separá-los e contá-los. Essa contagem acontece com a intervenção de uma figuração simbólica, que dissocia a fusão dos sons em séries descontínuas, evidenciando, portanto, as relações que essas duas realidades

⁴⁰ EC, p. 2.

⁴¹ Ensaio, p. 85.

mantêm entre si e demonstrando que a nossa experiência transita entre ambas. Sobre esse ponto, comenta Deleuze:

“Produz-se entre os dois (espaço e duração) uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus “cortes” homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua. Desse modo, somos capazes de “conservar” os estados instantâneos do espaço e de justapô-los em uma espécie de “espaço auxiliar”, mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompomo-la em partes exteriores e alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo.”⁴²

Deleuze aponta a originalidade que a ideia de multiplicidade adquire no pensamento de Bergson, desvelando que não se trata de opor o múltiplo ao uno, como faz a tradição metafísica, mas de fundamentar a existência de dois tipos de multiplicidades diametralmente opostas. De tal modo, o espaço, estrutura homogênea, atual e vazia de qualidades, nos separa da temporalidade que nos preenche.

Na realidade objetiva do número tudo é atual e a mesma coisa se diz do espírito, quando ele é apreendido como coisa espacializada e mensurada. Novamente o comentador: “A duração vai do virtual a sua atualização; ela se atualiza criando linhas e diferenciação que correspondem a sua diferença de natureza. Uma multiplicidade goza, essencialmente, de três propriedades: da continuidade, da heterogeneidade, da simplicidade.”⁴³

Assim, evidencia-se a existência de duas estruturas que se misturam e geram a acepção de um tempo homogêneo, passível de mensuração, obscurecendo a multiplicidade real dos nossos estados psíquicos, que não é numérica. Novamente Deleuze:

“É, portanto, o que se divide por diferença de grau. O que caracteriza o objeto é a adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade. Nesse sentido, diz-se que um objeto é uma multiplicidade numérica, pois o número e, em primeiro lugar, a própria unidade aritmética são o modelo do que se divide sem mudar de natureza. Dizer que o número só tem diferenças de grau é o mesmo que dizer que suas diferenças, realizadas ou não, são sempre atuais nele.”⁴⁴

⁴² DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 27.

⁴³ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 32.

⁴⁴ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 31.

Toda análise do número e do tempo homogêneo enfatizam que vivenciamos a maior parte do tempo alheios a nós mesmos, aos nossos estados de alma mais profundos e originais. Assim, o filósofo nos revela que a nossa consciência intelectual ultrapassa a espacialidade. Todavia, com a junção de tempo e espaço, vislumbramos também a sucessão no espaço, o que significa a introdução da descontinuidade na sucessão heterogênea da duração. É dessa maneira que nosso intelecto concebe o movimento e o tempo de maneira homogênea, contando seus múltiplos momentos como se fossem quantificáveis e paralisáveis.

Em síntese, o tempo homogêneo é o tempo no qual coexistem sucessão e simultaneidade. Ao se conciliarem essas duas estruturas tão distintas tornam-se acessíveis à consciência pensante, permitindo nossa ação no mundo. Afirma Bergson:

"Há um espaço sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados da consciência. Há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação. Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo."⁴⁵

O tempo espacializado não é a verdadeira temporalidade, mas uma incorporação formada pela representação da extensão e a natureza inextensa que nos habita. Portanto, o tempo homogêneo tem sua origem numa mistura entre o interno e o externo⁴⁶, que opera uma ilusória temporalização do espaço. Ilusória porque no registro do *Ensaio* a duração real caracteriza a consciência, que por comodidade concebe a intromissão do espaço para agir no mundo. Por outro lado, ocorre uma espacialização do tempo interno, originando uma duração homogênea. É por isso que dificilmente, segundo Bergson, conseguimos dissociar a temporalidade dos nossos estados psíquicos daquele que apreendemos na espacialidade.

Mais propriamente, da composição entre duração e espaço, ou melhor, da inserção da duração no espaço, concebemos o tempo homogêneo. Essa duração que se mistura ao espaço

⁴⁵ Ensaio, p. 78.

⁴⁶ PRADO JR., B. *Presença e campo Transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, EDUSP, 1989, p. 99.

não é mais a pura duração, mas uma duração alterada ou como denomina Pierre Trotignon, uma duração pervertida.⁴⁷

Essa “perversão” faz com que consigamos distinguir, delimitar e enumerar algo que por natureza é indistinguível e inextenso. Mas, conforme mencionado antes, todo o trabalho de Bergson consiste em mostrar que os nossos estados de consciência não se equiparam à multiplicidade numérica, uma vez que o que os caracteriza é a originalidade, a intensidade e a fusão progressiva. Ao projetarmos no espaço nossos estados de alma, exteriorizamos essa intensidade que se torna apreensível quantitativamente. Todavia, estreitamos nossa subjetividade, criando um obstáculo para a apreensão da natureza intensiva e movente da duração. Nossa consciência reflexiva gosta de distinções bem demarcadas e naturalmente se orienta pelo espaço, pois nele encontra solidez para as ações.

“O espaço bergsoniano é um meio vazio e homogêneo, princípio e condição da diferenciação das coisas e das ideias. Na análise da multiplicidade, estas características já se revelam com toda a clareza: o espaço é a condição do número, da formação do número, porque é condição da justaposição. O processo de constituição do número é o ponto de partida do percurso em que Bergson analisa as diferenças e as relações entre dois domínios de fenômenos, espaço e duração, ou entre dois campos da experiência que, juntos, produzem o chamado “domínio misto”. Este percurso culmina na resposta de Bergson a Zenão: a sua teoria sobre o movimento resolve o problema que o eleata legou à filosofia, e tal solução está intrinsecamente vinculada à diferenciação entre os dois campos. O movimento torna-se possível e apreensível, pois é desvinculado da sua trajetória no espaço.”⁴⁸

Isso significa que precisamos do espaço para agir, distinguir, delimitar, fixar, enfim, para a nossa sobrevivência e ação no mundo. Nosso equívoco não é agir no espaço⁴⁹, mas confundi-lo com a verdadeira duração.

⁴⁷ Aqui, apropriando-nos da expressão de Pierre Trotignon, o qual comenta que tanto a ciência quanto o senso comum pervertem a duração. TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson e la critique de la métaphysique*, Presses Universitaires de France 1968, p. 90.

⁴⁸ PINTO, D.C. M., Discurso (29), 1998.

⁴⁹ “No livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o espaço representa aquilo que desnatura a duração; representa a impureza. Bergson ainda não aborda a origem ontológica do espaço”. DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p.27. É importante ressaltarmos que o espaço encontra definitivamente o seu fundamento no ser com a obra *A Evolução Criadora*. Nesta obra, Bergson nos mostra como a duração produz o espaço, mas permanece oposta a ele. É o desconhecimento de sua ligação genética com a duração que ocasionam os falsos problemas relativos ao ser e à teoria do conhecimento. Em outras palavras, em *A Evolução Criadora*, espaço

Em outras palavras, nossa consciência constrói uma realidade que mistura duração e espaço e a toma como parâmetro para explicar realidades intensivas e inextensas, como nossa vontade, liberdade e afetos, resultando no desconhecimento da nossa própria subjetividade. Toda a imprecisão de quem nós somos decorre da confusão da verdadeira duração, inerente a nossa psique e sua representação simbólica no espaço. “Mas a concepção de um meio homogêneo é algo de completamente extraordinário e parece exigir uma espécie de reação contra heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência.”⁵⁰

Essa reação diz respeito à junção do espaço na duração, pois ao se misturarem, o tempo aparece como mais uma dimensão do espaço⁵¹. Entrementes, sabemos que em contraposição a essa mistura,

“[...]a duração da consciência implica a sucessão contínua de estados que se penetram, mas essa sucessão é na verdade uma organização dinâmica e qualitativa que liga passado e presente, e esses estados são estados heterogêneos que, no entanto, se penetram por serem solidários. Trata-se de uma multiplicidade de elementos qualitativamente diferentes, moventes, e que se desenvolvem numa continuidade indivisível, como uma totalidade. O ato verdadeiramente livre será justamente a expressão dessa totalidade heterogênea e diferenciada.”⁵²

Destarte, ao representamos espacialmente os estados mais profundos da nossa subjetividade nos distanciamos daquilo que há de mais imediato em nós: a liberdade. Além disso, é importante observarmos rapidamente que uma outra crítica feita no *Ensaio* se refere

e duração são dois aspectos opostos do ser, são duas tendências, duas direções da vida que se contraditam, mas que fazem parte de um movimento único com dois sentidos opostos.

⁵⁰ Ensaio, p. 70.

⁵¹ Aqui é importante destacarmos brevemente que Kant é um dos alvos da crítica de Bergson: “O erro de Kant foi tomar o tempo como um meio homogêneo. Parece não ter notado que a duração real se impõe de momentos interiores relativamente uns aos outros, e se adquire a forma de um todo homogêneo é porque se exprime no espaço. Assim, a própria distinção que ele estabelece entre o tempo e o espaço equivale, no fundo a confundir o tempo com o espaço, e a representação simbólica do Eu com o próprio eu. Considerou a consciência incapaz de se aperceber dos fatos psicológicos a não ser por justaposição, esquecendo que um meio em que os fatos se justapõem e se distinguem uns dos outros é necessariamente espaço e não já a duração”. Ensaio, p.159. “Na leitura bergsoniana, Kant ao se empenhar em distinguir o tempo do espaço, acaba confundindo-os e misturando-os, conferindo ao tempo a qualidade de um meio homogêneo. Para Bergson, Kant teria deixado escapar a verdadeira natureza do tempo, uma vez que usou critérios espaciais e extensos para pensá-lo e descrevê-lo. “A recusa da solução kantiana é, portanto, ao mesmo tempo a recusa da tradição do entendimento e negação de toda filosofia, de toda ciência anterior, e superação dos equívocos da consciência desarmada da cotidianidade”. PRADO JR. B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 89.

⁵² TORRES MARQUES, Silene. *Dossiê Bergson, Dissertatio - Volume Suplementar 4* | UFPel [2016] p. 100-101.

ao papel da linguagem, uma vez que ela colabora para a incompreensão da temporalidade real. Elucida o filósofo:

“As nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, móvel e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem fixar a mobilidade, nem adaptar a sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum.”⁵³

A linguagem não apreende as coisas na sua essência e nos fornece apenas uma imagem fugaz e falha daquilo que nós somos. Instrumento da inteligência e da ação, ela representa um conjunto de signos que só ressalta das coisas seu aspecto mais comum e banal. Por sua funcionalidade pragmática, os signos linguísticos são uma espécie de etiqueta que nos ajuda na captação da superficialidade das coisas. Incapaz de transcrever e traduzir os sentimentos e fenômenos interiores mais profundos, a linguagem nos aproxima da convenção dos signos e da articulação do pensamento, reduzindo as coisas a símbolos genéricos, imobilizando a realidade e ignorando aquilo que há de mais íntimo e único em cada um de nós.

“Todo o trabalho de estudo da subjetividade, da consciência e da duração (bem como de seu vínculo indissociável) é construído sob o pano de fundo de uma crítica à inteligência e à linguagem, que encaminhará Bergson à defesa de seu famoso método de conhecimento denominado “intuição”. Assim, dizer “sujeito”, ou dizer “o sujeito é...” significa apontar, delimitar ou deter aquilo que não se deixa apanhar; significa falar daquilo que é inefável, isto é, do que a linguagem e a própria inteligência não alcançam.”⁵⁴

Cada indivíduo tem o seu jeito de amar e odiar, mas isso não significa que a consciência se reduza a estados isolados e permanentes, pois não é apenas uma parte da nossa subjetividade que os nossos sentimentos refletem, mas sim toda a nossa alma. O ato livre é a síntese de toda a nossa experiência passada, expressando toda a duração. E embora Bergson afirme no *Ensaio* que a liberdade que constitui o Eu em suas profundezas raramente se manifesta, uma vez que nos obriga a agir sobre recortes e alheios a nós mesmos, a cada ato livre são todas as escolhas já feitas que são ultrapassadas e renovadas.

“O próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar; caso contrário, não

⁵³ Ensaio, p. 90.

⁵⁴ PINTO, D. C. M. *Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade*. UNIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. 2004.

compreenderia como nos levou pouco a pouco a uma resolução: a nossa resolução seria imediatamente tomada. Mas vive porque a duração em que se desenvolve é uma duração cujos momentos se penetram: ao separarmos estes momentos uns dos outros, ao desenrolarmos o tempo no espaço, fizemos perder a este sentimento a sua animação e cor. Eis-nos, pois, perante a sombra de nós mesmos: julgamos ter analisado o nosso sentimento, mas, na verdade, substituímo-lo por uma justaposição de estados inertes, traduzíveis por palavras, e que constituem cada um o elemento comum, conseqüentemente, o resíduo impessoal, das impressões experimentadas num determinado caso pela sociedade inteira.”⁵⁵

A linguagem convencional, útil nas convenções sociais, é inadequada para a apreensão da duração, pois ao generalizar torna-se inábil para traduzir a fluidez dos estados subjetivos. Novamente Bergson: [...], a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há de estável e comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga, ou pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugidias da nossa consciência individual.”⁵⁶

Certamente a linguagem produz obstáculos quando nos induz a pensar espacialmente em fenômenos que não ocupam o espaço. Lembremos que nesta filosofia tanto a linguagem como o pensamento são incomensuráveis, pois a temporalidade contínua, movente e heterogênea se evade do recorte estável e segmentado.

Axel Cherniavsky analisa o papel da crítica da linguagem na filosofia de Bergson e afirma que “[...] essa incomensurabilidade significa que a linguagem, por natureza, não vai tão longe quanto o pensamento e a arbitrariedade do signo jamais chegará aos confins do pensamento.”⁵⁷

Neste sentido, expressar a duração é um grande desafio, visto que a própria linguagem nos induz a pensar genericamente e superficialmente, transformando a continuidade e o original em singular e homogêneo.⁵⁸

⁵⁵ Ensaio, p. 92-93.

⁵⁶ Ensaio, p. 92.

⁵⁷ CHERNIAVSKY, 2009, p. 68.

⁵⁸ “A tendência constante da inteligência discursiva de dividir todo o progresso em fases e depois solidificar essas fases em coisas. Verbos, adjetivos e substantivos imobilizam, mas também recortam, limitam, classificam, categorizam. Sem dúvida, é por isso que Bergson escolhe tantas palavras diferentes para se referir à duração, para apagar os limites de uma com a da outra, para escapar de uma classificação e evitar demarcar o que está em constante mudança.” CHERNIAVSKY, p. 64.

Cherniavsky investiga como poderíamos superar esse desafio de expressão da duração e ressalta a importância da intuição, pois só ela é capaz de alargar a linguagem.⁵⁹

“Mas, então, o que captura a duração senão a linguagem? Quem pode julgar que a linguagem não expressa a duração? Não pode ser a inteligência, que tem as mesmas limitações da linguagem. Sabemos que deve ser uma faculdade de representação adequada ou de apresentação, uma faculdade que bem representa ou que apresenta: a intuição.”⁶⁰

Cumpramos enfatizar que para Bergson a duração também é inapreensível à ciência positiva, fechada estritamente aos cânones quantificáveis. Neste sentido, todo o percurso do *Ensaio* é uma crítica à psicologia que se propõe em decifrar a psique humana, mas a reduz a ações mecânicas e previsíveis. Para o filósofo da duração, qualquer conhecimento psicológico na direção quantitativa é uma recusa da imprevisibilidade e da originalidade da nossa consciência. Por isso, quando pelas vias da ciência e da pura racionalidade nos propomos a conhecer a dinâmica dos nossos afetos, como faz a psicologia associacionista, transformamos o que se organiza sucessivamente e intensivamente numa distinção de estados fixos e imóveis. Verticalizemos esse ponto agora.

1.2 - A crítica à ciência positivista

Em sua juventude, Bergson se interessou bastante pela matemática⁶¹, mas também pela filosofia. Segundo Henri Gouhier, o filósofo tinha vontade de se consagrar inteiramente à filosofia das ciências, “[...] como fez Cournot, que ele tanto admirava.”⁶²

Não obstante, ainda bem jovem, Bergson ficou fascinado pelas teorias evolucionistas de Spencer. Fascínio esse que durou pouco, pois ao examinar a fundo as teorias do evolucionista inglês, Bergson constatou, decepcionado, que Spencer havia reduzido o tempo à previsão e construído toda a sua teoria evolucionista deixando escapar o verdadeiro fluir da duração.

⁵⁹ Uma linguagem com certeza mais imagética e fluída, conforme A. Cherniavsky expõe em seu estudo.

⁶⁰ CHERNIAVSKY, p. 68.

⁶¹ Antes de se dedicar inteiramente à filosofia, Bergson se interessa bastante pela matemática. André Robinet em *Mélanges* faz uma cronologia dos textos de Bergson. A primeira publicação do nosso filósofo data de 1877 com a proposta de resolução do problema matemático de Pascal, que resultará na obtenção do primeiro lugar no "Concours général de mathématiques" do mesmo ano. Esse fato indica uma predileção inicial por parte do jovem Bergson às ciências exatas que, por sinal, serão sempre contempladas até o fim de sua reflexão filosófica.

⁶² CHALLAYE, F., *Les philosophes*, 1947, p. 12.

Neste sentido, no intuito de investigar a questão da temporalidade real, Bergson se volta à psicologia e mergulha na questão da liberdade, desvelando assim o Eu profundo, oposto ao Eu superficial ou espacial, e concluindo que a liberdade é a “[...] série dinâmica de estados que se penetram, que se reforçam uns aos outros, uma evolução natural.”⁶³

No entanto, se no campo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* a liberdade é a expressão genuína do nosso caráter, ou seja, o conjunto de toda a nossa história, em *As duas fontes da moral e da religião* ela adquire conotações sociais e morais, como veremos no último capítulo do nosso estudo. Por ora, concentremo-nos nos resultados das reflexões do filósofo sobre os dados imediatos da nossa interioridade. É no *Ensaio* que Bergson aplica pela primeira vez o método que, parafraseando Deleuze, se concentra na dissociação de mistos, ou melhor, na subtração de falsos problemas. Nas palavras do filósofo:

“Rigorosamente, admitir-se-á que a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos da consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu; mas o tempo que o astrônomo introduz em suas fórmulas, o tempo que nossos relógios dividem em parcelas iguais, este tempo, dir-se-á, é outra coisa; é uma grandeza mensurável e, por consequência, homogênea.”⁶⁴

Bergson vive num período em que o positivismo e as concepções deterministas estão no auge da sua popularidade, que gira em torno da admissão de ideias reducionistas pautadas no estabelecimento de leis acerca a natureza e o ser humano. O século XIX é justamente “[...] o século das ciências da natureza. [...] Em todos os lugares, nas revistas de grande circulação, o sucesso das ciências é elogiado com o intuito de divulgar suas descobertas. Suas consequências e aplicações técnicas são admiradas e em todos os lugares elas são vistas como a tocha da civilização, a solução definitiva das grandes soluções teóricas e o agente de uma reorganização completa da sociedade.”⁶⁵

Além disso, o início do século XX é marcado pelo progresso das ciências físicas e dos avanços científicos.⁶⁶ Nessa euforia de começo de novo século, os defensores do determinismo afirmam o paralelismo entre o físico e o psicológico, reduzindo a matéria e o

⁶³ Ensaio, p. 120.

⁶⁴ Ensaio, p. 77.

⁶⁵ FREULER, L. "Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900" in PANZA, M. et PONT, J.-C. *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris, Blanchard, 1995, p. 2. FREULER, L. O mesmo tema é destrinchado em *La crise de la philosophie au XIXe siècle*, Paris, Vrin, 1997.

⁶⁶ É importante destacarmos que Bergson refere-se a esse progresso no *Discours à l'Académie des Sciences Morales et Politiques* in M, p. 1132.

sistema nervoso às propriedades fundamentais da matéria e à lei da conservação da força. Dessa forma, os deterministas concebem todo estado psicológico como uma interação mecânica entre átomos e moléculas.

Sabemos que para o determinista todo ato é determinado pelos seus antecedentes. Ou seja, todas as ações estão presas à lei da causalidade, que afirma que as mesmas causas geram os mesmos efeitos. Ademais, no *Ensaio*, Bergson contesta essa lei, afirmando que “[...] uma causa interna profunda produz o seu efeito uma vez e nunca mais o reproduzirá.”⁶⁷

Na visão dos cientistas deterministas, a consciência sempre permanece idêntica a si mesma. É importante lembrarmos que os defensores do livre-arbítrio também recorrem ao determinismo quando afirmam, após a realização do ato, que uma outra escolha teria sido possível, como se a nossa consciência pudesse se orientar por dois caminhos possíveis e previsíveis, dos quais um permaneceria como possibilidade não realizada.

Assim, enquanto para os deterministas o caminho está previamente traçado, para os defensores do livre-arbítrio há dois caminhos previamente possíveis. O que para Bergson é inadmissível, pois como ele afirma: “[...] antes do caminho ter sido traçado, não havia direção possível nem impossível pela simples razão de que ainda não se podia tratar de um caminho.”

⁶⁸

No decorrer de sua filosofia, Bergson defende que a ciência magistralmente triunfou na apreensão da matéria e dos fenômenos físicos e mecânicos, mas que o mesmo não aconteceu quando ela se propôs em explicar fenômenos inextensos. Sob essa ótica, sua crítica é pontual: a psicologia empírica não abarca os fenômenos inerentes à interioridade humana, ou seja, a liberdade, porque se concentra em traduzir a imaterialidade sob os cânones da materialidade. As extremidades temporais sobre as quais a ciência opera não podem ser confundidas com o movimento sucessivo da consciência.

Como vimos, a psicologia associacionista concebe os estados de consciência como previsíveis e calculáveis a partir dos estados anteriores. Para mostrar o contraste existente entre a matéria inerte e a consciência atuante, no terceiro capítulo do *Ensaio*, Bergson confronta algumas leis da física, como, por exemplo, a lei da conservação de energia que admite a possibilidade das partes elementares da matéria voltarem à posição inicial. Dessa forma, como nada se altera no estado primitivo do sistema, descarta-se qualquer rastro do tempo decorrido. No entanto, isso nunca acontece quando se trata dos seres vivos, já que a duração não permite o retrocesso da consciência. A ciência da mente debruça suas

⁶⁷ *Ensaio*, p. 139.

⁶⁸ *Ensaio*, p. 127.

investigações numa realidade mista, mas sem perceber tira suas deduções das realidades interiores e inextensas pelo crivo do tempo matematizado. O que para Bergson gerou contradições. Para ele, é preciso deixar claro que há o método científico e um outro⁶⁹ para a apreensão da duração: o método intuitivo.

“O tempo homogêneo é o resultado de uma contaminação da duração pelo espaço. É o tempo no qual pensamos habitualmente, aquele que dividimos para contá-lo, e que a ciência mede. Este conceito marca, no entanto, uma desnaturação da duração ou do tempo dela. Pois para contar o tempo, é preciso 1 – o imobilizar, 2 – introduzir nele divisões 3 – esvaziá-lo de seu conteúdo sempre heterogêneo, sempre mutável, para não considerar senão uma forma geral válida para todos os conteúdos.”⁷⁰

Os atos livres são irreconciliáveis com o determinismo e a causalidade. Toda a crítica de Bergson em relação à concepção determinista recai no fato da psicologia seguir os mesmos pressupostos da física e da matemática, aplicando a lei de causa e efeito na explicação dos nossos atos livres.

O determinismo psicológico parte de uma concepção do tempo matematizado, uma vez que adota a lei da causalidade e os pressupostos associacionistas. Para Bergson, a superação desse determinismo exige um conhecimento adequado da duração. Neste sentido, Lapoujade afirma que: “[...] todo o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é um ensaio contra a causalidade.”⁷¹

A psicologia associacionista elimina o elemento qualitativo da ação, tornando-a em aparência previsível. Mas sabemos que todo ato livre é irreduzível à previsão. E tanto o movimento da vida, como as nossas ações livres, só nos aparecem como possíveis e previsíveis depois de realizados. O que significa que o possível não existe antes do real, pois o possível é o real alojado no passado e só aparece quando já se realizou. É apenas no mundo inerte da matéria, domínio da ciência, que conseguimos calcular previamente os resultados, uma vez que a matéria obedece às leis da física e da matemática. No mundo temporal dos afetos e da liberdade não há previsibilidade.⁷²

⁶⁹ É importante destacarmos que Bergson só começará a elaborar um método a partir de *Matéria e Memória*. No registro do *Ensaio*, o filósofo se concentra na crítica à psicologia associacionista.

⁷⁰ BOUANICHE. *Dossier critique*. In *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edição crítica Le Choc, 9a. Edição. Paris, PUD, 2011, p. 229-230.

⁷¹ LAPOUJADE, D., *Potências do Tempo*, N-1 Edições, 2013, p. 42

⁷² A respeito disso ler o ensaio “O Possível e o Real” ou a introdução de “A Evolução Criadora”.

Para Bergson, há o tempo apreendido pela ciência, que tudo delimita, generaliza e estabelece regularidades e uma outra realidade temporal: a da nossa existência. Essa questão também é abordada em *O Pensamento e o Movente*, quando o filósofo biograficamente alude ao seu despertar para a natureza de uma temporalidade outra que não aquela considerada pela ciência:

“Há cerca de cinquenta anos, eu estava fortemente ligado à filosofia de Spencer. Percebi, um belo dia, que nessa filosofia o tempo de nada servia, que ele nada fazia. Ora, o que não faz nada, não é nada. Contudo, eu me dizia, o tempo é algo. Então ele age. O que ele poderia fazer: O simples bom senso respondia: o tempo é aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe. Ele retarda, ou melhor, ele é retardamento. Ele deve, portanto, ser elaboração. Não seria ele veículo de criação e de escolha? A existência do tempo não provaria que há indeterminação nas coisas? O tempo não seria essa indeterminação mesma.”⁷³

Nesta vertente, a repercussão da descoberta do tempo real repercute em todas as obras de Bergson. Primeiramente no *Ensaio*, onde ele aborda a duração penetrando a nossa interioridade a fim de contrapô-la a tudo o que nos é exterior.

Como observa Gouhier,⁷⁴ Bergson atravessa as teorias psicológicas da sua época, que concebe os estados de consciência como previsíveis a partir dos estados anteriores, evidenciando os seus erros. O que incomoda o filósofo é o fato de se preconizar os sucessos dessa ciência psíquica, embora incipiente, que se propõe a ocupar o lugar da filosofia, exigindo que essa se curve ao otimismo da investigação científica.⁷⁵

Bergson recusa a ideia de que a filosofia se tornou obsoleta e que deveria ser substituída pelo raciocínio científico. Ademais, vale notar que no decorrer de toda a sua produção, o filósofo irá contemplar o papel fundamental da ciência, concedendo a ela uma função essencial, inclusive à nossa sobrevivência: a de explicar e agir sobre a matéria.

⁷³ PM, p. 106.

⁷⁴ GOUHIER, H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, 1989, p. 36.

⁷⁵ “Em todos os lugares, também são comparados os sucessos brilhantes desta ciência da natureza com os resultados derrisórios da filosofia, concluindo-se daí que o tempo desta última talvez já tenha acabado, que ela deveria obscurecer-se ou, então, conformar-se de agora em diante às condições da investigação científica autêntica, àquelas que levaram as ciências da natureza à vitrine da civilização.” FREULER, L. “*Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900*” in PANZA, M. et PONT, J.-C. *Les savants et l'epistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Paris, Blanchard, 1995, FREULER, L., p. 2.

Segundo Worms, “[...] não se trata apenas criticar a ciência, as também de definir seus critérios em torno da especificidade irreduzível do espaço e de fundamentá-los.”⁷⁶

Neste sentido, no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora* visualizamos a gênese da inteligência, que coincide com a sua vocação pragmática, cuja função primordial é responder às demandas do mundo exterior. Aqui é importante advertirmos que toda alusão e críticas feitas à inteligência em *A Evolução Criadora* e em alguns textos de *O Pensamento e o Movente*, principalmente em *A Percepção da Mudança*, dizem respeito aos atributos que a tradição filosófica lhe conferiu. Ou seja, a tradição sempre atribuiu à inteligência a função de explicar a realidade e apreender o ser. Em contraposição a isso, Bergson ressalta o papel fabricante da inteligência, advertindo que é sobre a matéria que ela atua de maneira excepcional.

A ciência, naturalmente regida pelos interesses pragmáticos e quantitativos, negligencia o que não lhe compete. Dessa maneira, é na matéria e nas coisas exteriores passíveis de medida e previsão que a ciência deve se concentrar, pois é onde obtém êxito. Tudo aquilo que é tangível e calculável, como por exemplo, os sistemas estudados pela astronomia e pela química, a ciência domina excelentemente. Em suas análises, Trotignon ressalta que Bergson expõe que não devemos enxergar o conhecimento científico como algo desprezível⁷⁷ ou que deva ser negligenciado, mas como uma função que potencializa a nossa ação no mundo.

Em *A Evolução Criadora*, Bergson salienta que a tarefa da ciência não é especular, mas se concentrar na explicação e no aperfeiçoamento de objetos mensuráveis. Portanto, podemos dizer que não há na filosofia bergsoniana uma desvalorização da ciência, pois entrevemos uma contribuição recíproca entre especulação filosófica e fatos científicos. Inclusive, sabemos que a filosofia bergsoniana está sempre em contato com as experiências científicas, seja na psicologia, na neurociência, na biologia ou na sociologia.

Bergson também aponta os erros produzidos pela tradição metafísica, que incorreu em equívocos durante séculos, não deixando de assinalar o fato da ciência emergente se nutrir de muitos desses equívocos. “Reside aí também a origem dos equívocos perpetuados

⁷⁶ WORMS, F., *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 28.

⁷⁷ Não obstante, é importante notar que é somente através da inteligência que podemos conhecer a duração. O que significa que não estamos circunscritos à sua vocação paralisante e às suas representações espaciais, pois o homem pode ultrapassá-las, e ó o pode porque é um ser inteligente. A reflexão sobre o método filosófico, posteriormente, nos permitirá fundamentar melhor tal afirmação. Por ora, retomemos a questão central desse capítulo: a duração.

É preciso que o espírito conserve a inteligência abstrata e o poder de coerência lógica”. TROTIGNON, P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. p. 12.

pela ciência que direcionou seu raciocínio voltado ao cálculo e ao físico para explicar realidades imensuráveis, mostrando assim sua inaptidão para compreender a verdadeira natureza da psique humana.”⁷⁸

Nesta senda, Bergson aponta como benefício para o conhecimento o alinhamento entre metafísica e ciência, desde que fique circunscrito que essas duas formas de conhecer o mundo se debruçam sobre direções diferentes da vida e que “[...] para Bergson, as verdades, as probabilidades, as hipóteses estabelecidas pela filosofia têm o mesmo valor que aquelas desenvolvidas pela ciência.”⁷⁹

Na segunda parte da introdução de *O Pensamento e o Movente*, Bergson salienta o que a metafísica poderia ganhar se caminhasse ao lado da ciência e se nutrisse das linhas de fato. E ao distinguir as peculiaridades inerentes a cada um desses conhecimentos, Bergson atribui a eles um valor igual. “Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade. Rejeitamos as teses sustentadas pelos filósofos, aceitas pelos cientistas, sobre a relatividade do conhecimento e a impossibilidade de atingir o absoluto.”⁸⁰

Assim, embora ciência e metafísica se diferenciem em relação a método e objeto de investigação, uma vez que a ciência se detém sobre a matéria e a metafísica sobre o espírito, ambas comungam, ou seja, se nutrem da experiência. “Essa experiência será chamada visão ou contato, percepção exterior em geral, caso se trate de um objeto material; assumirá o nome da intuição quando versar sobre o espírito.”⁸¹

Em suma, o que procuramos sublinhar até aqui é que a crítica que Bergson faz à ciência positivista enseja um novo e totalizante tipo de conhecimento, onde tanto a ciência, quanto a própria filosofia, nutrindo-se mutuamente, só teriam a ganhar. “Eis aí a força e a fraqueza da ciência em toda a filosofia de Bergson: tomar sua origem em uma atividade prática de nosso espírito, mas também levá-la a um limite formal que assegure de algum modo sua autonomia.”⁸²

Acerca disso, verticalizaremos o assunto quando nos determos, mais adiante, no método intuitivo. Mas antes vejamos alguns pontos delineados pelo filósofo em *Matéria e Memória*, pois sabemos que não há como avançarmos na sua metafísica sem antes nos determos em algumas questões, uma vez que a crítica à psicologia determinista não se

⁷⁸ GOUHIER, H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 36.

⁷⁹ GOUHIER, H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 36.

⁸⁰ PM, p. 35.

⁸¹ PM, p. 53.

⁸² WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 59.

restringe ao *Ensaio*, mas continua na obra subsequente, onde o filósofo investiga a relação do espírito com a matéria.

Vejam, então, como Bergson fundamenta sua crítica em *Matéria e Memória* e como seus argumentos alargam a concepção de duração.

1.3 - Matéria e Memória: o corpo e o espírito.

Após examinar os dados imediatos da consciência, isto é, nossa experiência imediata, Bergson enfrenta, em *Matéria e Memória*, a realidade material e explica como procede a relação entre a matéria e a nossa consciência. Diante disso, depois de esclarecer nossa liberdade interior, ele aborda o modo que a liberdade aparece na exterioridade.

Nessa vertente, tendo como alvo o determinismo físico, de cunho mecanicista, que concebe a ação livre como uma relação corporal, ou seja, como um movimento reflexo do nosso cérebro, todo o percurso de *Matéria e Memória* se concentra em derrubar as concepções calculáveis e deterministas que explicam os nossos atos e escolhas como resultantes dos movimentos dos átomos da nossa massa encefálica. Para Bergson, é inconcebível que a nossa ação se reduza a uma correspondência entre o estado cerebral e o estado psicológico, como então afirmavam as hipóteses paralelista e epifenomenista do espírito⁸³. Enquanto a primeira alega que são os movimentos neurais que geram as ações livres, a segunda concebe a consciência como um vestígio dos movimentos cerebrais, responsabilizando a massa encefálica por todas as nossas vontades e escolhas.

Vejam, então, como Bergson demonstra que não são os movimentos dos nossos neurônios que definem nossas ações livres, mas a memória, que contrai os múltiplos momentos da duração e atualiza as lembranças necessárias à ação. Destarte, vejamos como ele tece sua concepção de corpo e memória e como essa concepção amplia a realidade da duração que, como vimos antes, no registro do *Ensaio* está atrelada a nossa consciência.

No prefácio da sétima edição, Bergson apresenta *Matéria e Memória* como o estudo da realidade material e sua relação com o espírito, deixando claro que tanto a matéria, como o espírito, são realidades independentes, embora se relacionem. É o que ele mostra ao longo do seu livro, por meio da análise da memória, com o objetivo de ultrapassar os erros do

⁸³ Bergson aprofunda a questão da psicofisiologia nos textos *O cérebro e o Pensamento: uma ilusão filosófica* e *A alma e o corpo*. “A psicofisiologia interpreta o fato da dependência da percepção, em relação aos movimentos celulares, no sentido de transformá-la numa tradução desses movimentos.” PRADO JR. B., *Presença e Campo Transcendental*, p. 149.

realismo e do idealismo, uma vez que essas teorias filosóficas se equivocaram na explicação da matéria, pois a reduziram a representações ou até mesmo como um meio de produzir representações em nós. Afirma o autor no prefácio:

“Este livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria, e procura determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso, o da memória. Portanto é claramente dualista. Mas, por outro lado, considera corpo e espírito de tal maneira que espera atenuar muito, quando não suprimir, as dificuldades teóricas que o dualismo sempre provocou e que fazem que, sugerido pela consciência imediata, adotado pelo senso comum, ele seja pouco estimado pelos filósofos.”⁸⁴

Opondo-se tanto ao idealismo, como ao realismo⁸⁵, Bergson inicia sua análise afirmando que a matéria é um conjunto de imagens. Ou seja, a matéria existe nela mesma, com as características que percebemos, embora não se reduza apenas ao que percebemos. Nesta senda, o filósofo desvela o que é a matéria nela mesma e em seguida averigua a sua relação com o espírito. Diz ele:

“A matéria, para nós, é um conjunto de "imagens". E por "imagem" entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa - uma existência situada a meio caminho entre a "coisa" e a "representação.”⁸⁶

Dois princípios conduzem, portanto, a pesquisa de Bergson em *Matéria e Memória*: o primeiro afirma que a análise psicológica deve considerar que nossas funções mentais estão direcionadas à ação; o segundo alega que os hábitos contraídos na ação são naturalmente transportados para o campo da especulação, criando falsos problemas filosóficos.

Bergson dirige sua crítica não apenas à tradição filosófica, mas também aos cientistas da época, que representam a matéria como algo composto de partes, cujas individualidades são discerníveis e submetidas a um movimento mecânico e previsível. Nesse modo de apreender a matéria, os objetos não se relacionam uns com os outros, sendo apenas um conjunto de partes distintas, como sólidos geométricos no espaço. Contrariando essa concepção, Bergson alega que a matéria é um “conjunto de imagens” em movimento, onde

⁸⁴ BERGSON, *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito, Martins Fontes, 1999, p. 2.

⁸⁵ O idealismo afirma que o objeto existe apenas em nosso espírito, ou seja, tudo é produzido pelo espírito. O realismo afirma que não percebemos o objeto tal como ele é em si mesmo, isto é, a existência do que é percebido nada tem a ver com a nossa e difere radicalmente do que apreendemos sensivelmente.

⁸⁶ MM, p. 3.

cada uma delas se relaciona com as demais imagens ao redor. Embora tomemos a matéria como divisível, ela deve ser apreendida como um todo contínuo, num movimento que nada tem de mecânico, pois é apenas por comodidade da ação que representamos os objetos de maneira isolada e distintos. Nesse registro, nossa representação da matéria consiste na eliminação de tudo aquilo que não é útil às nossas necessidades.

Para Bergson, o fato de percebermos a realidade material, recortando dela apenas aquilo que é útil para a ação e a sobrevivência, impede a nossa compreensão e apreensão imediata da totalidade. Destarte, a continuidade e o movimento ininterrupto existem também na matéria. O mundo material influencia o nosso corpo porque este o tempo todo recebe o movimento exterior e o utiliza em proveito nas escolhas, na ação e reação dos estímulos recebidos. Esclarece o filósofo:

“Eis as imagens exteriores, meu corpo, e finalmente as modificações causadas por ele às imagens que o cercam. Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é, portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe.”⁸⁷

Dessa maneira, o corpo é um centro de ação e reação e, portanto, não poderia produzir uma representação. Em sua crítica, Bergson aponta que a metafísica tradicional, no afã de explicar a matéria, criou inúmeras teorias, descrevendo-a abstratamente como algo diferente do que percebemos em suas imagens. O filósofo é pontual ao afirmar que a tradição filosófica sempre explicou abstratamente a relação do corpo com o espírito, rejeitando o movimento. “Mas a verdade é que os movimentos da matéria são muito claros enquanto imagens, e que não há como buscar no movimento outra coisa além daquilo que se vê.”⁸⁸

Bergson defende que os movimentos neurais no cérebro apenas preparam a reação do corpo à ação das imagens externas, contendo uma função secundária na representação. Consequentemente, o papel do cérebro não é muito diferente da medula. Ambos organizam imagens e executam movimentos e, neste viés, o cérebro não pode ser considerado o órgão

⁸⁷ MM, p.14.

⁸⁸ MM, p.18.

responsável pela percepção e nem a criação de representações. Não obstante, segundo o filósofo, nosso cérebro tem uma função importante: ele é um órgão de “atenção à vida”, um “decodificador” de imagens e executor de movimentos para a ação. “Sendo eles próprios imagens, não podem criar imagens; mas marcam a todo momento, como faria uma bússola que é deslocada, a posição de uma imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens que o cercam.”⁸⁹

Bergson mostra que o erro da tradição filosófica (e da ciência que se nutre das teorias materialistas), surgiu quando filósofos e cientistas passaram a considerar o cérebro e as células nervosas como coisas isoláveis no espaço, sem qualquer relação com as demais imagens. Em contrapartida, o filósofo desenreda a verdadeira função da percepção na nossa sobrevivência e como ela se relaciona com a nossa memória.⁹⁰

Se no decorrer da história da filosofia a percepção sempre teve uma função especulativa, ou seja, produtora do conhecimento e nossa memória sempre teve um papel subalterno, considerada muitas vezes como uma espécie de percepção fraca ou inferior, Bergson, na contramão desse pensamento, alega que a nossa percepção foi feita para a ação e não para a especulação. Todo o aprimoramento da percepção adquirido ao longo da evolução humana se deve à dilatação do intervalo existente entre o estímulo recebido e a resposta dado a ele, isto é, ao aumento do potencial de escolha, comprovando o alargamento da nossa vontade e liberdade. O desenvolvimento dessa percepção simboliza justamente a indeterminação deixada para escolha, de maneira que “[...], a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva, e conseqüentemente enuncia esta lei: a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.”⁹¹

⁸⁹ MM, p.18.

⁹⁰ Em *Consciência e memória*, Pinto, D. C. M. faz uma reflexão sobre as relações existentes entre consciência e memória, abordando a dimensão da duração da consciência e da memória. “Alguém que não pode lembrar do que viveu, viu, ouviu e adquiriu como aprendizado não pode tomar decisões, não exerce sua atividade consciente.” O potencial, portanto, do ser humano para adquirir conhecimento inclui termos como lembrança, reminiscência e esquecimento. Como a autora declara “a relação com a verdade passa, portanto, pelo ato de lembrar, de recuperar o esquecido pela lembrança. *Consciência e memória*, Pinto, D. C. M., Martins Fontes, 2013.

Pinto, D. C. M. expõe como a ideia de consciência como memória de Bergson influenciou profundamente Deleuze, principalmente “a compreensão de que a totalidade de nossa experiência vivida conserva e se repete incessantemente em milhares de planos de consciência distintos. Deleuze explorou, em sua filosofia da diferença e da repetição, a condição de que o passado “tem um peso ontológico considerável naquilo que se apresenta como a experiência real. Nesse sentido, Bergson e Deleuze se aproximam, porque reconhecem a presença de “um ‘outro’ da consciência que a condiciona e fundamenta. Entrementes, Deleuze enfatiza a distinção entre inconsciente ontológico e psicológico para formular “uma tese de cunho ontológico assentada numa espécie de ‘passado-todo’, contemporâneo do presente e que ao vir à consciência, muda de natureza, transformando-se em lembrança de fato. “Com essa tese, Deleuze, na esteira de Bergson, redimensionou a noção de representação, situando-a como resultado do processo em que inconsciente e consciência relacionam-se indefinidamente.” *Consciência e memória*, Pinto, D.C.M., Martins Fontes, p. 57, 2013.

⁹¹ MM, p. 29.

Para investigar a verdadeira função da percepção e das lembranças e, sem dúvidas, definir a matéria, primeiramente Bergson examina a percepção pura. Em seguida averigua a percepção concreta e real, formada pela junção e atuação da memória. Agindo dessa forma, o filósofo exhibe os erros dos filósofos que apostaram na percepção para produção de conhecimento especulativo e que também acreditaram que a consciência era subalterna aos movimentos cerebrais.

Ao delinear a percepção pura, o autor reafirma a concepção de que o cérebro age como um centro de indeterminação diante da determinação das demais imagens materiais e impõe uma espécie de limite a nossa liberdade. Essa determinação material faz com que a inteligência desenvolva representações, cujo objetivo é ultrapassar os limites impostos pelas coisas e usá-las em nosso próprio benefício. Assim, a determinação material e as escolhas que fazemos refletem nossa consciência livre e indeterminada.

Nesta perspectiva, a capacidade de escolha já manifesta algo de consciente, mesmo que isso aconteça nas formas mais inferiores de vida de modo dissimulado. Afirmo o filósofo:

“A consciência - no caso da percepção exterior - consiste precisamente nessa escolha. Mas, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento.”⁹²

Dito de outra forma, nosso corpo limita a percepção em função da necessidade da ação e nossa percepção ilumina apenas aquilo que interessa à ação, obscurecendo aquilo que não nos é útil. Seguindo as considerações tecidas em *Matéria e Memória* acerca da percepção, Bergson ressalta o fato de que tanto a percepção como as representações não são produzidas pela massa encefálica, tal como assevera o materialismo filosófico e científico. A percepção se desdobra a partir do recorte que se efetiva, a partir da necessidade de agir ou reagir. Ao ser processada, o cérebro se adequa àquela percepção. É neste sentido que, nas palavras do autor:

Não é de admirar, portanto, se tudo se passa como se sua percepção resultasse dos movimentos interiores do cérebro e saísse, de certo modo, dos centros corticais. Ela não poderia vir daí, pois o cérebro é uma imagem como as outras, envolvida na massa das outras imagens, e seria absurdo que o continente saísse do conteúdo. Mas, como a estrutura do cérebro oferece o plano minucioso dos movimentos entre os quais você tem a escolha; como, por outro lado, a porção das imagens exteriores que parece concentrar-se para constituir a percepção desenha justamente

⁹² MM, p. 36.

todos os pontos do universo sobre os quais esses movimentos teriam influência, percepção consciente e modificação cerebral correspondem-se rigorosamente.⁹³

Bergson sustenta que os danos causados ao cérebro e à medula não causam estragos irreversíveis ao espírito, mas que os problemas neurológicos afetam a parte da percepção ligada ao corpo, limitando sua amplitude de escolha e ação no mundo, ou seja, a atualização da memória ou da consciência no mundo externo.

Segundo o filósofo, nossas percepções geram sensações (formas particulares de percepção), em nosso corpo. Essas sensações, assim como as percepções em geral, não são criadas em nosso cérebro, tese então defendida pelos materialistas. Destarte, as sensações se originam da relação estabelecida entre as imagens exteriores e o nosso cérebro.

“À medida que meu corpo se desloca no espaço, todas as outras imagens variam; a de meu corpo, ao contrário, permanece invariável. Devo, portanto, fazer dele um centro, ao qual relacionarei todas as outras imagens. Minha crença num mundo exterior não provém, não pode provir, do fato de eu projetar fora de mim sensações inextensivas: de que modo estas sensações adquiririam a extensão, e de onde eu poderia tirar a noção de exterioridade?”⁹⁴

Conforme observado, primeiramente temos um conjunto de imagens materiais, onde o nosso corpo ocupa uma posição privilegiada, ou seja, a posição privilegiada de escolher as demais imagens. Dessa forma, o erro da tradição filosófica reside dela ignorar o movimento, que também ocorre no espaço, e considerar tanto a percepção, como as sensações, produtos dependentes do cérebro.

Segundo Bergson, ao interagirem, nossa consciência e as demais imagens materiais, estendem, intensificam ou enfraquecem nossas percepções e sensações no intervalo de tempo que se realizam. As sensações não são imagens percebidas fora do nosso corpo, mas estados intermediários entre as ideias inextensas e as imagens extensas. Assim, Bergson reitera a ligação do espírito com a matéria.

Nesta senda, os idealistas e realistas, como também a psicologia da época, defendem a existência de uma diferença de grau entre percepção e afecção, alegando, equivocadamente,

⁹³ MM, p. 39.

⁹⁴ MM, p. 46.

que se pode recompor a partir da afecção as imagens selecionadas pela percepção. Ou seja, consideram que a afecção é matéria-prima da percepção. É por isso que tanto a psicologia, como também a tradição filosófica, objeto de crítica de Bergson, não conseguem explicar como se opera a união do corpo com o espírito.

“Mas o psicólogo que fecha os olhos à diferença de natureza, à diferença de função entre a percepção e a sensação, esta última envolvendo uma ação real e aquela uma ação simplesmente possível, não pode encontrar entre elas mais que uma diferença de grau. Aproveitando-se do fato de a sensação (por causa do esforço confuso que envolve) ser apenas vagamente localizada, ele a declara imediatamente inextensiva, e faz doravante da sensação em geral o elemento simples com que obtemos, por via de composição, as imagens exteriores. A verdade é que a afecção não é a matéria-prima de que é feita a percepção; é antes a impureza que aí se mistura.”⁹⁵

Em contracorrente, Bergson afirma que há uma diferença de natureza e não de grau entre a afecção e a percepção. Além disso, as sensações não são imagens percebidas fora do nosso corpo, mas afecções que nele se localizam. A percepção opera a partir do nosso corpo, que seleciona as imagens que são úteis no conjunto da matéria. Já a afecção é uma reação do nosso corpo a uma interferência da matéria sobre ele. Neste sentido, o corpo age influenciado pela matéria. A percepção representa um campo virtual que se constitui pela ação possível do meu corpo sobre as imagens selecionadas no universo de imagens, isto é, da matéria, a afecção é um campo real onde a ação deixa de ser possível e se torna efetiva, com o objeto-imagem agindo diretamente sobre o meu corpo, de modo que o meu corpo seja o próprio objeto percebido.

A diferença entre percepção e afecção também fica nítida quando Bergson distingue imagens puras das sensações, mostrando que as afecções são produtos das sensações e as imagens são produtos das percepções. Na explicação do filósofo:

“Eis por que sua superfície, limite comum do exterior e do interior, é a única porção da extensão que é ao mesmo tempo percebida e sentida. Isto equivale novamente a dizer que minha percepção está fora de meu corpo, e minha afecção, ao contrário, em meu corpo. Assim como os objetos exteriores são percebidos por mim onde se encontram, neles e não em mim, também meus

⁹⁵ MM, p. 60.

estados afetivos são experimentados lá onde se produzem, isto é, num ponto determinado de meu corpo.”⁹⁶

Em poucas palavras, nossa percepção não é um agregado de sensações, pois nossa percepção está fora do corpo e não é produzida pelas células do cérebro. Ela se molda na experiência e no decorrer do tempo. Entrementes, é crucial lembrarmos que até esse ponto da sua explanação, Bergson se detém na explicação da percepção pura. Vejamos agora como ele delinea a operação da nossa percepção real.

Após explicar a diferença entre afecção e percepção, mostrando como as afecções são produzidas em nosso corpo e que a percepção pura é produzida na exterioridade, na relação do nosso corpo com as imagens, Bergson desvela a percepção real. Segundo ele, uma vez demonstrado que o nosso corpo não é apenas um ponto no espaço, mas um organismo vivo e que não há percepção sem afecção, percebe-se que quando ele fala da percepção real e concreta dos seres humanos não há como se deter apenas em imagens exteriores.

A partir desse ponto do raciocínio surge a participação da memória na composição da nossa percepção real. Dessa forma, a nossa percepção real age em conjunto com a memória, tensionando a nossa duração interior para que possamos agir no mundo. Em outras palavras, nossa percepção opera em trabalho conjunto com as imagens do mundo exterior e com a nossa memória. Ou seja, há uma relação entre matéria e espírito, que determina nossas escolhas e dão significado as nossas ações.

Nesta senda, são nossas lembranças que oferecem sentido aquilo que é percebido no universo da matéria. Ao percebermos um objeto na exterioridade, imediatamente uma lembrança se associa à situação presente. É por isso que para Bergson: “[...] perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de lembrar, que na prática medimos o grau de realidade com o grau de utilidade, que temos todo o interesse, enfim, em erigir em simples signos do real essas intuições imediatas que coincidem, no fundo, com a própria realidade.”⁹⁷

Segundo o filósofo, o maior erro das teorias científicas e filosóficas acerca o espírito e a matéria, envolve a concepção da nossa memória, pois a tradição concebe as lembranças como uma percepção enfraquecida, ignorando o fato de que entre memória e percepção há uma diferença de natureza e não de grau.

Refletindo sobre tal erro, Bergson alega que as teorias idealista e realista do espírito não conseguiram discernir que percepção e memória são atividades distintas que se

⁹⁶ MM, p. 59.

⁹⁷ MM, p. 69.

misturam. Assim, ambas teorias defendem a função especulativa da percepção, desconsiderando a duração que une percepção e lembrança.

“Restabeçamos, ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; mostremos, na percepção pura, um sistema de ações nascentes que penetra no real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição.”⁹⁸

Em poucas palavras, não há percepção sem lembranças. Nossa percepção, por mais superficial ou rasa, é preenchida de memória⁹⁹.

É importante ressaltarmos que, se inicialmente, Bergson se concentra na explanação da percepção pura, trata-se apenas de um recurso metodológico adotado por ele para demolir os argumentos da psicologia que se nutre dessa tradição filosófica criticada pelo autor.

Para Bergson, nossa percepção real é qualitativamente heterogênea e não despreza a duração. Ela se estende durante um intervalo de tempo em que a memória condensa a duração da matéria, que é vista a partir da percepção como uma multiplicidade de estímulos sucessivos. Cada percepção é única e singular, pois se relaciona com a memória no decorrer de um momento único e insubstituível da duração. Momento o qual nunca se repete.

Contrariando a ciência que não considera a realidade da duração e que concebe a matéria como um composto de mudanças homogêneas ocorridas no espaço e a percepção como a junção de sensações inextensivas, Bergson apresenta a tese da existência de uma duração que atravessa o universo material. Duração essa semelhante à duração da nossa consciência. Acerca disso, Jankélévitch comenta:

“Pela primeira vez a consciência sai de si e descobre o parentesco longínquo que a une ao movimento, às mudanças físicas e à extensão concreta. Ela aprende a não mais confundir a extensão verdadeira com as miragens de um espaço homogêneo, a tensão do movimento real com os esquemas quantitativos que a mensuram. Assim se esclarecem as análises penetrantes, as quais o *Ensaio*, entretido pelo problema do tempo, havia submetido a ideia de continuidade. [...] Nós sabemos agora que mesmo no

⁹⁸ MM, pp. 72-73.

⁹⁹ A respeito disso, ler o artigo *Memória, ontologia e linguagem*, PINTO, D. C. M. NIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.6, n.1, jan/jun. 2004.

espaço, a consciência se sente em si mesma, entre coisas que lembram vagamente sua própria duração.”¹⁰⁰

Dessa forma, a duração não é o estofamento apenas da nossa consciência, mas também se distende na matéria. O autor assim ultrapassa as teorias clássicas da representação (realismo e idealismo), que por interpretarem a realidade sob a ótica do espaço, acabaram por opor sujeito e objeto, produzindo infundáveis erros e não conseguindo explicar a relação existente entre matéria e espírito. Sobre esse ponto, comenta Deleuze:

“Em Os dados imediatos, a duração define-se, realmente, pela sucessão, sendo que as coexistências remetem ao espaço - e, pela potência de novidade, a repetição remete à matéria. Porém, mais profundamente, só de modo relativo a duração é sucessão e só relativamente é indivisível. A duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é coexistência virtual: coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e de distensão.”

101

Nesta vertente, a memória é essencial na teoria do conhecimento desenvolvida por Bergson, pois ela é o elo entre matéria e espírito, tendo autonomia em relação ao cérebro e à matéria em geral, embora com eles se relacione continuamente para que a ação se dê no mundo. Parafraseando o filósofo, nossa consciência é memória e o cérebro tem uma função parecida com o de um aparelho que recebe, inibe e transmite movimentos. Portanto, não podemos atribuir a ele a responsabilidade pela atividade da nossa consciência. Sua função é estritamente física e operacional. Nas palavras do autor:

“Não há mais necessidade de colocar de um lado o espaço com movimentos não percebidos, de outro a consciência com sensações inextensivas. É numa percepção extensiva, ao contrário, que sujeito e objeto se uniriam inicialmente, o aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera, a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais essa percepção se decompõe interiormente.”¹⁰²

¹⁰⁰ JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 120.

¹⁰¹ DELEUZE, *Bergsonismo*, p. 47.

¹⁰² MM, pp. 74-75.

Consequentemente, é pelo estudo empírico da memória que Bergson concebe a relação entre matéria e espírito, concluindo que o cérebro é um órgão de ação e que ele não armazena nossas lembranças, embora dependamos dele para atualizá-las.

No segundo capítulo¹⁰³ de *Matéria e Memória*, Bergson elucida algumas hipóteses complementares para os dois propósitos principais da obra: a ampliação da ideia de duração e a forma que o espírito se relaciona com a matéria. Nesse capítulo, o autor retoma a função do corpo, que ele metodicamente denominou no primeiro capítulo de “imagem privilegiada”. Para ele, o corpo tem uma função essencial, uma vez que viabiliza o elo entre o passado e o futuro, ou seja, a ação no presente.

Em relação ao futuro, Riquier faz uma importante observação ao dizer que, no pensamento de Bergson, o futuro depende do presente e do passado. Afirma o comentador:

“Qual seria, com efeito, o sentido do porvir em *Matéria e memória*? Bergson, sem deixar o porvir puramente indeterminado como no Ensaio, o pensa a partir de um horizonte perceptivo que estariam limitando, de uma parte, as possibilidades da ação entre as quais meu corpo hesita e, de outra, a lembrança útil que se projeta nele, “aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final” (MM, p. 199). Em outras palavras, o porvir não é pensado em si mesmo nem primariamente, porque depende estreitamente das dimensões temporais, presente e passado, para se determinar.”¹⁰⁴

Contrariando as teorias vigentes, que afirmavam a possibilidade de destruição das nossas lembranças, Bergson conjectura que mesmo quando de algum modo é rompido o elo do passado com o presente por meio do cérebro (como acontece diante de alguma enfermidade), as lembranças não são destruídas. Elas apenas não se atualizam, embora ao não se atualizarem, percam a capacidade de colaborar com a ação no presente.¹⁰⁵

¹⁰³ Mais especificamente, no segundo capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson mostra que uma vez admitida a percepção tal como a entendemos, a memória *deve* surgir, e que essa memória, tanto como a própria percepção, não tem sua condição real e completa num estado cerebral. “Compreende-se então por que a lembrança não podia resultar de um estado cerebral. O estado cerebral prolonga a lembrança; faz com que ela atue sobre o presente pela materialidade que lhe confere; mas a lembrança pura é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos efetivamente no domínio do espírito”. BERGSON, *Matéria e Memória*, p.285.

¹⁰⁴ Riquier, C., *A duração pura como esboço da temporalidade estática: Heidegger, leitor de Bergson*. Trad. Roberto Preu, in *Imagens da imanência. Escritos em memória de H. Bérqson*. Org. Eric Lecercf, Siomara Borba, Walter Kohan. BH: Autêntica, 2007, p. 145-146.

¹⁰⁵ “A ideia de uma contemporaneidade do presente e do passado tem uma última consequência. O passado não só coexiste com o presente que ele foi, mas - como ele se conserva em si (ao passo que o presente passa) - é o passado inteiro, integral, é todo o nosso passado que coexiste com cada presente. A célebre metáfora do cone representa esse estado completo de coexistência. Mas um tal estado implica, enfim, que figure no próprio

É neste sentido que um dano cerebral compromete a atualização da memória, mas não a afeta em sua totalidade, porque o espírito permanece imune, embora não atualizável. “Passa-se, por graus insensíveis, das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço. As lesões do cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças.”¹⁰⁶

Para sustentar a autonomia da nossa memória, Bergson dialoga com as pesquisas psicológicas da época, como, por exemplo, as pesquisas a respeito das afasias (cegueira e surdez psíquicas ou cegueira e surdez verbais).

A despeito desse diálogo com a ciência, o filósofo desenvolve uma crítica ao modo da ciência materialista apreender a percepção e a memória. Tal crítica evidencia-se principalmente quando ele contesta a posição da psicologia referente ao fenômeno do reconhecimento, apontando que o mesmo não pode ser explicado como algo isolado ao funcionamento do cérebro. Além disso, Bergson alega que mesmo nas afasias, as lembranças não são extintas por causa do dano cerebral causado pela enfermidade, elas apenas não se atualizam. “São movimentos atuais que serão lesados ou movimentos por vir que deixarão de ser preparados: não terá havido destruição de lembranças.”¹⁰⁷

Remetendo-nos agora ao terceiro capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson delinea como o passado deixa ser pura realidade virtual e se atualiza influenciando as nossas escolhas no presente. Ou seja, o passado tem importante atribuição em nossas ações. Nesta parte da obra, mais uma vez o autor destaca a autonomia da memória. Pura virtualidade, ela sobrevive sem o cérebro, que não armazena e nem conserva nenhuma lembrança.

“A questão: onde as lembranças se conservam? implica um falso problema, isto é, um misto mal analisado. Procede-se como se as lembranças tivessem de se conservar em alguma parte, como se o cérebro, por exemplo, fosse capaz de conservá-las. Mas o cérebro está por inteiro na linha de objetividade: ele não pode ter qualquer diferença de natureza com os outros estados da matéria; tudo é movimento nele, como na percepção pura que ele determina.”¹⁰⁸

passado toda sorte de níveis em profundidade, marcando todos os intervalos nessa coexistência.” DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 46.

¹⁰⁶ MM, p. 85.

¹⁰⁷ MM, p. 123.

¹⁰⁸ DELEUZE, *Bergsonismo*, p. 41.

Bergson destaca como as nossas lembranças se perpetuam à medida que duram. Nosso passado tem uma função protagonista, dando sentido a nossa vida, uma vez que ao se atualizar em diferentes níveis de profundidade no presente, em diferentes planos de consciência, conforme a necessidade de cada ação, ele faz com que não vivamos num presente sem fim, como autômatos, onde cada ação não teria significado nenhum.

De modo esquemático, pois não pretendemos esgotar esse assunto em nosso estudo, Bergson salienta as três fases do movimento contínuo da relação do espírito com a matéria: a lembrança-pura (o passado como pura virtualidade), a lembrança-imagem (a memória pura começa a se unir com o corpo por meio da percepção) e a percepção concreta (as lembranças-imagens consolidam o contato da memória com o objeto em virtude da ação presente e necessária).

No último capítulo de *Matéria e Memória*, Bergson apresenta seus argumentos metafísicos, concluindo que não há uma oposição radical entre matéria e espírito. Todavia, é importante destacar que nesta obra o filósofo ainda não desenvolveu formalmente uma gênese da matéria, a qual será elaborada em sua obra ulterior, *A Evolução Criadora*, quando ele então formaliza uma teoria da evolução da vida. Contudo, é importante afirmarmos que no último capítulo de *Matéria e Memória*, ao se remeter a uma duração ontológica, Bergson prenuncia asserções que serão reelaboradas na obra de 1907.

Em seu artigo, *A Busca da Experiência em sua fonte: Matéria, Movimento e Percepção em Bergson*, Silene Torres Marques ao analisar o quarto capítulo de *Matéria e Memória* destaca como Bergson

“[...] propõe uma investigação que desemboca numa metafísica da matéria. Mais precisamente, é nesse quarto capítulo que se torna explícito, pela primeira vez, o método filosófico bergsoniano, o qual é anunciado e aplicado ao problema da matéria. Nesse sentido, [...] sua investigação sobre a matéria procurará suplantar a visão da matéria elaborada no primeiro capítulo: como vimos, nesse capítulo, Bergson define a matéria, mas não tem como objetivo especular sobre sua essência; sua investigação insere-se no âmbito de uma teoria do conhecimento diferenciada, pois fundamentada na ação. Agora, tratar-se-á de justamente fazer a crítica a esse fundamento ou à fundação do conhecimento na ação. E consequentemente ultrapassar a ideia de matéria resultante do recorte

imposto por nossa percepção ao universo material: ou seja, a ideia de matéria como um conjunto de imagens ou objetos isolados entre eles.”¹⁰⁹

Nesta perspectiva, Bergson ultrapassa a ideia de que a matéria resulta do recorte da nossa percepção no universo material, ou seja, a matéria como um conjunto de imagens isoladas.

“*Matéria e memória* torna possível a ontologia. Mais precisamente, torna possível uma metafísica da matéria. Após definir a matéria como a totalidade do campo de imagens, no primeiro capítulo, Bergson estende ao mundo material, no quarto capítulo, determinadas conclusões do *Ensaio*, antes válidas para a consciência: refere-se ao “princípio geral” de um “método” já utilizado em seu primeiro livro, que, aplicado ao “problema da matéria”, conduz a resultados reveladores do “movimento real”; por fim investiga, a partir da experiência do movimento, a realidade metafísica da matéria.”¹¹⁰

Em suma, se no *Ensaio* a apreensão total da nossa vida interior é impedida pelo espaço, em *Matéria e Memória*, ao encarar o problema da união da alma e do corpo, Bergson nos mostra que a liberdade se insere quando o homem fixa, em intervalos regulares de tempo, a duração espacial sobre a qual sua própria duração se aplica. Ou seja, quando sua percepção, preenchida de memória, reconhece melhor as coisas e age da melhor maneira sobre elas. Bergson enfatiza que tanto o espaço, como o tempo homogêneo, são divisões que introduzimos no movimento tendo sempre em vista a ação.

Certamente, embora as teses desenvolvidas no *Ensaio* não sejam abdicadas por Bergson, é importante notar que o filósofo amplia o enfoque sobre a liberdade em *Matéria e Memória*, pois não se trata mais de elucidar a experiência interna ou a integralidade do Eu, mas de pensar a liberdade associada à ação no mundo. Nessa perspectiva, Jankélévitch desvela as discrepâncias e concordâncias entre a primeira e a segunda obra de Bergson, salientando que a liberdade do *Ensaio* adquire uma nova conotação em *Matéria e Memória*. Afirma o comentador:

¹⁰⁹ MARQUES, S.T., p.70. *A Busca da Experiência em sua fonte: Matéria, Movimento e Percepção em Bergson*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 61-80, Jan./Abril, 2013. Acesso em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2916/2241>

¹¹⁰ MARQUES, S.T., p.62. *A Busca da Experiência em sua fonte: Matéria, Movimento e Percepção em Bergson*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 1, p. 61-80, Jan./Abril, 2013. Acesso em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2916/2241>

“A liberdade do *Ensaio* é a maneira de ser de uma pessoa capaz de se aprofundar o suficiente para reencontrar sua totalidade num dos seus momentos. E eis que a partir de *Matéria e Memória* aparece uma outra liberdade da qual o cérebro é o órgão, e que é menos pureza interna que direção externa.”¹¹¹

Assim, *Matéria e Memória* imputa um alargamento do significado de liberdade, pois escolhemos e agimos na exterioridade. Para Jankélévitch, essa liberdade se exerce através do bom senso, que encobre uma grande parcela do passado para que a vida aja e o homem execute aquilo que lhe é exigido pela vida. “O cérebro torna, portanto, a liberdade possível. Entrementes, [...] a liberdade não reside nas circunvoluções do cérebro. O cérebro é feito para transmitir as excitações, mas torna a liberdade possível, mas o espírito o ultrapassa infinitamente; e o espírito por sua vez ultrapassa a si mesmo sem cessar, porque ele é infinito.”¹¹²

Observe que a concepção de liberdade delineada em *Matéria e Memória* ultrapassa a ideia do agir livre que nos insere na duração e privilegia nossa capacidade de escolhas indeterminadas e originais através daquilo que ele denomina imagem-centro, ou seja, nosso cérebro. Ao separar presente e passado, Bergson atribui à matéria um caráter relativamente espiritual, pois diferentes graus da duração agem na exterioridade. “A matéria é meu presente, isto significa duas coisas. Primeiro: que meu presente, quando é puro, é extensão em si mesmo e há exterioridade em mim. Segundo: a matéria ocupa lugar no tempo. A matéria é qualidade em estado bastante diluído, nada diferente da duração em último grau de relaxamento.”¹¹³

Jankélévitch aponta uma outra novidade: a memória se torna responsável pelas deformações do real. Antes, sua condição era a de vítima dos malefícios do espaço: “[...] agora ela é a origem de todas as miragens e não mais a sua vítima. E como a memória é essencialmente espírito, ou mais ainda, o espírito no espírito, é preciso crer que o espírito se constrange a si mesmo no conhecimento.”¹¹⁴

Dessa forma, segundo a leitura do comentador, nossa memória é ativa e todo perceber é em maior ou menor grau permeado pelo passado, que atende o chamado do presente.

¹¹¹ JANKÉLÉVITCH, p. 127.

¹¹² JANKÉLÉVITCH, p. 95.

¹¹³ JANKÉLÉVITCH, p. 121

¹¹⁴ JANKÉLÉVITCH, p. 119.

Não iremos nos deter em profundidade na comparação das duas grandes obras de Bergson, até porque nosso intuito é mostrar o itinerário de Bergson da metafísica à política, porém é importante ressaltarmos, seguindo o raciocínio exposto por Jankélévitch, que a concepção de duração exposta no *Ensaio* é distendida em *Matéria e Memória*, pois na obra de 1896, a oposição já não reside mais na antinomia entre tempo e espaço, mas entre o passado e o presente, dois momentos ou dois graus distintos da duração.

Bergson conclui *Matéria e Memória* afirmando que o espírito e a matéria são distintos e independentes, embora se unam na percepção e na ação. Nossa consciência se distingue da matéria não pela extensão, uma vez que ela também se estende, como Bergson demonstrou ao analisar as sensações. Mas a distinção existe porque corpo e memória são formas diferentes de duração, ou seja, possuem graus e tensões distintos.

Nesta vertente, a distinção entre matéria e espírito se estabelece em função da duração, cujos graus se relacionam aos nossos graus de liberdade. Em resumo, matéria e memória são durações que se apresentam em tensões diferentes, se relacionando de modo concreto com a nossa percepção. Ou seja, matéria e memória não se distinguem tão radicalmente, pois como vimos, no ato da percepção a matéria traz algo de memória. Se no *Ensaio* a inteligência desenvolve equivocadamente o hábito de representar o movimento real juntando espaços justapostos, Bergson constata em *Matéria e Memória* que há movimentos que são ignorados pela matemática e a física e que a realidade se constitui de movimentos singulares e distintos formados por ritmos ou graus diferentes da duração. As palavras do filósofo esclarecem:

“[...] A matéria, à medida que se leva mais a fundo sua análise, tendendo a não ser mais que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e, portanto, se equivalem; o espírito sendo já memória na percepção, e afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um progresso, uma evolução verdadeira.”¹¹⁵

Noutros termos, vivenciamos essa diversidade de graus da nossa duração. A análise do sonho é um exemplo que ilustra essa diversidade¹¹⁶, mostrando que a nossa percepção

¹¹⁵ MM, p. 260.

¹¹⁶ Bergson aborda a questão do sonho numa conferência realizada em 26 de março de 1901 no Instituto Geral Psicológico, onde aborda dois temas fundamentais anteriormente desenvolvido em *Matéria e Memória*. Primeiramente, a relação entre percepção e memória, destacando a relação íntima entre essas duas operações essenciais do espírito tanto na vigília, como no sonho, com ênfase especial no papel desempenhado pela memória. O segundo tema tratado refere-se à tensão psicológica, relacionada à noção de vontade, quando então estabelece a diferença fundamental entre sonho e vigília.

consciente só abarca uma parte do universo. Entretanto se pudéssemos suprimir a consciência, o universo material subsistiria tal como é. Novamente Bergson:

“Em realidade, não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres.”¹¹⁷

Assim sendo, as coisas se transformam em inumeráveis estímulos, todos ligados numa continuidade ininterrupta. Diferente da duração da consciência, que relaciona presente, passado e futuro para a consecução de determinada ação, a duração na matéria se distende no presente. No universo material uma ação gera sempre uma reação, que de certa forma é previsível e se realiza quase de modo necessário, como afirma a ciência. Em contraposição a essa necessidade, nossa consciência atua sobre a matéria, moldando-a e transformando-a segundo a necessidade.

“O estudo da subjetividade humana é efetivado por Bergson através da análise dos processos que o sujeito é capaz de realizar: a sobrevivência, através das ações (pela qual o homem prossegue a sua marcha vital, ele vive, ele é um ser biológico) e o conhecimento, processo pelo qual o ser humano se liberta cada vez mais das limitações do meio, da matéria e supera a perspectiva meramente vital. A novidade, como dissemos, é que não se faz teoria do conhecimento sem se dar conta de uma teoria da vida, isto é, não se entende o conhecimento como procedimento extremamente desenvolvido e sofisticado sem partir da sua origem, a percepção como ação do corpo para sobrevivência.”¹¹⁸

Nesta perspectiva, o filósofo constata que na escala dos seres vivos existentes em nosso planeta, desenvolveram-se mais aqueles que conseguiram, através da consciência, fixar e moldar melhor a duração da matéria para usá-la em benefício próprio.

Voltaremos a esse assunto mais à frente, quando esmiuçarmos alguns pontos desenvolvido por Bergson em *A Evolução Criadora*, que de uma certa forma já despontam em *Matéria e Memória*. Acerca disso, Silene Torres Marques elucidada:

“A investigação levada a cabo em *Matéria e Memória* é central: articulando teses de teoria do conhecimento, psicologia e

¹¹⁷ MM, p. 243.

¹¹⁸ PINTO, D. C. M., *Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade*. UNIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. 2004.

metafísica, esse segundo livro de Bergson já esboça um pensamento sobre a natureza na medida em que sua reflexão procura dar conta das complexas relações entre corpo e consciência, matéria e memória: o dualismo do *Ensaio* é atenuado e seus termos aparecem cada vez mais articulados. Desde o início a consciência é vinculada a um corpo (matéria orgânica) que age no mundo, ou seja, é investigada a partir de suas manifestações mais concretas; por outro lado, há um aprofundamento do tratamento da duração, a qual passa a ser inseparável da memória e num certo sentido também da matéria.”¹¹⁹

A independência da ação da consciência sobre a matéria afirma-se cada vez mais conforme a consciência se liberta do ritmo ou grau da matéria. Ou seja, quanto maior a capacidade de um ser vivo em tensionar a duração da consciência mais ele se liberta da matéria e, conseqüentemente, maior o seu grau de escolha e ação. Conclui Bergson:

“Se há ações livres ou pelo menos parcialmente indeterminadas, elas só podem pertencer a seres capazes de fixar, em intervalos regulares de tempo, o devir sobre o qual seu próprio devir se aplica, capazes de solidificá-lo em momentos distintos, de condensar deste modo sua matéria e, assimilando-a, digeri-la em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural.”¹²⁰

Podemos sublinhar, para concluir nossa pequena incursão por *Matéria e Memória*, que de um modo geral, a crítica que Bergson faz à ciência positivista desdobra-se num novo tipo de conhecimento, onde ciência e filosofia se nutrem reciprocamente.

Verticalizaremos esse assunto mais adiante, quando então esmiuçarmos o método intuitivo. Mas antes, vejamos os apontamentos do filósofo acerca os erros da tradição metafísica.

1.4 - As falsas angústias da metafísica.

O último capítulo de *A Evolução Criadora* pode ser lido como um texto adjunto à filosofia da duração, pois como disposto pelo próprio Bergson nas primeiras páginas do

¹¹⁹ TORRES, Silene Marques, *Consciência, Matéria e Vida: algumas considerações sobre a metafísica da natureza em Bergson*. p. 101, Dissertatio, Volume Suplementar 4, Dezembro, 2016.

¹²⁰ MM, p. 247.

capítulo citado, as críticas e as consequências de uma tradição filosófica que se ancora unicamente à inteligência espacial e ofusca a natureza da duração estão diluídas por todas as suas obras.

Neste sentido, a reflexão exposta no quarto capítulo de *A Evolução Criadora* poderia de um certo modo ser justificada como um acréscimo às explanações de uma filosofia que sem dúvidas se engrandece de uma obra à outra. Entrementes, depois de atravessarmos suas páginas, temos a impressão de que as obras anteriores são uma espécie de prelúdio para o ápice da crítica bergsoniana à metafísica, que peculiarmente neste capítulo se destaca, pois se antes Bergson havia optado por expor as sequelas deixadas pela tradição metafísica, que sempre estancou o movimento e a temporalidade, agora todo o seu esforço se concentra no princípio, ou seja, na origem dos erros¹²¹ produzidos e reproduzidos ao longo da história da filosofia.

Bergson não apenas vai à raiz dos equívocos da ontologia tradicional, como também afasta possíveis objeções a sua filosofia, revelando-nos que problemas aparentemente insolúveis surgiram devido à transposição da lógica espacial para a especulação do ser. Demonstrando assim que as falsas soluções apresentadas pela história da filosofia resultaram de uma tendência do nosso próprio intelecto. Neste sentido, “[...] seu propósito é desenhar a epopeia da inteligência às voltas com a fantasmagoria que produz e que fascina¹²²”

Segundo Bergson, desde o nascimento da metafísica, com Zenão de Eléia, atribuiu-se à razão um poder absoluto e inquestionável. Nutriu-se assim a ilusão de que somente o intelecto seria capaz de mostrar aos homens a totalidade do real. O resultando desse delírio

¹²¹ Deleuze, em sua análise sobre a filosofia bergsoniana afirma que, [...], “os falsos problemas são de dois tipos: "problemas inexistentes", que assim se definem porque seus próprios termos implicam uma confusão entre o "mais" e o "menos"; "problemas mal colocados", que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados. Como exemplos do primeiro tipo, Bergson apresenta o problema do não-ser, o da desordem ou o do possível (problemas do conhecimento e do ser); como exemplos do segundo tipo, apresenta o problema da liberdade ou o da intensidade. Suas análises a esse respeito são célebres. No primeiro caso, elas consistem em mostrar que há mais e não menos na ideia de não-ser do que na de ser; na desordem do que na ordem; no possível do que no real. Na ideia de não-ser há a ideia de ser, mais uma operação lógica de negação generalizada, mais o motivo psicológico particular de tal operação (quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como a ausência daquilo que nos interessa). Na ideia de desordem já há a ideia de ordem, mais sua negação, mais o motivo dessa negação (quando encontramos uma ordem que não é aquela que esperávamos). Na ideia de possível há mais do que na ideia de real, pois o possível é o real contendo, a mais, um ato do espírito que retrograda sua imagem no passado, assim que ele se produz. DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p.10 e p.11. Em outras palavras, a inteligência segue uma trajetória que vai do vazio para o pleno, da ausência para a presença, do irreal para o real. Como já dissemos, no plano da ação essa trajetória é necessária. O problema surge quando a transpomos para o campo da filosofia um procedimento pertinente à prática, à ação.

¹²² PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, 1989, p. 32.

antropológico foi o ofuscamento da fluidez do ser, a proliferação de falsos problemas e a destituição de atributos positivos ao tempo. Diz o autor:

“Matéria ou espírito, a realidade apareceu-nos como um perpétuo devir. Ela se faz ou se desfaz, mas não é nunca algo já feito. Tal é a intuição que temos do espírito quando afastamos o véu que se interpõe entre nossa consciência e nós. É assim também que a inteligência e os próprios sentidos nos mostrariam a matéria, se obtivessem dela uma representação imediata e desinteressada.”¹²³

Preocupada primeiramente com os resultados da ação, a inteligência limitou-se a tomar vistas instantâneas e, por isso mesmo, imóveis do tempo, nos encobrendo uma representação imediata e desinteressada das coisas.

Sem dúvidas, para Bergson, a inteligência¹²⁴ cumpre muito bem o seu papel quando permite a nossa ação no mundo, obstruindo o devir e fornecendo pontos fixos que nos possibilita a ação e a transformação das coisas que nos cercam, mas consequentemente erra quando encara o absoluto sob a perspectiva dos interesses pragmáticos. O resultado não poderia ser menos desastroso. A metafísica edifica uma representação abstrata do real e subverte sua natureza temporal. Dessa forma, apreende o ser como imobilidade, eternidade e estabilidade, sem perceber a transposição do modo de pensar pragmático para o especular filosófico. “Do devir, percebemos apenas estados, da duração, instantes, e, mesmo quando falamos de duração e de devir, é em outra coisa que pensamos.”¹²⁵

Pensamos o movente a partir do imóvel, o instável pelo estável e reconstruímos o movimento através dos pontos imóveis, do rastro deixado pelo movimento. Por conseguinte, caímos na mais nociva das ilusões, a mais marcante, segundo Bergson, visto que as outras ilusões – o nada, a desordem, o possível – derivam dessa mesma fonte, isto é, são reféns dos hábitos estáticos da inteligência. Argumenta o filósofo:

“A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da

¹²³ EC, pp. 295-296.

¹²⁴ PRADO JR. B., *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. p. 32.

¹²⁵ EC, p. 296. É importante destacarmos que no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*, ao fazer a gênese da inteligência, Bergson nos mostra que a inteligência também toca o absoluto.

mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos. Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem.”¹²⁶

Foi Zenão, portanto, que deu origem a uma metafísica presa à lógica conceitual. Tinha ele o objetivo de ultrapassar a experiência, para ele sempre eivada de erros e ilusões. Nesse intuito, desprezou o movimento, alegando que ele não existia e que a mudança visualizada no espaço não passava de ilusão. Interpretou o movimento de Aquiles com a lei da espacialidade e pelos cânones da inteligência.

“Considera-se a flecha que voa? Em todo instante, diz Zenão, ela está imóvel, pois só teria o tempo de se mover, isto é, de ocupar pelo menos duas posições sucessivamente, se lhe fossem concedidos pelo menos dois instantes. Em um dado momento, está, portanto, em repouso em um ponto dado. Imóvel em cada ponto do seu trajeto, está, durante todo o tempo em que se move, imóvel.¹²⁷”

Não viu o filósofo de Eléia que a flecha nunca está em ponto algum do seu trajeto. A ilusão da imobilidade surge do fato do movimento depositar ao longo do seu trajeto uma trajetória imóvel onde conseguimos contar a quantidade de imobilidades que quisermos. Não vemos, que “[...], a linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha é algo já feito, o tempo aquilo que se faz e, mesmo aquilo que faz de modo que tudo se faça¹²⁸.” Contamos números de extremidades, intervalos ou momentos, “[...] paradas virtuais do tempo¹²⁹”.

Em poucas palavras, não percebemos que a trajetória que o movimento deixa atrás de si se cria num só golpe e que o que dividimos é o rastro do movimento e não o próprio movimento.

Para Bergson, os filósofos que vieram depois de Zenão embasaram suas especulações nos raciocínios do eleata e propagaram a mesma ilusão inicial. O resultado foi o desprezo

¹²⁶ PM, p. 10.

¹²⁷ EC, p. 333.

¹²⁸ PM, p. 5.

¹²⁹ PM, p. 5.

pela temporalidade e a exaltação de um sistema de ideias abstratas e vazias que ignoram a mudança e a experiência.

Em contraposição a essa tradição, o quarto capítulo de *A Evolução Criadora* é uma reação aos problemas, que desde a sua gênese sempre angustiou a metafísica. Legado aos filósofos posteriores, Bergson analisa como esses problemas se reduziram a ficções de uma inteligência que se tomou como apreensora do real e origem do universo. Para o filósofo da duração, os argumentos de Zenão de Eléia marcam efetivamente o nascimento de uma metafísica afastada do movimento e do tempo. Nas palavras do autor:

“Ao longo da história da filosofia, tempo e espaço são colocados no mesmo plano e tratados como coisas do mesmo gênero. Estuda-se então o espaço, determina-se sua natureza e função, e depois se transportam para o tempo as conclusões obtidas. Assim, a teoria do espaço e do tempo espelham-se.”¹³⁰

Dessa maneira, os argumentos de Zenão vão de encontro à miragem de que é possível reconstruir o movimento e a temporalidade com imobilidades. Ou seja, de que com o imóvel podemos reconstruir o móvel. Não viu o eleata que o que se apreende como tempo não é mais que um espaço ideal onde os eventos se alinham. Destarte, com vistas justapostas constrói-se uma sucessão prática do tempo e do movimento, que se dobram e se adaptam às exigências cotidianas, à linguagem e à ciência.

Vejamos como Bergson se detém àquela ficção que ele denomina de “a mais marcante das ilusões” e neste sentido, a mais prejudicial: o mecanismo cinematográfico do pensamento.

Para ilustrar essa fantasmagoria a qual nosso intelecto está recluso, Bergson toma como imagem a figura do cinematógrafo. Assim como ele substitui o movimento real por um movimento oriundo da justaposição de figuras estáticas, aceleradas por uma velocidade artificial que fornece a falsa ilusão do movimento, similarmente age o nosso intelecto. Em outras palavras, o artifício do cinematógrafo, que toma uma série de instantâneos e projeta-os numa tela, substituindo uns aos outros através da reconstituição artificial do movimento, ilustra a maneira que o nosso entendimento recompõe artificialmente o devir.

Não há dúvidas de que o cinematógrafo reconstrói o movimento, todavia, não sem transformá-lo num movimento abstrato e impessoal. Nossa inteligência segue esse mesmo modelo, pois a representação habitual que temos do movimento nos impede de ver a duração

¹³⁰ PM, p. 7.

como “[...] criação contínua e jorro ininterrupto de novidades,¹³¹” pois se considerarmos o movimento como uma série de posições e a mudança uma junção de estados sucessivos, o tempo só pode ser composto por partes distintas e justapostas. E embora as partes se sucedam, essa sucessão é similar àquela do filme cinematográfico, comprovando que a sucessão reproduzida artificialmente nada acrescenta de novo e original ao movimento.

Nossa atitude natural em face à temporalidade é recortá-la e congelá-la para a ação. Nossa consciência toma vistas estáveis da instabilidade, extraíndo do movimento um arranjo fixo, apreendendo assim imagens instantâneas e cristalizadas da realidade que escoia sem cessar. Criamos um movimento abstrato, que enfileira imagens e insere um movimento forçado, tal como faz o cinematógrafo. É assim que a nossa percepção e a linguagem apreendem o mundo: “[...] quer se trate de pensar o movimento, quer de exprimi-lo, quer mesmo de percebê-lo, não fazemos nada além de acionar uma espécie de cinematógrafo interior.”¹³²

Pelo viés pragmático, essa operação cinematográfica do nosso entendimento regula e limita o nosso conhecimento para a ação. Ou seja, jamais serviria para a especulação filosófica. Elucida Bergson: “[...], a aplicação do método cinematográfico desemboca num perpétuo recomeço, no qual o espírito, não encontrando nunca com o que se satisfazer e não vendo onde pousar, persuade-se a si mesmo que imita, por sua instabilidade, o movimento do real.”¹³³

Noutros termos, o movimento sempre foi de um modo geral ignorado ou deturpado pela metafísica tradicional, que preferiu conferir ao ser uma existência lógica e puramente racional, visto que:

“[...] a natureza de uma existência puramente lógica parece bastar-se a si própria e pôr-se pelo simples efeito da força imanente à verdade, [...]. Suponhamos que o princípio sobre o qual todas as coisas repousam e que todas elas manifestam seja dotado de uma existência de mesma natureza que a do axioma $A=A$: desvanece-se o mistério da existência, pois o ser que está no fundo de tudo põe-se no eterno como a própria lógica se põe.”¹³⁴

¹³¹ PM, p. 11.

¹³² EC, p. 56.

¹³³ EC, p. 332.

¹³⁴ EC, p. 300.

Bergson afirma que quando indagamos por que há coisas ao invés do nada, não encontramos respostas. Mas um princípio lógico, como $A=A$, sossega um espírito curioso e sedento por explicações. É por isso que quando supomos a existência de um ser que se explica pela mesma forma que se explana a definição de um círculo ou se calcula os ângulos de um triângulo, acreditamos racionalmente ter encontrado a resposta correta. Não há dúvida de que com explicações estritamente lógicas é possível definir logicamente a natureza do ser. Entretanto, essas explicações cobram um preço muito alto, pois se o princípio de todas as coisas pode ser desvendado a partir de um axioma ou de uma definição matemática, isto significa que tudo o que existe está condicionado a sair desse princípio, não havendo mais lugar à liberdade e ao inédito. Ou seja, tudo é explicado logicamente e determinadamente. Em outras palavras, basta que se saibam as causas para que se presumam os efeitos. Raciocínio esse que está na contramão da duração concebida pelo filósofo. Diz ele:

“Mal começamos a filosofar e somos invadidos por questões que nos tiram o sono,[...], e eis que me pergunto por que existo; e, quando me dei conta da solidariedade que me liga ao resto do universo, a dificuldade só é adiada, eu quero saber por que o universo existe; e se remeto o universo a um princípio imanente ou transcendente que o suporta ou que o cria, meu pensamento descansa nesse princípio apenas por alguns instantes; o mesmo problema se põe, desta vez em toda sua amplitude e sua generalidade: de onde vem, como compreender que algo exista?”¹³⁵

Segundo Bergson, mesmo quando encontramos uma explicação para a questão mais inquietante da filosofia, ou seja, quando achamos um princípio que sossega nossas angustiosas dúvidas, outra questão emerge sorrateiramente: “[...] como, porque esse princípio existe, em vez de nada?”¹³⁶

Dessa forma, não percebemos que algo se encobre por detrás dessa questão.

“Os filósofos não se ocuparam muito com a ideia do nada. E, no entanto, ela é frequentemente a mola secreta, o motor invisível do pensamento filosófico, [...]. A existência aparece-me como uma conquista sobre o nada, [...], não consigo me desfazer

¹³⁵ EC, pp. 298-299.

¹³⁶ EC, pp. 298-299.

da ideia de que o pleno é um bordado sobre o canevás do vazio, que o ser se superpõe ao nada, [...].¹³⁷”

Noutros termos, os filósofos não enxergaram que o que está por detrás da questão insolúvel do nada é a ilusória ideia de que o vazio preexiste ao ser, como um receptáculo que o acolhe. No entanto, conforme Bergson esclarece, foi justamente a ideia do nada que motivou e sustentou as especulações sobre o ser.

Veremos agora como o filósofo dissolve o “falso problema” da ideia do nada e demonstra que não há vazio absoluto na natureza e que “[...] a realidade tal como a percebemos diretamente, é um pleno que não cessa de se inflar e que ignora o vazio.¹³⁸”

Em que pensamos quando falamos sobre o nada? – questão ignorada pelos filósofos da tradição, mas examinada a fundo por Bergson.

O filósofo desenvolve três argumentos para combater a ideia do nada, esclarecendo que a imprecisão surge do erro de presumirmos que de um vazio relativo, que sem dúvidas captamos em nosso dia a dia, apreenderíamos um vazio absoluto que desvelaria toda a realidade.

Para Bergson, servimo-nos do vazio para pensar o pleno e em virtude dessa projeção ilusória, alargada por nosso entendimento, raciocinamos do vazio para o pleno, da ordem para a desordem, do imóvel para o móvel. Novamente o autor:

“Estimo que os grandes problemas metafísicos são geralmente mal postos, que frequentemente eles se resolvem por si mesmos quando lhes retificamos o enunciado, ou ainda que são problemas formulados em termos de ilusão, que se desvanecem assim que olhamos de perto os termos da fórmula¹³⁹”.

Em outras palavras, o nada, como negação, é constitutivo da nossa ação no mundo. Entretanto, o problema surge quando transpomos essa negação do campo da ação para a especulação, fazendo do espaço um receptáculo que preencheria um vazio absoluto. Consequentemente, transferimos maneiras de pensar da vida prática para o domínio da filosofia, caindo em contradições e problemas aparentemente insolúveis.

Em relação à imagem do nada, Bergson afirma que mesmo se pudéssemos afastar todas as lembranças imediatas e impedir os sentidos de captarem qualquer impressão vinda da exterioridade, isto é, mesmo que atenuássemos no máximo nossas sensações exteriores e

¹³⁷ EC, pp. 298-299.

¹³⁸ PM, p. 109.

¹³⁹ PM, p. 109.

lembranças, as sensações internas e a memória profunda permaneceriam. Além disso, para imaginarmos a eliminação total de uma consciência, uma outra precisaria aparecer para assistir o seu próprio aniquilamento, o que significa que quando pela imaginação apago uma consciência, imediatamente outra se acende. “Só me vejo aniquilado, se por um ato positivo, ainda que involuntário e inconsciente, já me tiver ressuscitado a mim mesmo”¹⁴⁰.

Em resumo: o pensamento não consegue formular imaginativamente a supressão absoluta de tudo.

Após rebater a tese da imagem, Bergson contesta a concepção da ideia do nada. Aqui, seu intuito é derrubar o argumento de que embora não possamos imaginar o nada, poder-se-ia concebê-lo através de uma concepção formal e abstrata. O filósofo nos mostra que mesmo que partamos da premissa do vazio relativo para a construção do vazio absoluto, caímos também em contradição, pois o vazio que vemos cotidianamente em nossas vidas, na verdade não é o vazio, mas uma substituição. Assim, decorre que embora seja possível tomar como extinta qualquer coisa existente, isto não significa que seja possível estender essa espécie limitada de extinção para a totalidade, uma vez que quando se exclui um objeto, um outro ocupa o seu lugar.

Para Bergson abolição é substituição e não extinção total, pois é inconcebível a ideia do vazio absoluto na natureza. Sob essa perspectiva, o vazio não é nada além da ausência de um determinado objeto que foi substituído por outro e um ser destituído de memória jamais sentiria o vazio, pois só perceberia a presença, nunca a ausência. Ou seja, só há ausência para um ser constituído de memória. Observa o autor:

“Ele se lembrava de um objeto e esperava talvez encontrá-lo: encontra um outro e exprime a decepção de sua expectativa, nascida ela própria da lembrança, dizendo que não encontra mais nada, que topa com o nada. Mesmo que não esperasse encontrar o objeto, é uma possível expectativa desse objeto, é ainda a decepção de sua hipotética expectativa que ele traduz ao dizer que o objeto já não está onde estava. O que ele percebe, na verdade, o que ele efetivamente consegue pensar é a presença do antigo objeto em um novo lugar ou a de um novo objeto no antigo lugar; o resto, tudo aquilo que se expressa negativamente por palavras tais como o nada e o vazio, não é tanto pensamento quanto afecção.”¹⁴¹

¹⁴⁰ EC, p. 302.

¹⁴¹ EC, p. 305.

Em miúdos, a expectativa frustrada gera a sensação do nada, do vazio. Não percebemos que o objeto foi substituído por outro objeto, que preencheu o lugar deixado em aberto pelo primeiro objeto. Neste sentido, é a expectativa que depositamos sobre um determinado objeto que gera a sensação de vazio. Constatação que não impede Bergson de concluir que o que existe é um vazio parcial, relativo, que surge quando a nossa consciência, presa à lembrança de um estado antigo, não percebe que uma coisa foi substituída por outra. Sob esse prisma, o nada absoluto é uma “pseudo-ideia”.

“O absurdo não salta aos olhos porque não existe objeto particular que não se possa supor abolido: então, do fato de que não é proibido suprimir pelo pensamento cada uma das coisas sucessivamente, conclui-se que é possível supô-las suprimidas todas ao mesmo tempo.¹⁴²”

Vejamos agora como Bergson desenvolve o terceiro argumento.

A lógica formal trata a afirmação e a negação como dois atos simétricos, pressupondo que afirmar é estabelecer uma relação de conveniência e negar uma relação de inconveniência entre um sujeito e um predicado. No entanto, ignora que a simetria existente é apenas exterior e a semelhança peculiarmente formal, pois ao se afirmar a inexistência de algo, insere-se, sutilmente, uma afirmação à negação. Enquanto a afirmação atinge diretamente o objeto, a negação o faz indiretamente. “No fundo, é realmente desse pretensão poder inerente à negação que provém aqui todas as dificuldades e todos os erros. Representamo-nos a negação como exatamente simétrica da afirmação.¹⁴³” Todo o erro advém de pensarmos que a negação basta a si mesma, assim como a afirmação, pois refletindo dessa maneira acabamos erroneamente atribuindo à negação o poder de criar ideias negativas.

Segundo Bergson, não vemos que a afirmação é um ato completo do espírito, um ato puro da inteligência e a negação a metade de um ato intelectual, pois quando negamos afastamos uma afirmação possível. Ignoramos dessa forma que a afirmação recaia sobre as coisas, mesmo numa negação, pois esta visa as coisas indiretamente, através de uma afirmação interposta. Neste viés, toda vez que negamos realizamos dois atos: o primeiro pelo interesse por aquilo que se diz ou aquilo que poderia ser dito; o segundo, pelo fato de que uma outra afirmação substitui a anterior.

Em suma, toda vez que negamos algo, afirmamos algo. Instrui-nos Bergson: “Afirmando uma coisa, depois outra e assim por diante, indefinidamente, formo a ideia de

¹⁴² EC, p. 307.

¹⁴³ EC, p. 310.

tudo. Do mesmo modo, negando uma coisa, depois as outras coisas, por fim, negando tudo, chegaríamos à ideia do nada¹⁴⁴.”

Como dito antes, a negação não cria ideias simétricas às ideias afirmativas, ratificando que há diferença entre afirmação e negação: “[...], uma proposição afirmativa traduz um juízo emitido acerca de um objeto; a proposição negativa traduz um juízo emitido acerca de um juízo¹⁴⁵”.

Negar consiste em apresentar sob a forma truncada um sistema de duas afirmações. No entanto, poderia se objetar que pensamos o inexistente, ou seja, que no puro entendimento construímos a ideia do nada. A essa objeção, Bergson esclarece que mesmo que pensássemos a inexistência no puro entendimento, na pura abstração, precisaríamos supor antes a existência, pois se afirmarmos que um determinado objeto A não existe, entendemos primeiro que esse mesmo objeto existe, uma vez que a representação da inexistência de um objeto é inseparável da existência.

Em outras palavras, não conseguimos representar algo sem que esse algo exista ou sem atribuir-lhe certa realidade. Para Bergson, não há diferença entre pensar e tomar um objeto como existente. Representar o objeto A como inexistente é acrescentar algo à ideia desse objeto, isto é, à realidade desse objeto. “Pensar o objeto como inexistente é primeiro pensar o objeto e, por conseguinte, pensá-lo como existente¹⁴⁶”. O que comprova o erro quando cogitamos que um ato inteiramente abstrato do pensamento possa isolar ou causar a inexistência de algo. Acerca disso, Bergson insiste: “O ato pelo qual declaramos um objeto irreal, portanto, põe a existência do real.¹⁴⁷”

Neste sentido, quando afirmamos que um determinado objeto não existe, primeiramente há uma afirmação que comprova a existência desse mesmo objeto. A reflexão nos conduz a afirmar que colocar um objeto como inexistente e irreal é primeiro colocá-lo como existente e real, o que significa que considerá-lo irreal não significa privá-lo de existência. O que mostra que “[...] há mais e não menos na ideia de um objeto concebido como não existindo.¹⁴⁸”

Para Bergson, a negação não tem fundamento ontológico, sendo apenas de uma estratégia pragmática do nosso conhecimento. O que não diminui sua importância, pois para

¹⁴⁴ EC, p. 311.

¹⁴⁵ EC, p. 312.

¹⁴⁶ EC, p. 309.

¹⁴⁷ EC, p. 309.

¹⁴⁸ EC, p. 310.

o autor o discurso negativo nos insere no âmbito pedagógico e social; corrige, avisa, ensina, instrui.

Bento Prado Júnior nos mostra que não há na filosofia de Bergson o intuito de rejeitar ou denegrir a negação, até porque, como Bergson assevera em seu texto, é na práxis que ela exerce uma função social e pedagógica. Neste sentido, a negação é um pressuposto para que a sociedade possa se desenvolver.

Como Prado Júnior elucida, a crítica que Bergson faz à negação tem em vista a ontologia e não o nosso conhecimento utilitário. “Procurou-se reduzir o alcance da crítica bergsoniana da ideia do Nada mostrando como seria ela o resultado de um estreito empirismo, incapaz de reconhecer o poder e o recurso do espírito.”¹⁴⁹

Em suma, por que colocamos a afirmação e a negação no mesmo plano e a dotamos de igual objetividade e por que temos dificuldade de reconhecer que a negação é subjetiva e relativa ao espírito humano, e, sobretudo, à vida social? Responde Bergson:

“A razão disso certamente se encontra no fato de que a negação e a afirmação se expressam por proposições e no fato de que toda proposição, sendo formada por palavras que simbolizam conceitos, é algo relativo à vida social e à inteligência humana[...].”¹⁵⁰ O que encobre o fato de que quando negamos uma coisa, patentemente afirmamo-la. A negação não passa de um juízo que se apoia noutro juízo e, portanto, não pode criar representações de um novo gênero. Da ideia do nada, desdobram-se outros dois “falsos problemas”: a desordem e o possível, os quais surgem da mesma ilusão que produz o nada, isto é, do fato de que “[...], tratamos como algo a mais aquilo que é algo a menos, como algo a menos aquilo que é algo a mais.”¹⁵¹

O problema do conhecimento foi muitas vezes tomado como insolúvel pela tradição filosófica, que sempre se embasou na teoria de que uma ordem preenche uma desordem. Do mesmo modo, essa mesma tradição sempre acreditou que o ser preenche o vazio, prendendo-se à ideia de uma desordem que se curvasse a uma ordem.

“Por que o universo é ordenado? Como se impõe a regra ao irregular, a forma à matéria? De onde vem que nosso pensamento se reencontre nas coisas? Esse problema, que se tornou nos modernos, o problema do conhecimento, após ter sido nos antigos o problema do ser, nasceu de uma ilusão do mesmo

¹⁴⁹ PRADO JR. B., *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, p. 33.

¹⁵⁰ EC, p. 315.

¹⁵¹ PM, p. 119.

tipo. Desvanece-se caso consideremos que a ideia de desordem tem um sentido definitivo no domínio da indústria humana, [...]. A desordem é simplesmente a ordem que não procuramos. É absurdo supor que a desordem precede lógica ou cronologicamente a ordem. Não podemos suprimir uma ordem, nem mesmo pelo pensamento, sem fazer surgir outra.”¹⁵²

Segundo Bergson, apenas a ordem é real. Falamos em desordem toda vez que estamos diante de uma ordem que não procuramos, isto é, “[...] a ideia de desordem é inteiramente prática¹⁵³”.

Para o filósofo a ideia de desordem é absurda, contraditória e inexistente, tratando-se apenas de palavra que designa uma oscilação do espírito entre duas ordens.

Vejamos agora como se dá a crença no movimento retrógrado do tempo, ilusão também atrelada à natureza prática do nosso entendimento.

A crítica de Bergson expõe que os nossos hábitos intelectuais nos impedem de ver que o possível é apenas o real repellido para o passado. Nutrimos a ilusão de que a imagem do amanhã já está contida no presente atual, embora não consigamos apreendê-lo integralmente. Acerca disso, Bergson é contundente:

“[...], procurem representar-se hoje a ação que vocês realizarão amanhã, mesmo que saibam o que irão fazer. Sua imaginação talvez lhes evoque o movimento a ser executado; mas acerca daquilo que pensarão e experimentarão ao executá-lo, vocês nada podem saber hoje, uma vez que seu estado de alma conterà amanhã toda a vida que vocês terão até então vivido com, além disso, aquilo que lhe será acrescentado por esse momento particular. Para preencher esse estado, antecipadamente, com o conteúdo que ele irá ter, ser-lhes-ia preciso o tempo que separa hoje de amanhã, nem mais nem menos, pois vocês não poderiam diminuir nem de um único instante a vida psicológica sem lhe modificar o conteúdo.”¹⁵⁴

Em outras palavras, o possível não precede à realidade. Todavia, para o nosso intelecto, ele aparece como precedente assim que a realidade se concretiza. Julgamos equivocadamente que o possível pressupõe o real e que a realização acrescenta algo à

¹⁵² PM, p. 112.

¹⁵³ EC, p. 297.

¹⁵⁴ PM, p. 13.

possibilidade. Não percebemos que o possível implica a realidade, ou melhor, vem depois dela, pois não percebemos que repelimos essa realidade para o passado. O possível “[...] é a miragem do presente no passado.”¹⁵⁵ E é um erro supormos que o porvir se desenha antecipadamente e preceda a sua própria realização, visto que “[...] é o real que se faz possível e não o possível que se faz real.”¹⁵⁶

Em resumo, quando a filosofia disserta sobre o caos, a desordem, o vazio, o nada e o possível ela transporta, sem perceber, para o campo da especulação, ideias feitas para a vida prática e social.

Por que é tão importante Bergson mostrar que o nada absoluto é um pseudoproblema que assombra a história da filosofia? Porque é dessa maneira que ele consegue expor a efetividade da intuição. É preciso que a ideia do nada seja esclarecida e os pseudoproblemas dissipados, para reencontrarmos a duração e o movimento. Ao explicar que a ideia do nada é ilusória, o filósofo abre o caminho para uma metafísica intuitiva que não se rende a explicações vagas, lógicas e hipotéticas.

Certamente Bergson confere à metafísica um método especial: a intuição, que permite a concepção de uma filosofia menos aderente a conceitos abstratos e muito mais próxima da realidade concreta. Portanto, nesta filosofia, é a intuição que alarga o nosso intelecto para um conhecimento mais amplo da vida e das coisas, despontando uma nova metafísica.

Vejamos agora como Bergson destrincha dois modos de agir no mundo: um através do instinto e o outro pela inteligência, pois é através da distinção de ambos que se esclarece o poder da intuição e conseqüentemente o método intuitivo.

1.5 – Instinto e Inteligência: duas formas de agir no mundo.

Acompanhando o raciocínio desenvolvido no último capítulo de *A Evolução Criadora*, vimos que para a nossa inteligência é muito mais cômodo filosofar através de sistemas lógicos e abstratos, pois nosso intelecto está em consonância com a linguagem e a ciência e é na espacialidade que a inteligência se sente segura. Ou seja, há uma afinidade entre a matéria e a inteligência. Mas de onde vem essa afinidade?

¹⁵⁵ PM, p. 115.

¹⁵⁶ PM, p. 115.

Na obra mencionada, Bergson afirma que a inteligência foi moldada ao longo do trajeto da evolução da vida em correspondência à matéria.¹⁵⁷ Assim, ambas irromperam do mesmo movimento de distensão da duração. No entanto, a matéria tende ao imóvel e ao descontínuo e a inteligência por ela se guia porque traz em si a necessidade da ação. Todavia, essa só se dá através da descontinuidade e da fixidez, pois só assim conseguimos atuar sobre o movimento e manipular a matéria. Grosso modo, nosso intelecto estabelece relações estáveis e preside nossas ações assinalando resultados vantajosos a nossa existência.

Em *O Pensamento e o Movente*, retomando as teses destrinchadas em *A Evolução Criadora*, Bergson afirma que “[...] fabricar não é criar, não é inventar”¹⁵⁸, pois a fabricação não gera o inédito. A fabricação procede pelo arranjo de elementos conhecidos. Dito isso, uma questão se impõe: como a inteligência se evade da sua condição natural e alcança o movimento da vida?

Bergson revela, em *A Evolução Criadora*, que vegetal e animal são os principais desdobramentos divergentes do elã vital originário da vida. No vegetal, a consciência e o movimento estão adormecidos, inconscientes. Em contrapartida, no animal a consciência desperta desdobra-se em duas vias distintas de conhecimento: o instinto, cujo destaque são os artrópodes, e a inteligência, cujo maior êxito é o homem. Acerca disso, o filósofo observa:

“Sobre os dois grandes caminhos que o elã vital encontrou abertos à sua frente, ao longo da série dos artrópodes e da série dos vertebrados, desenvolveram-se em direções divergentes, dizíamos, o instinto e a inteligência.”¹⁵⁹

Cumpre enfatizarmos que se por um lado a ordem e a organização social proporcionada pelo instinto ganha em termos de eficiência, em contrapartida há um déficit em termos de capacidade de transformações e avanços. Nas sociedades humanas, amparada pela inteligência, o instrumento não está limitado ao corpo; ao contrário, ultrapassa-o. Nessa senda, comparada ao instinto, a inteligência tem vantagens na variação e na diversidade, pois os instrumentos fabricados não estão presos à estrutura orgânica e podem ser inventados de diferentes maneiras.

¹⁵⁷"L'intelligence est donc tournée vers la matière dans la même mesure que l'instincte est tournée vers la vie. Plus l'intelligence se développe et s'éclaire, mieux elle pense la matière sur laquelle elle a dû se modeler. Dès lors notre connaissance vraie, l'intelligence nous livrera quelque chose de l'essence même dont les corps sont faits. Le bergsonisme n'est pas un matérialisme, mais il est encore moins un immatérialisme." THIBAUDET, Albert, *Le Bergsonisme*, vol III, 1923, p. 19.

¹⁵⁸ PM, p. 88.

¹⁵⁹ES, p. 25.

Em *A História considerada como ciência*¹⁶⁰, o historiador Paul Lacombe destaca a relação direta entre o progresso humano e o que ele denomina de invenções capitais. Igualmente à perspectiva bergsoniana, para o historiador, a inteligência é a única ferramenta que possuímos, pois tudo aquilo que a natureza não nos forneceu, nós encontramos um jeito de suprir através da fabricação de utensílios e ferramentas. Segundo Lacombe, foi a invenção de inúmeros utensílios que catalisou o motor da história humanidade.

Para Bergson, instinto e inteligência são dois modos diferentes de conhecer e agir no mundo.¹⁶¹ O instinto está restrito a um conhecimento especializado e perfeito em sua execução, porém é invariável, o que significa que se trata de um conhecimento inato sobre algo ou a faculdade de utilizar um instrumento natural e preestabelecido. Em contraposição, na inteligência o conhecimento está ligado à ação, porém com uma certa latitude de liberdade e escolha, pois quando fabricarmos instrumentos artificiais, os resultados podem variar originalmente. Destarte, a inteligência pode descobrir formas inusitadas e originais de agir, variando o que fabrica.

É inegável, portanto, que a vida não aprisionou o homem ao agir pragmático, mecânico e repetitivo, abrindo a nossa consciência para conhecimentos que escapam à lógica da funcionalidade. Podemos especular e criar, todavia, segundo Bergson, é próprio da nossa natureza, mesmo quando especula, seguir a via instrumental utilizada na criação de ferramentas ou nas ações sobre realidades sólidas. O que explica o fato de especularmos sobre coisas inextensas e qualitativas como se estivéssemos lidando com coisas extensas e quantitativas.

Em consonância com o pensamento do filósofo, é imperativo afirmar que mesmo quando a inteligência não se limita à fabricação, superando a sua tendência fabricadora e especulando sobre a realidade e o ser, ela não avança se não for contagiada por uma intuição. Mas o que é a intuição na perspectiva bergsoniana?

No registro de *A Evolução Criadora*, a intuição é a franja obscura que de um certo modo está ligada àquela outra tendência vital menos bem-sucedida na escala evolutiva: o instinto, embora Bergson pontue que as duas formas de conhecimento não se confundem, uma vez que a intuição é reflexão e criação, enfim, tomada de consciência do sentido da

¹⁶⁰ Essa obra é citada por Bergson em *A Evolução Criadora*, p.151, quando o filósofo faz uma nota ressaltando o modo que o historiador deu destaque para a influência que as grandes invenções exerceram sobre a evolução da humanidade. P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, 1984, pp. 168-247.

¹⁶¹ “En effet, tandis que l'instinct à les yeux fixés sur la vie, l'intelligence tourne les dos à la vie. Elle trahit la vie pour aller à la matière, épouser la direction de la matière”. THIBAudeau, A., *Le Bergsonisme*, p. 18.

vida¹⁶² e instinto é um conhecimento fechado a uma tarefa específica e, portanto, inato e invariável.

Segundo Bergson, instinto e inteligência são tendências que de início se interpenetram e coincidem no elã vital, portanto, guardam justamente algo de sua origem comum e se complementam, embora como dissemos anteriormente, também se oponham. Ora, o filósofo afirma que nem o instinto, nem a inteligência são encontrados em estados puro na natureza. Desvendar o que há de instintivo no instinto e de inteligente na inteligência é a maneira escolhida por ele para apurar cada uma dessas tendências.

No segundo capítulo de *A Evolução Criadora*, Bergson explica o conhecimento instintivo. Sua ideia consiste em esclarecer conjuntamente a própria ideia de intuição, já anteriormente delineada no artigo *Introdução à metafísica*, texto que precede *A Evolução Criadora*. Examinado ao lado das outras faculdades, (inteligência e instinto) agora o próprio conhecimento intuitivo é inserido no movimento da vida. Entrementes, para Bergson, sem a inteligência, a intuição teria permanecido na forma de instinto adormecido, visto que ela também é uma tendência da vida, embora não seja dominante como as outras duas. Neste sentido, podemos inferir que além da inteligência e do instinto, uma outra tendência, originalmente fundida com as outras, foi interceptada: a intuição, que subsiste ao redor da inteligência, podendo envolvê-la, transformá-la e alargá-la. Nas palavras do autor: “[...], em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que lembra sua origem.”¹⁶³

Seguindo as considerações tecidas no segundo capítulo da obra de 1907, vemos que o instinto, por conhecer o interior da matéria, procede organicamente, de modo que caso se interiorizasse em conhecimento ao invés de se exteriorizar em ação, revelaria o segredo da vida, pois nele o conhecimento é absoluto e não relativo. Nessa perspectiva, no instinto a intuição é antes vivida do que representada, o que vem de encontro com as palavras do autor:

“O instinto é simpatia. [...] É para o interior mesmo da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente.”¹⁶⁴

E é apenas no homem, através da consciência, que a intuição se torna reflexiva e pode ser, portanto, representada. Destarte, é como franja que permeia a inteligência que a intuição

¹⁶² De acordo com o comentário de Worms, Bergson não quer que retornemos ao instinto. Pelo contrário, trata-se de chegar à intuição, que é tomada de consciência do sentido da vida. “Instinto é simpatia, é intuição vivida, mas não representada”. WORMS, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 243. “É somente pela consciência atual e reflexiva que essa simpatia será intuição”. Idem, p. 243.

¹⁶³ EC, p. 210.

¹⁶⁴ EC, pp. 191,177

se constitui. Não obstante, se com a intuição a inteligência se alarga, é ainda através dessa última que vem o empenho para o engrandecimento e a abertura dos caminhos pelo qual se consumarão as sugestões anunciadas pela visão intuitiva. Novamente Bergson:

“A inteligência permanece o núcleo luminoso em torno do qual o instinto, mesmo ampliado e depurado em intuição, não forma mais que uma nebulosidade vaga.”¹⁶⁵

Tocada pela intuição, nosso intelecto amplia o seu alcance, impulsionando a razão para uma ação que resulta na criação de formas imprevistas. Nesta perspectiva, ao sair do âmbito da ação e da necessidade, a inteligência se torna conhecimento transformador. Ou seja, no âmbito da filosofia bergsoniana, não estamos circunscritos apenas à inteligência, pois o homem gera formas inéditas.

Toda a investigação realizada por Bergson em *A Evolução Criadora* tem o intuito de mostrar que a vida se assemelha a uma consciência e que é através da inteligência que essa consciência consegue se libertar das necessidades materiais, voltando-se para dentro de si e se alargando como intuição. A inteligência ampliada consegue refletir sobre o objeto de um modo que a pura inteligência jamais conseguiria. Distinta da inteligência, que é a vida olhando para a exterioridade, a intuição atualiza-se, transformando criativamente a consciência. Em suma, intuição é contato direto.

Sob essa ótica, quando Bergson afirma que o ser humano não é apenas um artífice, mas também um artista, ele concebe uma humanidade que não está reclusa à fabricação de objetos úteis à ação, mas uma humanidade que supera a si mesma, ou seja, ultrapassa o *homo faber*¹⁶⁶ ao ser atravessada por um impulso de criação. Dessa forma, a ação do homem ultrapassa seu domínio sobre a matéria, pois sua ação também atualiza o contato imediato, porém efêmero, do movimento do ser, isto é, a duração.

Destarte, a individualidade dos nossos afetos e a vida de um modo geral nos escapam quando não nos é materialmente útil percebê-las, pois quanto mais visamos a ação necessária, mais a nossa consciência simplifica e afunila a realidade. É assim que as diferenças inúteis são apagadas e as úteis acentuadas. Nos dizeres do filósofo: “[...], a vida exige que ponhamos antolhos, que não olhemos à esquerda, à direita ou para trás, mas sim reto, à nossa frente na direção que devemos seguir¹⁶⁷”. No entanto, quando afastamos o véu interposto entre nós e o mundo – processo este vivido sem dúvida pelo artista e pelo moralista - e revivificamos

¹⁶⁵ EC, p. 193.

¹⁶⁶ “Mais l’homme n’est pas seulement artisan, il est artiste. Et la genèse de l’oeuvre d’art ne se fait pas hors de nous, dans le laboratoire de la nature. Elle se fait près de nous, dans un laboratoire humaine”. THIBAUDET, A., *Le Bergsonisme*, p. 34.

¹⁶⁷ PM, p. 157.

nossa faculdade de perceber, a intuição nos toca e nos coloca em contato com o perpétuo devir. É por isso que Bergson reitera inúmeras vezes que o nosso entendimento só tem a ganhar se se deixar contagiar pela franja intuitiva que o rodeia.

Um outro ponto importante, que é preciso mencionar, aparece no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*, quando Bergson aborda a gênese da inteligência, explanando como ela coincide com a sua vocação pragmática que consiste em responder as demandas do mundo exterior. Sob esse prisma, toda alusão e crítica que Bergson faz à inteligência, não apenas nessa obra, mas também em alguns textos dispostos em *O Pensamento e o Movente*, principalmente em *A Percepção da Mudança*, referem-se aos atributos especulativos e exagerados que a tradição filosófica lhe conferiu. Ou seja, a tradição sempre atribuiu à inteligência a função de apreender e explicar a natureza do ser. Em contraposição a essa tradição, Bergson ressalta o papel fabricador da inteligência, desvelando que é sobre a matéria que ela atua excepcionalmente.

Naturalmente regido pelos interesses pragmáticos e quantitativos, o conhecimento científico negligencia o que não lhe compete. É por isso que incorre em erros quando se propõe a explicar o ser e a liberdade. Dessa maneira, é na matéria, nas coisas exteriores passíveis de medida e previsão, que o conhecimento científico deve se concentrar. Tudo aquilo que é tangível, presumível e calculável, por exemplo, os sistemas estudados pela astronomia e pela química, a ciência domina excelentemente.

Sob esse prisma, Trotignon afirma que Bergson mostra que não devemos enxergar a ciência com desprezo¹⁶⁸ ou negligência, mas como um conhecimento que potencializa e aprimora a nossa ação no mundo.

Bergson salienta que o que cabe à ciência não é a especulação, mas o aperfeiçoamento e a fabricação de objetos tangíveis e mensuráveis. Portanto, podemos dizer que não há na filosofia bergsoniana uma desvalorização da ciência, pois uma contribuição recíproca entre especulação filosófica e fatos científicos expande consideravelmente as duas áreas de conhecimento.

Sem dúvidas, ao apontar os erros produzidos pela tradição metafísica, Bergson não deixou de assinalar que a ciência se nutriu de muitos desses equívocos. Todavia, o filósofo

¹⁶⁸ Não obstante, é importante notar que é somente através da inteligência que podemos conhecer a duração. O que significa que não estamos circunscritos à sua vocação paralisante e às suas representações espaciais, pois o homem pode ultrapassá-las e o pode porque é um ser inteligente. A reflexão sobre o método filosófico, posteriormente, nos permitirá fundamentar melhor tal afirmação. É preciso que o espírito conserve a inteligência abstrata e o poder de coerência lógica”. TROTIGNON, P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphisique*. p. 12.

não deixa de apontar como benefício para o homem, o alinhamento entre a metafísica e a ciência, deixando circunscrito que essas duas formas de conhecer o mundo não devem menosprezar uma à outra. A respeito desses equívocos cometidos pela ciência, Gouhier comenta: “Reside aí também a origem dos equívocos perpetuados pela ciência que direcionou seu raciocínio voltado ao cálculo, ao físico e ao orgânico para explicar realidades imensuráveis, mostrando assim sua inaptidão para compreender a verdadeira natureza da psique humana. [...] Para Bergson, as verdades, as probabilidades, as hipóteses estabelecidas pela filosofia têm o mesmo valor que aquelas desenvolvidas pela ciência.”¹⁶⁹

1.6 - O método intuitivo como antídoto às miragens da inteligência

Como pontuamos antes, segundo Bergson, é com a intuição que ampliamos o nosso conhecimento sobre o mundo. Entrementes, é crucial um esforço para que isso aconteça. Esse esforço é o de distender a função utilitária da nossa capacidade perceptiva. A inteligência se expande quando é atravessada pela intuição, evadindo-se da abstração e da conceituação, colocando-se em consonância com o movimento da vida. É importante lembrarmos que em *Introdução à metafísica*, Bergson enfatiza que há dois modos de conhecer uma coisa. Diz ele:

“A primeira implica que se deem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no relativo, do segundo, ali onde é possível, que atinge o absoluto.”¹⁷⁰

Percebe-se, portanto, que Bergson demarca a diferença entre o conhecimento relativo, aquele que apreende vistas parciais de algo e o conhecimento total, o único que atinge o absoluto.

“Quando falo de um movimento absoluto, é porque atribuo ao móvel um interior e como que estados de alma, é também porque simpatizo com os estados e neles me insiro por um esforço de imaginação. Então, conforme o objeto for móvel ou imóvel, conforme adotar um movimento ou um outro, não

¹⁶⁹ GOUHIER, H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 36.

¹⁷⁰ PM, p. 184.

experimentarei a mesma coisa. E o que eu experimentar não irá depender nem do ponto de vista sobre o objeto que eu poderia adotar, uma vez que estarei no próprio objeto, nem dos símbolos pelos quais poderia traduzi-lo, uma vez que terei renunciado a toda tradução para possuir o original. Enfim, o movimento não será mais apreendido de fora e, de certa forma, a partir de mim, mas de dentro, nele, em si. Apreenderei um absoluto.”¹⁷¹

Nessa perspectiva, o conhecimento absoluto só poderia ser dado numa intuição, a qual nos colocaria no interior de um objeto e na apreensão daquilo que ele tem de único. Entrementes, não podemos obliterar que se é com a intuição que a inteligência vai além de si mesma, é também através dela que vem o empenho e o esforço para que esse alargamento se consume. Impulsionada pela intuição, a inteligência amplia o seu alcance para além da condição de artífice.

Para Bergson, a inteligência é uma extensão dos nossos sentidos, obtendo êxito na ação e impedindo que o nosso pensamento se perca em devaneios. Visando a sobrevivência da espécie humana, nosso intelecto se deteve na utilização e no domínio da matéria. Nas palavras do filósofo: “O que é de fato a inteligência? A maneira humana de pensar. Foi-nos dada, como o instinto à abelha, para dirigir nossa conduta.”¹⁷²

Em outras palavras, é no espaço que o nosso intelecto se sente plenamente seguro. Guiando-se unicamente pelos cânones conceituais, o homem erigiu a imutabilidade como constitutiva do ser. Dessa maneira, nossa ação será cada vez mais eficiente quanto mais “subjugarmos” a matéria, que está em consonância com a linguagem e a vida social. Novamente Bergson:

“Se a inteligência é feita para utilizar a matéria, é pela estrutura da matéria, sem dúvida, que se modelou a inteligência.”¹⁷³

Entrementes, ignorando o movimento e a mudança qualitativa, a tradição filosófica se deteve em explicações puramente lógicas e abstratas, dando origem a uma metafísica enredada em contradições insolúveis ou “falsos problemas”. Diante dessas considerações, urge uma questão: como erradicar uma inclinação tão profunda e enraizada em nosso entendimento e conduzi-lo a redirecionar sua operação pragmática e desse modo captar o movimento que o habita e circula? Bergson argumenta:

¹⁷¹ PM, pp. 184-185.

¹⁷² PM, p. 87.

¹⁷³ PM, p. 37.

“É preciso todo um trabalho de desobstrução para abrir o caminho para a experiência interior. A faculdade de intuição realmente existe em cada um de nós, mas é recoberta por funções mais úteis à vida.”¹⁷⁴

Em suma, precisamos rasgar o véu que se interpõe entre o homem e o mundo, pois só assim conseguimos apreender os dados imediatos da consciência e das coisas no mundo. Portanto, “[...], libertemos o espírito do espaço no qual ele se distende, da materialidade, [...], iremos devolvê-lo a si mesmo e apreendê-lo imediatamente. Essa visão direta do espírito pelo espírito é a principal função da intuição, tal como a compreendemos.”¹⁷⁵

Como libertar o nosso espírito das amarras pragmáticas? Através da intuição. É ela que faz com que o nosso entendimento apreenda o que a inteligência, concentrada na ação, ignora. Pensar intuitivamente é pensar em duração, é recolocar-se no movimento da vida. “Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento.”¹⁷⁶

O método intuitivo rejeita qualquer solução deduzida geometricamente e requiere um empenho para cada novo problema, pois, argumenta Bergson, se quisermos uma filosofia mais verdadeira, precisa e viva, devemos parar de raciocinar sobre ideias puramente abstratas e dilatar nossa inteligência a todo o devir que nos permeia e ultrapassa.

“À medida que dilatamos nossa vontade, que tendemos a nela reabsorvermos nosso pensamento e que simpatizamos mais com o esforço que engendra as coisas, esses problemas formidáveis recuam, diminuem, desaparecem. Pois sentimos que uma vontade ou pensamento divinamente criador é por demais pleno de si mesmo, em sua imensidão de realidade, para que a ideia de uma falta de ordem ou uma falta de ser sequer lhe ocorra.”¹⁷⁷

Em outras palavras, a intuição exige esforço, pois “[...] o espírito só pensa o espírito escalando de volta a inclinação dos hábitos contraídos no contato com a matéria, e esses hábitos são aquilo que comumente se chama de tendências intelectuais.”¹⁷⁸

A intuição adquire um significado tão importante na filosofia bergsoniana, tornando-se um método rigoroso de conhecimento. Afirma Deleuze:

¹⁷⁴ PM, p. 50

¹⁷⁵ PM, p. 44-45.

¹⁷⁶ PM, p. 29.

¹⁷⁷ PM, p. 69.

¹⁷⁸ PM, p. 88.

“A intuição é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento, nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de "precisão" em filosofia. É verdade que Bergson insiste nisto: a intuição, tal como ele a entende metodicamente, já supõe a duração.”¹⁷⁹

A intuição parte do movimento e constata nele a própria realidade contínua, ininterrupta e imprevisível presente em nossa interioridade e na vida que nos cerca. Convém ressaltarmos que Bergson elege a intuição como método filosófico, mas esse método surge paulatinamente em sua filosofia, pois a teoria sobre o método intuitivo é esboçada pela primeira vez no quarto capítulo de *Matéria e Memória*, sendo delineada mais a fundo no ensaio de 1903, *Introdução à metafísica* e na conferência *A Intuição Filosófica*, pronunciada em 1911, na cidade de Bolonha.

Deleuze pontua que as relações entre duração, memória e impulso vital permaneceriam vagas, do ponto de vista do conhecimento, sem o fio metódico da intuição.

“Porém, embora tais noções designem por si mesmas realidades e experiências vividas, elas não nos dão ainda qualquer meio de *conhecê-las* (com uma precisão análoga à da ciência). Curiosamente, poder-se-ia dizer que a duração permaneceria tão-só intuitiva, no sentido ordinário dessa palavra, se não houvesse precisamente a intuição como método, no sentido propriamente bergsoniano.”¹⁸⁰

Evidentemente algumas objeções foram colocadas ao método intuitivo, entre as quais a diminuição da inteligência. Mas Bergson fez questão de esclarecer e dissipar essas objeções. Diz ele: “Em nenhum aspecto diminuímos a inteligência; não a expulsamos de nenhum dos terrenos que ela ocupava até hoje; e ali onde ela está inteiramente em casa, atribuímos-lhe um poder que a filosofia moderna geralmente lhe contestou.”¹⁸¹

Noutros termos, ao lado da inteligência há uma outra faculdade não menos importante que a própria inteligência. Esta faculdade abre uma outra espécie de conhecimento. Não se trata, portanto, de renunciar à inteligência, mas de distendê-la, pois só assim, “[...] quando

¹⁷⁹ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p.7.

¹⁸⁰ DELEUZE, G., *Bergsonismo*, p. 8

¹⁸¹ PM, p. 89.

devolvemos a inteligência aos seus contornos precisos e quando aprofundamos suficientemente nossas impressões sensíveis para que a matéria comece a nos oferecer o interior de sua estrutura, descobrimos que as articulações da inteligência vêm superpor-se exatamente as da matéria.”¹⁸²

Sem a intuição, as ilusões da inteligência provavelmente jamais seriam dissipadas, pois elas são produzidas e obscurecidas pela própria inteligência. No entanto, aquilo que uma distração da inteligência fez “[...], um esforço da inteligência poderia desfazer.”¹⁸³ Dessa maneira, intuição é reencontrar a duração verdadeira, isto é, “[...], a visão direta do espírito pelo espírito¹⁸⁴”. “Até onde vai a intuição? Apenas ela poderá dizê-lo. Ela retoma um fio: cabe a ela ver se esse fio sobe até o céu ou se detém a alguma distância da terra.”¹⁸⁵

Sabemos que na filosofia bergsoniana a teoria se elabora conforme os problemas e as dificuldades são colocados de uma obra à outra, portanto, respondendo à questão “que é essa intuição? Se o filósofo não pôde formulá-la, não seremos nós que o conseguiremos. Mas o que conseguiremos recuperar e fixar é uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugidia e evanescente que assombra, despercebida talvez, o espírito do filósofo.”¹⁸⁶

Sumariamente, seguindo as considerações tecidas por Deleuze, que explica a rigorosidade do método pensado por Bergson, podemos afirmar que através da intuição o filósofo da duração elevou a filosofia à precisão, atributo esse que sempre faltou nos sistemas filosóficos abstratos da tradição. Aliás, é justamente esse método intuitivo que permite a Bergson criticar a vocação conceitual das especulações da maioria dos filósofos, como também, não podemos esquecer, permite a ele conceber uma filosofia mais viva e concreta.

Abordemos agora essa questão.

1.7 - Uma metafísica positiva

“O que mais faltou à filosofia foi a precisão”, diz Bergson no início da introdução de *O Pensamento e o Movente* ao aludir a uma tradição filosófica norteadas por conceitos puramente abstratos. Para o filósofo da duração, a filosofia incorre em imprecisão quando o

¹⁸² PM, p. 38.

¹⁸³ PM, p. 79.

¹⁸⁴ PM, p. 29.

¹⁸⁵ PM, p. 53.

¹⁸⁶ PM, p. 125.

nosso intelecto, seguindo sua tendência natural, constrói sistemas filosóficos puramente lógicos, ignorando em suas especulações o movimento da vida.

Até aqui vimos como o método intuitivo, elaborado mais detidamente nos textos *A Intuição Filosófica* e *Introdução à Metafísica*, propõe uma libertação dos hábitos do nosso entendimento, que quando se submete aos cânones espaciais fragmenta toda a temporalidade que nos circula internamente e exteriormente. Neste sentido, o quarto capítulo de *A Evolução Criadora* não apenas dissipa mal-entendidos ou falsos problemas, como também tece uma metafísica positiva. Segundo Bergson, ela é a única que nos eleva acima da condição humana, pois supera a visão antropológica e utilitarista, inerente a nossa espécie.

Nesta perspectiva, filosofar é escalar de volta a inclinação da natureza, “[...] pois a natureza quis a ação, ela não pensou muito na especulação.”¹⁸⁷ É invertendo a direção pragmática do pensamento que coincidimos com o movimento real das coisas.

Dito isso, convém esclarecer um ponto. Embora ciência e metafísica adotem métodos distintos de interpretação do real, Bergson rejeita uma diferença de valor entre ambas, de modo que cada uma a sua maneira, pode tocar o absoluto. Assevera Bergson:

“Estimamos que uma ciência fundada na experiência, tal como os modernos a entendem, pode atingir a essência do real. Sem dúvida, abarca apenas uma parte da realidade.”¹⁸⁸

A outra parte da realidade cabe à metafísica, que não deve virar as costas para a experiência. Assim, embora ciência e metafísica marquem direções distintas do conhecimento, ambas têm pontos em comum e devem trabalhar em conjunto, pois é muito mais vantajoso uni-las do que separá-las. “Ambas versam sobre a realidade, mas cada uma delas guarda apenas metade dessa realidade.”¹⁸⁹

A ciência deve se debruçar sobre a matéria, que também é atravessada pela duração, embora em graus menores. E a metafísica deve se dedicar a apreender o espírito. Assim, Bergson concebe uma metafísica que se comunica reciprocamente com a ciência. Se antes a inteligência pura eliminava a duração, negando-a, ou seja, fornecendo um conhecimento negativo do tempo, a partir de agora a metafísica definirá positivamente o tempo.

“Nada de grandes sistemas que abarcam todo o possível e, por vezes, também o impossível! Contentemo-nos com o real, matéria e espírito. Mas peçamos a nossa teoria que

¹⁸⁷ PM, p. 107.

¹⁸⁸ PM, pp. 45-46.

¹⁸⁹ PM, p. 46.

o abraça tão estreitamente que entre ela e ele nenhuma outra interpretação possa se imiscuir. Só haveria então uma filosofia, como só há uma ciência.”¹⁹⁰

Segundo Bergson, a filosofia só tem a ganhar, uma vez que tocaria o absoluto no mundo e na vida de um modo geral.

“Mas nós lucraremos também por nos sentirmos mais alegres e mais fortes. Mais alegres, uma vez que a realidade que se inventa diante dos nossos olhos dará a cada um de nós, incessantemente, algumas das satisfações com as quais a arte brinda, de longe em longe, os privilegiados pela fortuna; irá nos descortinar, para além da fixidez e da monotonia percebidas de início por nossos sentidos hipnotizados pela constância das nossas necessidades, a novidade incessantemente renascente, a movente originalidade das coisas.”¹⁹¹

Entrevê-se, portanto, uma contribuição mútua entre ciência e metafísica, um desejo de que a metafísica se alie à ciência, de maneira que uma possa se nutrir dos avanços da outra e ambas cresçam e se desenvolvam. “Poderíamos agora dizer que o empreendimento tentado pelo autor é o de guardar a metafísica sobre o terreno da experiência, portanto, a filosofia assim estendida é suscetível da mesma precisão da ciência positiva. Sabe-se a importância da precisão para Bergson.”¹⁹²

A defesa da metafísica elaborada por Bergson adquire uma peculiaridade, pois sua filosofia busca compreender a vida sem menosprezar os resultados obtidos pelas ciências positivas. E apesar do filósofo buscar o amparo das ciências em suas especulações, não há uma redução à materialidade ou ao determinismo. Ou seja, ele não pensa a matéria e o espírito como uma coisa só, mas como coisas complementares e recíprocas.

Essas considerações nos permitem concluir que todo o empreendimento filosófico de Bergson foi o de introduzir a metafísica no terreno da experiência e construir uma filosofia que sem dúvidas teoriza, mas também fornece explicações concretas e dialoga com as linhas de fato. É neste sentido que essa metafísica idealizada pelo filósofo tem a mesma precisão das ciências positivas¹⁹³ e tal como ela poderá engrandecer-se com os resultados adquiridos. Abordemos agora o momento denominado por Worms de “momento 1900”¹⁹⁴ e se ele é

¹⁹⁰ PM, p. 73.

¹⁹¹ PM, p. 121.

¹⁹² GOUIER, H., *Bergson na história do pensamento ocidental*, p. 36.

¹⁹³ A filosofia de Bergson está sempre em contato com as experiências científicas, o que nos leva a reivindicar o seu estatuto de “ciência rigorosa.” PHILOMENKO, 1994, p. 393.

¹⁹⁴ É importante destacar que esse momento não é apenas bergsoniano, mas também husserliano, freudiano e jamesiano, embora nos concentremos apenas no Bergson.

propício para Bergson colocar-se no centro do debate, uma vez que seu pensamento exprime um momento filosófico inteiro e, neste sentido, destaca-se no cenário filosófico francês no começo do século XX.

1.8 - Qual o lugar de Bergson no momento 1900?

Em *La philosophie en France au XX siècle*, ensaio no qual Worms analisa o denominado “*momento 1900*” e o lugar que Bergson ocupa nesse período em que surgem diferentes doutrinas, as quais partem de pontos de vista distintos, mas que trazem algo em comum: a questão da consciência e a experiência que ela nos fornece do mundo.

Segundo Worms, assim como outros pensadores franceses, Bergson se destacou nesse cenário, pois fez críticas ao determinismo e às ideias positivistas, tão em voga na época.

Aliás, quando nos remetemos à filosofia francesa¹⁹⁵ no século XX é bastante comum surgir à mente nomes como o de Sartre, Deleuze, Merleau-Ponty, Derrida e outros pensadores que se destacaram no cenário francês antes ou depois das duas grandes guerras mundiais, principalmente nome de intelectuais pertencentes às escolas espiritualista, existencialista e estruturalista. Afirma Worms: “falamos do estruturalismo, do existencialismo e do espiritualismo, mas nos lembramos de Bergson, Sartre e Deleuze.”¹⁹⁶

Como sublinhamos, se há algo que converge todas essas escolas filosóficas num ponto em comum é o fato delas recusarem todo o determinismo e o universalismo. Neste sentido, o texto de Worms ilustra como a filosofia francesa se compôs de momentos distintos, mas permeáveis, no século XX.

O autor enumera três desses momentos: o momento “1900” (que compreende o período de 1890 a 1930 e que mais nos interessa nesse estudo); o momento que recobre o período de 1930 a 1960 e o momento que começa em 1960 e vai até por volta de 1980.¹⁹⁷

Acerca esse momento inicial que recobre o período de 1890 a 1930, Worms analisa as relações existentes entre as diferentes doutrinas filosóficas. E embora ele não estude cada uma delas no seu interior, consegue exhibir as relações indissolúveis existentes entre elas. É neste sentido que o autor aproxima as obras de Brunschvicg, Freud, Husserl, James e

¹⁹⁵ Acerca disso, ler o texto *A filosofia francesa - The french philosophy-* Tradução Silene Torres Marques. Trans/Form/Ação vol. 29 n°2. Marília. 2006.

¹⁹⁶ WORMS, F., *La philosophie en France au XX siècle*. Éditions Gallimard, 2009, p. 11.

¹⁹⁷ Segundo Worms, o mais interessante na divisão desses momentos é o fato de que todos eles estão ligados de alguma maneira por relações parecidas ou complementares.

Russell, mostrando que o “momento 1900” não é linear, mas preenchido de rupturas inerentes ao próprio momento.

Por exemplo, ao comparar as relações convergentes e divergentes entre Bergson e Brunschvicg, Worms percebe um paralelismo não apenas teórico, mas também biográfico entre os dois filósofos, uma vez que os dois pensadores estudaram no liceu Condorcet e foram membros da *Academia de Ciências Morais e Políticas*.

Entre as características do “momento 1900”, numa outra obra de sua autoria, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, Worms destaca a descoberta de novos saberes sobre a vida, como a biologia e a psicologia. Toda a pretensão à verdade, disputada pelos avanços científicos positivos, resultou numa oposição radical entre os que criticavam a ciência em nome da vida e aqueles que procuravam, face a essa crítica, fundamentar a ciência de maneira autônoma. Assevera Worms:

“Esta polêmica opõe rapidamente na França a “nova filosofia” de Bergson (em que a crítica à ciência toma, prontamente, um alcance metafísico), e o “intelectualismo” dos que se tornaram conseqüentemente seus adversários (como Brunschvicg, cuja maneira de fundamentar a ciência é oposta a todo positivismo ou naturalismo...)”¹⁹⁸

Entretanto, é na aversão a uma visão simplista da ciência, (simples aquisição e acumulação de resultados) e a ideia do conhecimento científico de um princípio absoluto fora da ciência (ou mesmo nela) que está o ponto convergente, segundo Worms, entre Bergson e Brunschvicg. Porém há um rompimento teórico entre esses dois pensadores quando se discute a forma de apreensão desse princípio absoluto. Para Bergson, ele seria apreendido pela filosofia. Em contrapartida, para Brunschvicg essa apreensão ocorreria através da ciência.

Em 1897, Brunschvicg publica sua tese, *A modalidade do julgamento*, em resposta ao *Ensaio sobre os dados imediatos*, sustentando que “[...] a nossa primeira experiência é um ato do espírito, não um ato que escapa à ciência, mas ao contrário, um ato que só pode se exercer e se reencontrar no conhecimento do real. [...] Trata-se de criticar, mas também de fundar uma ciência recolocada no ato absoluto e irreduzível do nosso espírito, que deve reger não somente nosso conhecimento, mas também a nossa vida.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ WORMS, F., *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 27.

¹⁹⁹ WORMS, F., *La philosophie en France au XX siècle*, Éditions Gallimard, 2009, pp. 46-47.

Três anos depois, em 1900, Brunschvicg publica *Introdução à vida do espírito*, obra onde mais uma vez ele se afasta da teoria de Bergson, principalmente da relação entre o corpo e o espírito, exposta em *Matéria e Memória*, deixando visível as convergências e divergências entre ambos.

Além disso, na análise de Worms é apresentada não apenas as diferenças entre o espiritualismo desses dois pensadores, como também de todos os espiritualistas contemporâneos que compartilhavam “o espírito do momento”. Antes de Bergson publicar *A Evolução Criadora*, obra onde salienta que não é certamente o crítico mais radical da ciência, pois estabelece a origem e a validade de uma ciência atrelada ao seu objeto físico, o filósofo já havia se tornado popular com a publicação do artigo *Introdução à Metafísica* na *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Nesse artigo, Bergson reforça a polêmica espiritualista e desde então passa a ocupar um lugar central nas discussões filosóficas, tão em voga na época. Para Worms, os holofotes em cima de Bergson nesse período (1890 à 1914) resultam do fato do filósofo reunir em suas teorias o problema da vida e a crítica à ciência, relacionando vida e conhecimento.

Azouvi, em seu ensaio *La Gloire de Bergson* também discorre sobre esse período e constata a diversidade das doutrinas que orbitam em torno do problema do espírito. Na França, a tradição espiritualista estava dividida em duas correntes: a espiritualista, representada por Victor Cousin, e a positivista-espiritualista, sustentada principalmente pelas ideias e de Félix Ravaisson e seguida por Jules Lachelier, Émile Boutroux e Alfred Fouillée. Ambas carregavam em comum a filosofia de Maine de Biran²⁰⁰, a quem a paternidade do espiritualismo era creditada, embora o termo seja antigo na história da filosofia e sua definição mais aprimorada tenha aparecido pela primeira vez em 1867, na obra de Ravaisson, quando ele discorre sobre uma tendência filosófica denominada positivismo-espiritualista, cuja principal característica era a consciência que o espírito tem de si mesmo.

Ravaisson analisou a filosofia francesa do século XIX²⁰¹, momento em que as obras filosóficas se uniam e se opunham em volta de problemas comuns e àqueles fora da filosofia, como as artes e as ciências.

²⁰⁰ Sobre isso ver em JANET, P., *La crise de la philosophie*, Germer-Beillière, 1860; e BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. – Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1913, SOULEZ, P.; WORMS, F., *Bergson – Biographie*. Flammarion, Paris, 1997, BROOKS III, J. I. BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie*. Paris, PUF, 2012, pp. 1602-1612

²⁰¹ Sobre isso ver RAVAISSON, F., *La philosophie en France au 19ème siècle*, Paris, Hachette, 1889.

Juntamente com outros pensadores que tentam solucionar a crise da metafísica, Bergson trilha esse itinerário intelectual tão característico do final do século XIX e início do século XX.

Em 1860, Paul Janet havia diagnosticado uma crise na metafísica, denominada por ele de crise do espiritualismo de Victor Cousin. Segundo a análise de Azouvi, essa crise foi resolvida de duas maneiras antitéticas: a primeira através do desenvolvimento de uma filosofia cientificista; a segunda contestando a ciência como valor único e exclusivo. Todavia, em ambas as formas a ciência positiva não esgotou as necessidades especulativas do espírito humano. É nesse contexto de crise que Bergson surge dialogando com as ciências da época, reafirmando uma teoria sobre a vida e a consciência.

Para Azouvi, esse é o momento de maior glória do filósofo francês. Ou seja, no decênio que precede a Primeira Guerra Mundial, exatamente no período em que Bergson se encontrava totalmente imerso na filosofia da duração.

Esse esplendor apontado na obra de Azouvi nos permite conjecturar a divisão da filosofia bergsoniana em antes e depois da Primeira Grande Guerra. Entretanto, antes de abordarmos o “momento 1900” e toda a fama de Bergson, iremos rapidamente verificar o que precedeu a esse momento. Portanto, regressaremos algumas décadas anteriores a 1900 a fim de visualizarmos o que contribuiu para esse momento tão importante na filosofia.

Em 1860, ou melhor, 29 anos antes de Bergson publicar o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Paul Janet publica *A crise filosófica*, onde aborda a crise do espiritualismo, a qual segundo o próprio Janet havia surgido em razão do kantismo e da ascensão do positivismo. Esse mesmo positivismo havia encontrado muitos partidários na França, entre os quais Ernest Renan e Hippolyte Taine. Pairava no ar a ideia de que “[...] o positivismo era o único futuro da filosofia, pois só existem verdades científicas, estabelecidas sobre fatos por meio de raciocínios experimentais.”²⁰²

É importante sublinhar que em janeiro de 1860, Renan publica na *Revista Dois Mundos* o artigo *A metafísica e o seu futuro*, texto onde expõe a ideia de que o positivismo é o horizonte da filosofia. Todavia, ao contrário de Comte, Renan não quer o fim da filosofia. Ao contrário de muitos outros pensadores que queriam o exílio da filosofia, Renan não duvidava da importância da metafísica no futuro. Em sua perspectiva, embora a filosofia não ocupasse mais a autoridade de uma “ciência primeira” e não concentrasse em si todas as verdades, uma vez que o positivismo tomara esse lugar, a filosofia ainda era importante, pois

²⁰² Sobre isso ler JANET, P., *La crise de la philosophie*, 1860, Germer-Beillière.

ela “[...] estava destinada a se tornar uma espécie de franja poética em torno de cada ciência, capaz de prolongá-la na direção de questões insolúveis e inevitáveis.”²⁰³

Em poucas palavras, para Renan, a filosofia deveria trabalhar ao lado das ciências particulares, mas sem intervir.

Em relação a esse lugar e ao futuro da metafísica, Taine se posiciona diferente. Em 1860, ele redige o prefácio para a segunda edição de *Os filósofos do século XIX*, obra que é quase uma declaração de guerra ao espiritualismo de Victor Cousin. Assim, da mesma maneira que Renan, Taine também considera o espiritualismo da época uma retórica elegante e sem muita profundidade. É nesse prefácio que ele apresenta seu método e sua concepção de mundo.

“Tudo é filosofia, explica Taine, em análise das causas, mas não no sentido dos espiritualistas, que acreditam em seres transcendentais, invisíveis e impalpáveis, que governam o nosso mundo e que devíamos conhecer e compreender. E não no sentido dos positivistas, que não acreditam em noções que estão fora do alcance da inteligência humana e que é preciso renunciar.”²⁰⁴

Nesta vertente, tanto Taine, como Renan, fazem parte de uma geração que Janet denomina de “período de crise filosófica”, por constatar a substituição da filosofia e da religião pela ciência positivista. Renan morreu em 1892 e Taine no ano seguinte, pouco tempo após Bergson publicar o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

Outra figura notória desse período é Marcellin Berthelot, professor no *Collège de France*, que assim como Renan, estava persuadido de que a ciência positiva não esgota nossas necessidades especulativas e, portanto, seria necessário colocar ao lado desse otimismo positivista “[...] uma ciência ideal que retomaria numa nova roupagem o projeto da antiga metafísica.”²⁰⁵ Sob o viés de Berthelot, essa ciência ideal deveria aceitar as incertezas das hipóteses e das especulações.

Em 1878, Janet publica o artigo *Uma nova fase da filosofia espiritualista*, onde aborda as teorias que Raivaisson publicara no *Relatório sobre a filosofia na França no século XIX*, em 1867, o texto de Alfred Fouillée, *Liberdade e determinismo*, publicado em 1872 e também a obra *Fundamento da Indução*, publicada em 1871 por Lachelier. Na introdução de seu artigo, Janet assevera:

²⁰³ AZOUVI, F., p. 23.

²⁰⁴ AZOUVI, F., p. 24.

²⁰⁵ Marcellin Berthelot, “*La science idéale et la science positive*” in Oeuvres complètes de Ernest Renan. Sobre Berthelot ver também Jean Jacques, Berthelot, *Autopie d'un mythe*. Paris, Belin, 1986.

“A filosofia espiritualista entrou, depois de alguns anos, em novos rumos. Jovens talentos apareceram, algumas tentativas interessantes de síntese especulativa foram ensaiadas e um grande ardor se manifesta na juventude. Em outras palavras, percebe-se, nesse momento, na filosofia universitária, ou melhor, na mesma geração, mas não com as mesmas pessoas, o futuro que Renan, Taine e Janot enxergaram alguns anos antes na metafísica. De fato, em 1878, a metafísica tinha a sua frente dois futuros e não apenas um: o primeiro, aquele que lhe prescrevia a ciência e o segundo, aquele que assinalava o espiritualismo. O posterior sucesso de Bergson se mantém em parte da sua capacidade de navegar entre essas duas margens: a de realizar o projeto científico de uma metafísica positiva e experimental e a de satisfazer os desejos de reencontro com o espírito.”²⁰⁶

Na época, Ravaisson visualizava para o futuro uma filosofia cuja principal característica seria o realismo ou o positivismo espiritualista. Ele defendia que a verdadeira existência é a da alma, que a liberdade é a última palavra das coisas e tudo é graça, amor e harmonia.

Outra figura importante, cujo pensamento é concomitante ao de Ravaisson, é Jules Lachelier. Com a tese *Fundamento da Indução*, que reverberou para além do meio filosófico, além de despertar a filosofia universitária num momento em que ela reinava na doutrina de Victor Cousin. A obra de Lachelier surge colocando-se explicitamente no realismo espiritualista anunciado por Ravaisson como a marca dos novos tempos.²⁰⁷

Na década de 1880, a filosofia alemã, principalmente a kantiana, predominava entre os pensadores, de modo que era bastante comum o seu ensino tanto nas universidades, como nas escolas. Nessa época, destacava-se o kantismo de Lachelier e suas tentativas de revisão, retomada e reaproximação parcial entre a primeira e a terceira crítica e a fundação do neocriticismo de Renouvier. Nas escolas, o kantismo e o republicanismo eram indissociavelmente ensinados. Contemporâneo a esse neokantismo, o evolucionismo de Spencer havia se infiltrado com a mesma força do kantismo na *École Normale*, local onde Bergson na época concluía os seus estudos em filosofia.

A teoria evolucionista de Spencer era tão reverenciada e ensinada como a filosofia de Descartes ou Aristóteles. “Todavia, há também um spencerismo espiritualista, que não

²⁰⁶ Ibidem, p. 26.

²⁰⁷ Sobre Ravaisson ler *Rapport sur la philosophie em France au XIX siècle*, [1867], Paris, Vrin, 1978, p.275.

aparece, à primeira vista, menos distante do kantismo. [...]Spencer se propõe a construir entre seus adversários, as condições de uma paz real e permanente.”²⁰⁸

Partindo da hipótese de que há uma harmonia entre ciência e religião, Spencer afirma que ambas experimentam os lados opostos de um mesmo fato, isto é, a atividade incessante que se traduz sob a forma da evolução incognoscível. Sobre esse ponto de vista, o evolucionista inglês propõe uma doutrina bem oposta ao cientificismo da época e afirma que as ideias últimas da ciência são realidades incompreensíveis. Em suma, oferece a uma geração eufórica pela ciência uma filosofia instruída pelo conhecimento científico, que respeita a religião e admite o incognoscível.

Segundo Azouvi, a boa recepção do evolucionismo de Spencer na França é o prenúncio do que se tornará a filosofia de Bergson vinte anos depois. E é com esse pensamento evolucionista que o filósofo francês se encanta na juventude. Ou seja, uma teoria da evolução que presente “a coisa em si” sob o fenômeno, o absoluto sob o relativo.

Certamente se olharmos o itinerário intelectual de Bergson, veremos que a crise filosófica diagnosticada por Janet em 1860 se resolveu de duas maneiras opostas: a primeira pelo desenvolvimento de uma filosofia científica; a segunda, pelo avanço de uma contestação da ciência como valor último e exclusivo.

É nesse cenário que o pensamento de Bergson se constrói e “[...] encontramos essas três características no pensamento do jovem filósofo: o colapso do ecletismo cousiano, a emergência de um realismo espiritualista e o prestígio do modelo científico.”²⁰⁹

Após rejeitar o ecletismo de Cousin e o positivismo espiritualista, tecido por Ravaisson, Bergson descobre, ainda na juventude, o *Fundamento da Indução* de Lachelier, obra onde constata a possibilidade do desenvolvimento de uma filosofia rigorosa que se oporia àquela ensinada por Benjamin Aubé, cousinien e seu professor na época.

Sob esse prisma, é importante destacar que não é o neokantismo que Bergson aprecia na obra de Lachelier. Até porque Bergson sempre foi antikantiano.²¹⁰ No entanto, apesar do jovem filósofo nutrir uma admiração por Lachelier é na filosofia do evolucionista inglês que ele se apoia para se opor a Kant.

²⁰⁸ AZOUVI, F., p. 35, citando Hebert Spencer, *Les Premiers Principes*, trad. Émile Cazelles, 9ª edição, Paris, Alcan, 1901, p. 18.

²⁰⁹ AZOUVI, F., p. 37.

²¹⁰ “Na tese de Lachelier, o idealismo kantiano parece menos importante e menos fecundo que o realismo espiritualista, cuja origem imediata é Ravaisson e a origem distante é Maine de Biran” BERGSON. *La Philosophie française*, in M. op.cit., p. 1173.

Bergson se aprofunda na obra de Spencer durante os seus estudos na *École Normale*. O que mais o encanta em Spencer são os fatos concretos, que são invocados com extremo cuidado para dobrar a teoria ao real, e não o contrário. Segundo Azouvi, quando Bergson sai da *École Normale* e reflete sobre o seu futuro é ao lado da filosofia das ciências que ele se imagina e não mais seguindo os passos de Ravaisson ou Lachelier.

Diante dessa perspectiva, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, imediatamente considerado pelo público como uma obra de psicologia metafísica, é o resultado de um percurso que Bergson havia começado a trilhar com a leitura de Spencer e que o coloca defronte às noções da mecânica clássica, principalmente a do tempo.

A continuação desse percurso, iniciado durante a juventude, é apenas o começo da história da filosofia bergsoniana. Biograficamente, Azouvi reproduz as palavras de Bergson:

“Eu percebi, com assombro, que o tempo científico não dura, que não haveria a mudar à nossa consciência científica das coisas se a totalidade do real fosse implantada de repente na instantaneidade e a ciência positiva consiste essencialmente na eliminação da duração. Esse foi o ponto de partida de uma série de reflexões que me conduziram de degrau a degrau a recusar quase tudo isso que eu havia aceitado até então, e a mudar completamente de ponto de vista.”²¹¹

Essas reflexões, que conduziram Bergson à famosa mudança de perspectiva em relação ao tempo, foram tecidas durante o período em que ele lecionou no *Liceu de Angers*, onde foi nomeado professor em 1881. No entanto, elas continuaram em *Clermont-Ferrand*, local para onde foi transferido em 1883 e permaneceu até 1888, quando então retornou a Paris.

Concomitantemente, é nesse período que Bergson escreve o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e se encarrega das conferências em *Clermont-Ferrand*. Entrementes, para Azouvi, esse ainda não é o momento do que ele chama de “início do bergsonismo”. Segundo ele, a filosofia de Bergson durante o período de ensino nos liceus ainda não causava o barulho que o bergsonismo causaria alguns anos depois, em seus tempos áureos. Para o comentador, a vida pública de Bergson começou no dia 27 de novembro de 1888, com a defesa da sua tese de doutorado. No ano seguinte, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* foi publicado e muito bem acolhido pela crítica. Com bastantes

²¹¹ BERGSON. *La Philosophie française*, in M., op.cit., p. 1172.

elogios, alguns deles publicados em duas revistas importantes, a *Revista Filosófica* e a *Revista de Metafísica e Moral*, o autor rapidamente ficou conhecido. “O cuidado científico de Bergson de fazer uma filosofia positiva fundada no exame de fatos científicos cuidadosamente debatidos, é certamente o que torna a sua metafísica aceitável.”²¹²

Em 1896, quando *Matéria e Memória* é publicada, Bergson já é um filósofo notório e bastante debatido entre os intelectuais. Dois fatos contribuem para a sua popularidade. O primeiro diz respeito ao discurso *O bom senso e os estudos clássicos*, proferido na distribuição do prêmio do concurso geral no anfiteatro da *Sorbonne*, na presença do Ministro de Instrução Pública, Raymond Poincaré e do Reitor da Universidade, Octave Gréard. Nesse discurso, Bergson se posiciona em relação à polêmica da reforma do ensino secundário. O segundo fato se refere ao exame das afasias em *Matéria e Memória*, quando o filósofo, num diálogo com a Psicologia, aprofunda temas metafísicos e expande as concepções do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. “Originalidade, engenhosidade, essas são as características imediatamente impressionantes de uma obra que seus primeiros leitores lutam para etiquetar e classificar em um gênero.”²¹³

Diante dessas considerações, Azouvi destaca que a glória de Bergson se tornou notória muito antes da publicação de *A Evolução Criadora*, livro que sem dúvidas coroou a popularidade do autor. Mas são os cursos proferidos às sextas-feiras e aos sábados no *Collège de France* que fazem de Bergson o “filósofo do momento”.

Em maio de 1900, Bergson começou uma nova fase na carreira. Foi nomeado professor de filosofia grega e latina no *Collège de France*, cargo que ocupou até 1904, quando então é nomeado para o curso de filosofia moderna. É neste momento que seus cursos passam a atrair o grande público e o auditório se torna pequeno para a quantidade de pessoas que queriam ouvi-lo falar sobre a duração e a história da filosofia.

Outro ponto importante é que em 1900 Bergson também publica *O Riso*, obra onde ilustra com mais profundidade a experiência estética e o tema social. *A Evolução Criadora* é publicada em 1907 e entre 1900 e 1907, Bergson publica alguns artigos e participa de conferências na França e em outros países da Europa.

Em 1901, o filósofo publica um artigo que investiga o sonho e um outro intitulado *O paralelismo psicofísico e a metafísica positiva*. Em janeiro de 1902, *O esforço intelectual*, em 1903, *Introdução à metafísica* e, em 1904, *A vida e a obra de Ravaisson*. Nesse mesmo

²¹² AZOUVI, F., p. 43.

²¹³ AZOUVI, F., p. 55.

ano, ele apresenta no Congresso de Genebra a conferência *O Paralogismo Psicofísico* e em 1906 um fragmento do quarto capítulo de *A Evolução Criadora*, intitulado *A ideia do Nada*.

Fora da França e do mundo francófono a reputação de Bergson foi se engrandecendo rapidamente com as inúmeras traduções de suas obras para o russo, alemão, polonês, inglês, espanhol e italiano, principalmente de *A Evolução Criadora* e dos artigos citados.

Ademais, até o início da Primeira Guerra Mundial, Bergson empreende uma série de conferências na Inglaterra, na Escócia e nos Estados Unidos, o que sem dúvidas estimulou sua popularidade fora da França.

Albert Thibaudet afirma que [...] “embora *Matéria e Memória* não tenha dado a Bergson nenhum retorno imediato, em contraposição, o sucesso imediato de *A Evolução Criadora* excede consideravelmente o estreito círculo do filósofo, invadindo a grande imprensa e conquistando o grande público.”²¹⁴ O sucesso dessa obra fez com que a primeira edição se esgotasse em poucas semanas, rendendo, até 1914, 16 edições.

Precedida por uma introdução que ressalta teses essenciais dessa filosofia, ou seja, a de que a inteligência conceitual se caracteriza pela sua incapacidade de compreender a verdadeira natureza da vida, mas que ao voltar para si mesma pode se alargar, Bergson critica o evolucionismo de Spencer, mostrando que teoria do conhecimento e teoria da vida são inseparáveis.

Para Azouvi, uma coisa é inegável: “Bergson não teria sido Bergson se não tivesse publicado *A Evolução Criadora*. Há uma particularidade em Bergson que é a de ter sido inteiramente puro. Puro porque exclusivamente filosófico, exclusivamente fabricado a partir dos materiais oriundos de um autêntico trabalho filosófico.”²¹⁵

Indiscutivelmente, as obras forneceram ao filósofo fama e reconhecimento fora do meio acadêmico. Nas palavras de Azouvi, “[Bergson] fez uma revolução comparável aquela feita por Kant, produzindo uma série de transformações impressionantes, de apropriações e recomposições em regiões bastante diversas da cultura francesa.”²¹⁶

No terceiro capítulo do nosso estudo, veremos que os tempos áureos da filosofia da duração, o “*momento 1900*” foi interrompido pela Primeira Guerra Mundial e como a glória de Bergson foi útil à política e aos discursos de guerra proferidos durante o conflito bélico. Abordaremos então a crítica radical ao pensamento do filósofo exposta em *O Bergsonismo ou Fim de uma parada filosófica*, panfleto publicado em 1929 por Georges Politzer,

²¹⁴ THIBAUDET, A., *Le Bergsonisme*, p. 225-226.

²¹⁵ AZOUVI, F., p. 327.

²¹⁶ AZOUVI, F., p. 141.

pseudônimo de François Arouet. Neste panfleto, Politzer acusa Bergson de reduzir a experiência humana a uma coisa vital e supostamente concreta sem levar em consideração o que caracterizaria a vida humana.

Concentremo-nos agora em como Bergson se debruça sobre os problemas sociais nos textos que antecederam a Primeira Guerra Mundial e a publicação de *A Evolução Criadora*.

CAPÍTULO 2

BERGSON E OS PROBLEMAS SOCIAIS ANTES DA PRIMEIRA GUERRA MUNDIAL.

Uma vez que nossa proposta é compreender o desenvolvimento e as transformações ocorridas na produção filosófica de Bergson entre 1882 e 1932, nosso objetivo nesse capítulo é elucidar que o filósofo nunca esteve à margem das questões sociais e políticas do seu tempo, mesmo quando ainda lecionava nos liceus, no início da sua carreira. Prova disso são os discursos proferidos na década de 1880: *La Spécialité* (publicado em 1882), *La Politesse* (1885) e *Le bon sens et les études classiques* (publicado em 1895). Em todos eles, visualizamos assuntos relacionados à educação e à moral.

Vindo ao encontro da nossa proposta, Hisashi Fujita, em seu ensaio *L'université à sa place dans la philosophie Française ou De La Politesse de Bergson*, aborda a alteração do magistério na França e o processo de expansão e profissionalização do ensino superior ocorrido entre 1860 e 1940. Fujita analisa como a reforma educacional francesa, cujas propostas resultaram num ensino secundário moderno e na profissionalização e formação de especialistas, retoma os três discursos pronunciados pelo jovem Bergson durante o período de dezesseis anos em que ele atuou como professor secundário. Fujita reforça a ideia de que esses discursos não são puramente discursos cerimoniais. Afirma ele:

“Eu não penso que essas palavras estejam hoje destituídas de sentido. Ao contrário, na época da globalização, mais do que nunca, há dois sentidos da vida, para retomar a expressão de Frédéric Worms: eu diria que há duas forças, duas performances da vida.”²¹⁷

Segundo a análise de Fujita acerca a educação, duas forças se opõem: a força utilitária da especialização e a força eficaz e real dos conhecimentos gerais, ou seja, o estudo dos clássicos. Para comprovar sua tese, o autor cita uma longa passagem de *La Spécialité*, expondo como esse discurso resume o tom dos outros discursos de Bergson.

“O que faz o mérito e a força da Universidade (no sentido da Educação Nacional) é que ela excluiu do liceu os estudos especiais e se preocupa simplesmente em elevar o espírito, fortificando-o [...]. E aqueles que reprovam, de não ser questão prática, de ensinar tudo e não preparar a nada, respondemos que o melhor meio de obter êxito não é visar muito cedo o sucesso; os

²¹⁷ FUJITA, *L'université à sa place dans la philosophie française, ou De La Politesse de Bergson*, 2012, p. 233.

grandes estudos clássicos, desenvolvendo toda a inteligência, dão bastante amplitude para tudo conter, muita força para empreender, para se preparar mais fácil à vida...”²¹⁸

Dessa maneira, Fujita destaca a atualidade dos discursos de Bergson proferidos na juventude, pois muitas das questões acerca a educação ainda são atuais em nossa sociedade globalizada, como é o caso, por exemplo, a questão da formação técnica e especializada dos jovens.

Nesse escopo, desvelaremos o interesse de Bergson pelas pautas sociais, desvincilhando-o da imagem de um filósofo isolado das questões urgentes, voltado apenas para questões metafísicas.²¹⁹ Perquirindo principalmente as produções que antecedem a publicação do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, notamos que o filósofo não ficou omissa a muitas questões em voga na França, principalmente aquela da reforma do ensino secundário.

Quando analisamos esses “discursos de juventude”, percebemos importantes reflexões sobre a inserção prática do homem no mundo, ou seja, preocupações ligadas à educação, à moral e, em última instância, à vida em sociedade. Neles encontramos importantes ponderações sobre o papel do conhecimento frente à especialização trazida pelas ciências e pelo industrialismo.

Portanto, à luz dessa análise, percorreremos também algumas teses ligadas à "vida prática" e à "vida social" delineadas em obras como o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e *O Riso*. É por essa última obra citada que começamos a nossa exposição.

2.1 - *O Riso* e alguns aspectos da filosofia moral

Publicado em 1900 como um texto aparentemente secundário,²²⁰ ou seja, sem os mesmos holofotes colocados sobre o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e

²¹⁸ FUJITA, *L'université à sa place dans la philosophie française, ou De La Politesse de Bergson*, p. 232.

²¹⁹ Em uma entrevista concedida a Marcos Camolezi para a revista *Intelligere*, Azouvi nos retrata um pouco da imagem de Bergson. “[...], procura no próprio discurso filosófico e no exercício do magistério as condições capazes de conferir autoridade a uma personalidade recatada. De modo geral, Bergson sempre temeu as recuperações de sua obra. Ele era um burguês muito organizado, tinha hábitos muito regulares e previstos, trabalhava enormemente, trabalhava todo o tempo, e cujo terror era ser perturbado. Ele vivia em seus livros, era um homem de leitura, de gabinete; lia muitos trabalhos científicos, tinha uma imensa cultura científica, filosófica, e havia também seus cursos. Ele vivia nos livros. E quando jovens mais ou menos apressados queriam utilizar suas ideias, ele via como se tratasse de deformações e como uma empreitada um pouco suspeita.” *Bergson revisitado: entrevista com François Azouvi*. *Intelligere*, 1(1), 2015, pp. 116-125.

²²⁰ A respeito do lugar que *O Riso* ocupa na filosofia bergsoniana, ler WORMS, F., *"Le rire et sa relation au mot d'esprit - Notes sur la lecture de Bergson et Freud"* em SZAFRAN, A. et A. NYSENHOLC, A. (éd.), *Freud et le rire*, Paris, Métailié, 1993, pp. 195-223.

Matéria e Memória, a obra *O Riso* resulta da compilação e da edição de três artigos publicados separadamente na *Revue de Paris*, em 1899, e segundo a análise de Worms, recoloca “[...], o problema do riso a partir de um problema mais largo que aquele do espírito, indo além da forma do humor atrelada em francês à palavra espírito, mas sem cobrir para tanto o problema metafísico tradicional do espírito em sua oposição ao corpo.”²²¹

Na verdade, o tema do riso e a sua dimensão social aparecem na filosofia de Bergson muito antes da publicação d’*O Riso*. Em 1884, em *Clermond-Ferrand*, o filósofo discorre a conferência - *O riso. Do que rimos? Por que rimos?* – onde visualizamos a questão social que será desdobrada no ensaio de 1900. Ou melhor, percebemos os traços iniciais de uma teoria social muito antes dele elaborar a filosofia moral em *As duas fontes da moral e da religião*. Tal constatação nos permite defender a importância d’*O Riso* na trajetória do filósofo para a composição de sua última obra.

Nesta vertente, *O Riso* certamente explora muito mais que a significação do cômico, pois nele Bergson discorre sobre a mecanização no movimento da vida, além de conceber a relação indissociável entre a natureza e a criação artística,²²² assunto esse que não desdobraremos aqui, pois o que nos interessa é a compreensão de alguns aspectos sociais da obra que se coadunam com a redação d’*As duas fontes da moral e da religião*. Dessa forma, nos deteremos em mostrar como Bergson deslinda que o cômico se relaciona à vida social e que o ambiente natural do riso é a sociedade.

Todo *O Riso* orbita em torno da questão: o que acontece quando a vida, momentaneamente, se enrijece? Questionando em outras palavras: que mecanismos a vida e seu inerente movimento prepararam para corrigir o homem, quando ele, em sociedade, age mecanicamente? Para Bergson, a resposta é o riso.

Segundo o filósofo, o riso é uma espécie de correção social, cuja principal função é restabelecer o movimento vital quando ele é encoberto pelo automatismo. Percebemos, portanto, que os conceitos de vida, sociedade e mecanização, anteriormente explorados em discursos como a *La Politesse* e *La Spécialité* reaparecem n’*O Riso*, preparando o terreno que será cultivado mais profundamente na obra de 1932.

²²¹ WORMS, F., *La philosophie em France au XX siècle*, pp. 23-24.

²²² A respeito desse tema, ver os trabalhos de PAIVA, R., *Subjetividade e Imagem. A literatura como horizonte da filosofia de Henri Bergson*. Editora Humanitas. São Paulo. 2005. KISUKIDI, N. Y. "La poétique bergsonienne: émotion créatrice et fabrication comme genèses de l'oeuvre d'art" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.) *Annales bergsoniennes VIII – Bergson, la morale, les émotions*. PUF, Paris, 2017.

Se em *Matéria e Memória*, Bergson expôs as relações existentes entre o cérebro e o espírito através da análise dos distúrbios e das patologias, em *O Riso* o filósofo se detém sobre o plano social, esmiuçando como a própria sociedade apruma o movimento da vida. Não obstante, a comicidade é uma espécie de assistente social que reabilita o indivíduo quando nele o mecânico mitiga o movente.

Destarte, não é somente o homem e sua percepção direcionada à ação e sobrevivência que exigem atenção, como exposto em *Matéria e Memória*²²³, mas também a sociedade, pois o homem é um ser social e deve agir de modo que a vida nela seja possível. Nas palavras do autor:

“O que a vida e a sociedade exigem de cada um de nós é certa atenção constantemente desperta, que vislumbre os contornos da situação presente, e certa elasticidade de corpo e de espírito, que permitam adaptar-nos a ela.”²²⁴

Em outras palavras, quando perdemos a elasticidade e o movimento inerente à vida, surge o riso como correção social. Temendo que cada um se deixe levar pelo automatismo dos hábitos adquiridos, o riso retifica, suavizando a rigidez na superfície do corpo social. É dessa forma que o cômico corresponde a uma das exigências da vida em sociedade. As outras exigências sociais, Bergson aprofunda em *As duas fontes da moral e da religião*, como veremos no último capítulo desse estudo.

E por que o papel da sociedade já se prenuncia em *O Riso*? Porque o riso é sempre coletivo. Para Bergson, é a nossa inteligência em contato com outras inteligências que gera o poder de calar a nossa sensibilidade. Ou seja, são homens reunidos em grupos, com a emoção calada e fixada à superfície que riem daquele que teve o movimento vital atrofiado. Novamente o filósofo:

“O cômico parece só produzir o seu abalo sob condição de cair na superfície de um espírito tranquilo e bem articulado. A indiferença é o seu ambiente natural. O maior inimigo do riso é a emoção. Isso não significa negar, por exemplo, que não se possa rir de alguém que nos inspire piedade, ou mesmo afeição: apenas, no caso, será preciso esquecer por alguns instantes essa afeição, ou emudecer essa piedade. Talvez não mais se chorasse numa sociedade em que só houvesse puras inteligências, mas provavelmente se risse; por outro lado, almas invariavelmente sensíveis, afinadas em uníssono com a vida, numa sociedade

²²³ Acerca o assunto ler o texto “Atenção à vida: consequências da inserção psicofisiológica no ambiente” RATES, B.B., *Natureza e Cultura na filosofia de Bergson*. 2019.

²²⁴ R, p. 13.

onde tudo se estendesse em ressonância afetiva, nem
conheceriam nem compreenderiam o riso.”²²⁵

A comicidade exige uma espécie de “anestesia momentânea do coração”. A indiferença e a ausência de emoção são propícias ao riso. Acerca o assunto, comenta Jean-Louis Vieillard-Baron:

“Um exemplo do esmagamento social das emoções é dado pelo fenômeno do riso. Esse pequeno livro que é *O riso* mostra a natureza social do fenômeno e se conclui sobre o fato de que no fundo do riso há alguma coisa de amargo, pois sua alegria se funda sobre a vida em sociedade, que neutraliza os indivíduos em benefício do conformismo geral. O riso não é um sentimento moral, pois não é nem justo, nem bom.”²²⁶

O riso é sempre o riso do grupo, por isso sua inseparabilidade da vida social. É nela que imperam inteligências em contato com outras inteligências, que momentaneamente se destituem da piedade, da comiseração e da empatia. Em poucas palavras, o cômico surge onde não há sensibilidade e solidariedade, pois o que prevalece na comicidade é a superfície do indivíduo.

Segundo o exame de Guillaume Sibertin-Blanc, “[...] a relação dos ridentes com o objeto risível encontra seu fator essencial na ruptura da simpatia [...]. Uma indiferença faz do sentimento do cômico uma emoção ela mesma contraditória, uma emoção insensível, se assim podemos dizer.”²²⁷

Aprofundando suas análises, Sibertin-Blanc assevera que há duas teses importantes n’ *O Riso*. A primeira consiste em conceber o cômico sem nenhuma explicação psicológica ou psicofisiológica. A segunda diz respeito ao fato de Bergson explicar o cômico como uma espécie de inadequação do indivíduo à sociedade, como se houvesse um desvio das normas da vida social. Assim, ao examinar o poder corretor do riso na sociedade, Bergson ressalta os elementos sociológicos de sua filosofia.

²²⁵ R, p. 7.

²²⁶ VIEILLARD-BARON, J-L. In: *Annales Bergsoniennes VIII Bergson, la morale, les émotions*, p. 85.

²²⁷ Sibertin-Blanc, G. *Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)* 2011, p. 68.

Sibertin-Blanc afirma que Bergson evoca o riso para desvelar as preocupações sociais que já apareciam no começo do século XX e como um meio de correção das inadequações do homem à vida social.²²⁸

Concomitantemente, Geovana da Paz Monteiro, em seu artigo, *A moral do riso em Bergson*, traz importantes considerações sobre as obras de 1900 e 1932, afirmando que muito mais que um estudo sobre o cômico, *O Riso* desvela uma análise do comportamento humano na sociedade.²²⁹ Em seu artigo, Geovana da Paz Monteiro observa que desde *O Riso*, Bergson assinala uma moral fechada e o riso como auxiliar dos mecanismos sociais de manutenção da ordem. Afirma a autora:

“A ideia do riso como um gesto social, ferramenta de ajuste dos comportamentos humanos, traz em si o germe da crítica de Bergson à moral da pressão e à estrutura fechada das sociedades, em paralelo à manutenção das normas e padrões de comportamento coletivo.”²³⁰

Em *As duas fontes da moral e da religião*, a moral fechada é apresentada como a moral prática, ou seja, aquela que preza pela preservação da ordem, dos interesses e a sobrevivência do grupo. Embora em contextos e períodos diferentes, porém semelhantes, o riso apresentado em 1900 também contribui, de uma certa maneira, com a manutenção da ordem, se considerarmos que ele é um corretor do desajuste do movimento vital.

Bergson analisa a comicidade das formas, dos movimentos, atitudes, palavras, caráter, ações e situações cômicas, concluindo que toda rigidez de caráter e do corpo é suspeita à sociedade e, conseqüentemente, produz o cômico. Todo o percurso do ensaio consiste na determinação dos processos de produção do cômico e não em abrangê-lo numa fórmula ampla e simples.

Ao elucidar as relações entre vida e sociedade que estão por trás do cômico, Bergson faz uma sociologia do riso partindo de teses darwinistas,²³¹ não somente em relação à seleção

²²⁸ Acerca a primazia do sociológico que aparece em *O Riso*, além do texto de G. Sibertin-Blanc e C. Riquier. SIBERTIN-BLANC, G., "Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)" in WORMS, F. & RIQUIER, C. (dir.) *Lire Bergson*, PUF. Paris. 2013, ver RIQUIER, C. "Bergson et l'enfance de l'art. Le rire et la logique de l'imagination" in RIQUIER, C. (éd.), *Bergson*, Cerf. Paris. 2012. E também DUPREL, E. "Le problème sociologique du rire" in *Essais pluralistes*, PUF. Paris. 1928.

²²⁹ “No entanto, um escrutínio mais atento daquela obra poderia revelar muito mais que um simples estudo sobre o cômico, revelaria, enfim, uma análise do comportamento humano em sociedade. Movida pelo rastro bergsoniano, buscarei aqui abordar alguns aspectos que apontem, desde *O riso*, para a análise futura de uma moral fechada, em paralelo à sua organização social correspondente, as quais somente veremos esclarecidas na obra de 1932.” PAZ MONTEIRO, G., 2020, p. 281.

²³⁰ PAZ MONTEIRO, G., *A moral do riso em Bergson*, p. 281.

²³¹ No caso, quando Bergson se refere à luta pela vida. *O Riso*, p.10.

natural, mas também sobre as emoções e sua expressão nos homens e animais.²³² Entremontes, apesar da inicial inspiração darwinista, Bergson logo mostra as limitações da teoria do evolucionista inglês, pois o riso é um elemento não apenas de adaptação individual, mas também de adaptação recíproca. Para o filósofo, a rigidez mecânica causa o riso porque o natural é o movimento e a flexibilidade. Quando eles se ausentam, o riso aparece como um corretor, pois a vida não deveria jamais se repetir, nem se enrijecer.

“Imaginemos certa fixidez natural dos sentidos e da inteligência, pela qual continuemos a ver o que não está mais à vista, ouvir o que já não soa, dizer o que já não convém, enfim, adaptar-se a certa situação passada e imaginária quando nós deveríamos ajustar à realidade atual. Nesse caso, o cômico se instalará em nós mesmos: teremos dado todos os ingredientes do cômico: matéria e forma, causa e ocasião.”²³³

Além de inquirir a comicidade das formas e atitudes, Bergson também a analisa nas situações e nas palavras. Afirma o filósofo: “[...] é cômico todo arranjo de atos e acontecimentos que nos dê, inseridos uma na outra, a ilusão da vida e a sensação nítida de uma montagem mecânica.”²³⁴

Em poucas palavras, toda armação mecânica que traz a ilusão da vida e do movimento se torna cômica. Por exemplo: o boneco de molas, os fantoches, a bola de neve, o teatro bufo, o quiprocó teatral com a repetição, a inversão e a interferência de séries independentes, enfim, em todos esses exemplos constatamos a ausência de liberdade e a tentativa de imitar o movimento inerente à vida. Novamente o filósofo:

“Mas por que rimos do dispositivo mecânico? É sem dúvida estranho que a história de certo indivíduo ou de um grupo nos pareça em dado momento como um jogo de engrenagens, molas, cordões, etc. Mas donde vem o caráter especial dessa estranheza? Por que é cômico? Daremos sempre a mesma resposta a essa questão já formulada de muitas formas. O mecanismo rígido que deparamos vez por outra, como um intruso, na

²³² A obra “A expressão das emoções nos homens e animais » citada por Bergson tanto no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, tanto em *O Riso*, foi publicada por Charles Darwin em 1872. Nela o naturalista analisa a dor nos homens e nos animais. DARWIN, C. *The expression of the emotions in man and animals*, London, D. Appleton and Company, 1972. É importante ressaltarmos que Bergson também cita em *O Riso*, Spencer e Kant. Para Spencer, o riso é o indício de um esforço que se depara de súbito com o vazio. E, para Kant, o riso advém de uma espera de não dá em nada. *O Riso*, pp. 41-42.

²³³ R, p. 7.

²³⁴ R, p. 35.

continuidade viva das coisas humanas tem para nós um interesse particularíssimo, porque é como um desvio da vida.”²³⁵

Ademais, a comicidade se concentra na imperfeição, que exige imediata correção. Todas as características contrárias ao progresso e à irreversibilidade da vida sofrem a repressão social do riso. Neste sentido, a comicidade é uma espécie de trote social, cuja função é intimidar, humilhar, corrigir. “O riso é simplesmente o efeito de um mecanismo montado em nós pela natureza, ou, o que vem a ser quase a mesma coisa, por um prolongado hábito da vida social.”²³⁶

Em síntese, o ensaio *O Riso* se destaca no conjunto da obra de Bergson não apenas porque oferece reflexões estéticas,²³⁷ mas também sociais. O que interessa ao filósofo na comicidade é justamente o componente social e não apenas o estético. Ou seja, já é notório nesse momento de sua produção filosófica que o olhar de Bergson se volta para uma sociedade que preza pela ordem e a coletividade.

2.2 - La Politesse: uma lição de educação, sociedade e empatia

Proferido a um público de jovens alunos, em 1885, em ocasião da entrega de um prêmio no liceu Clermont-Ferrand, o discurso *La Politesse* traz à tona questões que serão retomadas e aprofundadas quase cinquenta anos depois na obra *As duas fontes da moral e da religião*²³⁸. Todavia, embora seja um texto escrito durante a juventude, *La Politesse* evidencia um pensamento embrionário a respeito da moral, dos hábitos, da emoção e acerca a educação.

Em 1885, Bergson é um renomado professor no liceu Clermont-Ferrand. E como qualquer profissional da educação, tem suas angústias em relação à formação juvenil e à educação do seu país. Neste sentido, *La Politesse* é, portanto, uma reflexão sobre o que Bergson chama nesse discurso de “educação verdadeiramente nacional” ou “república ideal”. Nesse discurso ele propõe aos alunos uma lição de moral, a qual consiste em investigar a “verdadeira polidez.”²³⁹

²³⁵ R, p. 43.

²³⁶ R, p. 93.

²³⁷ Acerca o assunto ler a obra de DRESDEN, S. *Les idées esthétiques de Bergson. In Les études bergsoniennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956, v.IV.

²³⁸ Temas como justiça, educação, hábitos serão aprofundadas em *As duas fontes da moral e da religião*.

²³⁹ ELIAS, N., em seu estudo, indica a ligação semântico conceitual do termo *politesse* com o conceito de *civilisation*. O autor analisa o problema à luz tanto do contexto especificamente francês, como da reação alemã,

“Alguns imaginam que a polidez consiste em saber cumprimentar, entrar, sair, sentar-se e observar, em toda circunstância, os preceitos tão complacientemente enumerados nos códigos da civilidade pueril e honesta. Se estivesse nisso toda a polidez, muitos selvagens poderiam crer-se mais polidos que nós, pois a complicação do cerimonial deles provoca o espanto dos viajantes. [...] Resta saber, portanto, se a civilidade se confunde com a polidez e se a verdadeira polidez é cerimoniosa.”²⁴⁰

A questão que norteia, portanto, todo o discurso é saber se a verdadeira polidez está restrita a cerimônias e ao ideal de civilidade ou cabe a ela um propósito maior.

Bergson desacredita que os cerimoniais e as regras de condutas, inseridos em nós desde a infância pela família ou pela vida social, seja a única definição do que se entende por polidez. Até porque, segundo ele, as regras de civilidade também foram observadas em povos “primitivos” e muitas vezes os bons modos foram usados como verniz para distanciar os homens, gerando o egoísmo e o orgulho, ao invés de aproximá-los solidariamente.

Dessa maneira, Bergson oferece uma conotação diferente à “politesse”, elevando a educação a um sentimento de amor e igualdade. E embora não proponha o rompimento com as regras de civilidade, o filósofo não acredita que aquilo que somos obrigados a aprender e a assimilar sem o menor esforço seja a verdadeira polidez.

“O que é ela então e como a definiremos? No fundo da verdadeira polidez vocês encontrarão um sentimento, que é o amor da igualdade. Mas há várias maneiras de amar a igualdade e de compreendê-la.”²⁴¹

Bergson concebe três tipos de polidez: a das boas maneiras, a do espírito e a do coração.²⁴²

cristalizada na oposição Kultur-Zivilisation. "Conceitos tais como politesse ou civilité tiveram, antes que o conceito de civilisation tivesse sido formado, praticamente a mesma função que o novo conceito: expressar a autoimagem da elite europeia em relação a outros membros que eram considerados menos favorecidos". Norberto Elias expõe que pensadores como Mirabeau e Rousseau foram os primeiros a inverterem tais valores existentes, centrando suas respectivas críticas na superficialidade do "homem civilizado", e não na aparente "brutalidade" do "homem simples" ou "selvagem". Todavia, mais adiante, o autor nos mostra como “courtoisie”, “civilité” e “civilisation” revelam, no fundo, "três estados do desenvolvimento social". O sentido de politesse acompanharia tal metamorfose. ELIAS, N. *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Malden, BlackWell, 2000, pp. 34- 88.

²⁴⁰ *La Politesse*, In *Soyez insatiable, soyez fous*. Libro. Anthologie inédite, 2014, p. 33.

²⁴¹ *La Politesse*, p. 34.

²⁴² FUJITA, em sua análise remete à ideia de uma polidez aberta e uma polidez fechada. “Nessa arma contra a especialização, Bergson vê três fases, que eu nomeio intelectual, moral e política. Deixando de lado a polidez

Segundo o filósofo, a polidez das boas maneiras possibilitou o progresso social através da aquisição dos hábitos, uma vez que a divisão do trabalho estreitou os laços e a solidariedade entre homens circunscritos a uma mesma tarefa ou mesmo ofício. Em contraposição, essa circunscrição fez com que os homens se sentissem desambientados e sem vínculos quando se viam fora dos seus ofícios. Em outras palavras, a contenção aos ofícios e a divisão do trabalho causaram incompreensões e estranhamento nos homens, tornando-os alheios e indiferentes a tudo e a todos. Assim, os homens tornaram-se menos empáticos, gerando animosidades e comprometendo as relações intelectuais e interpessoais.

Por ora, iremos nos deter na questão do hábito esmiuçado em *La Politesse*.

Como dito anteriormente, sabemos que o assunto será aprofundado em *As duas fontes da moral e da religião*.²⁴³ Todavia, em 1885, Bergson é um jovem pensador que não opõe hábito e educação, inclusive, afirmando a colaboração recíproca. Nesse contexto, Bergson observa as consequências benéficas dos hábitos adquiridos, pois são eles que estreitam a relação entre os homens, tornando-os solidários e proporcionando o progresso. Afirma o autor:

“Essa diversidade infinita de hábitos e de disposições deve ser considerada como um benefício, visto que é o resultado necessário de um progresso realizado pela sociedade; mas ela não existe sem inconvenientes. Ela faz com que nos sintamos desencaixados quando deixamos nossas ocupações habituais, que compreendamos menos uns aos outros. Em uma palavra, essa divisão do trabalho social, que estreita a união dos homens sobre todos os pontos importantes tornando-os solidários uns com outros põe em risco as relações puramente intelectuais, as quais deveriam ser o luxo e a confirmação da vida civilizada.”²⁴⁴

No entanto, os hábitos trazem alguns inconvenientes e para atenuá-los ou mesmo corrigi-los, o filósofo vislumbra uma outra faculdade, justamente aquela que nos coloca no

intelectual que será finalmente uma polidez fechada, eu vou diretamente na segunda polidez. Dessa vez, trata-se da polidez mais alta, a polidez do coração, a caridade, como polidez aberta. Ora, antes mesmo de agarrar a natureza dessa segunda polidez moral, uma questão tradicional pode vir de imediato: a polidez fechada poderia talvez se aprender, se ensinar, mas o que é a polidez aberta?” FUJITA, H., *L'université à sa place dans la philosophie française, ou De La Politesse de Bergson*, pp. 233-234.

²⁴³ Posteriormente veremos que em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson caracteriza o homem como aquele que possui "o hábito de contrair hábitos". Ressaltamos também que as reflexões do filósofo sobre a educação estão relacionadas à concepção geral que ele desenvolve em *As duas fontes da moral e da religião*, onde opõe uma educação moral que toma por modelo a mística e outra que desenvolve uma tendência de adestramento moral.

²⁴⁴ *La Politesse*, p. 35.

lugar do outro, isto é, nos causa preocupação e interesse pelo outrem: a empatia. Dessa forma, é a empatia que caracteriza a polidez de espírito ou aquilo que Bergson, nesse contexto, denomina de flexibilidade intelectual.

Em consonância à ideia desenvolvida acerca a empatia, destacamos o trabalho de Susan Sontag exposto no primeiro capítulo da obra *Diante da dor dos outros*. Nele, ao remeter ao livro *Três Guinéus*, de Virgínia Woolf, Sontag elucida que a humanidade desperta diante da dor, mas que o hábito e a repetição amortecem os nossos sentimentos e nos deixam indiferentes em relação ao outro. Dessa maneira, Sontag propõe ao leitor a experiência de observar fotos de vítimas das atrocidades da guerra, analisando como Woolf acreditava que o impacto causado por essas imagens de horror uniria as pessoas de “boa vontade”.

Entrementes, Sontag se opõe à ideia de Woolf e afirma que infelizmente as pessoas se habituem inclusive a eventos mórbidos e tétricos. Embora durante muito tempo tenha-se acreditado que o escancaramento dos horrores da guerra pudesse chocar e gerar uma indignação, evitando ou até mesmo extinguindo as guerras. Acerca o tema, afirma Sontag:

“Não sofrer com essas fotos, não sentir repugnância diante delas, não lutar para abolir o que causa esse morticínio, essa carnificina — para Woolf, essas seriam reações de um monstro moral. E, diz ela, não somos monstros, mas membros da classe instruída. Nosso fracasso é de imaginação, de empatia: não conseguimos reter na mente essa realidade.”²⁴⁵

Para Sontag, acreditar que a exposição à dor dos outros causa repulsa e indignação à violência, faz com que ignoremos que essa mesma exposição, exacerbada, corriqueira e habitual, incentiva o contrário, isto é, a violência ou a mitigação da dor dos outros. Nesta vertente, a incessante exposição de cadáveres amaina a nossa empatia. Para sustentar sua tese, a autora afirma:

“Em 1938, ano em que Woolf publicou *Três guinéus*, o célebre cineasta francês Abel Gance colocou em close alguns exemplos da população de ex-combatentes horrendamente desfigurados e, em geral, mantidos ocultos dos olhos da sociedade — les gueules cassées (“os caras-quebradas”), como eram chamados em francês — no clímax do seu novo filme *J'accuse*.”²⁴⁶

Mesmo com todas as atrocidades da Primeira Guerra Mundial escancaradas no cinema, na literatura, nos jornais e revistas, não foi possível conter a Segunda Guerra

²⁴⁵ SONTAG, S., *Diante da dor dos outros*, 2003, p. 7.

²⁴⁶ SONTAG, S., *Diante da dor dos outros*, p. 9.

Mundial. Realidade essa que nos faz conjecturar que sem o que Bergson denomina de polidez superior, ou seja, aquela do coração, a caridade natural permaneceria ineficaz. Donde urge a questão: como poderíamos desenvolver, segundo o filósofo, essa polidez superior?

Através da educação. Não uma educação mecanicista e fragmentada em especialidades, mas uma “polidez aberta”²⁴⁷ que defenda os homens da divisão e mecanização social, da mesma maneira que o riso se ergue contra a rigidez social suscitada pela mecanização do espírito humano.

Voltando-nos para as considerações feitas por Fujita, que contempla na polidez superior, isto é, aquela do coração e da caridade, a abertura irrompida em *As duas fontes da moral e da religião*, outra questão se impõe: “Como passar da polidez fechada à polidez aberta pela força da educação?”²⁴⁸

Para Fujita, Bergson responde a essa questão dez anos após o pronunciamento de *La Politesse*, no discurso *Le bon sens et les études classiques*, quando afirma que o bom senso é uma disposição ativa da inteligência, cujo papel primordial é distinguir a conduta essencial da conduta acessória. “Lançar por intermédio da inteligência um chamado de força à potência de sentir e de querer, eis, segundo Bergson, o que o bom senso oferece à educação em geral e aos estudos clássicos em particular.”²⁴⁹

Voltaremos ao *Le bon sens et les études classiques* a seguir, mas antes é importante destacarmos um outro tema desenvolvido em *La Politesse*: o movimento gracioso.

Ao investigar a polidez, Bergson a assemelha ao movimento de uma dança graciosa. Segundo ele, há nela todos os elementos da graça artística. E da mesma forma que o movimento da graça faz correr na alma uma atração que a liberta da ação do mundo pragmático, colocando-a num movimento que não tem outro objetivo senão o de agradar, de fluir junto com o dançarino, a polidez de espírito desperta algo semelhante em nós. Nas palavras de Bergson:

“Envolvida no ritmo de sua dança, adotamos a sutileza de seu movimento sem participar do seu esforço, assim reencontramos a maravilhosa sensação desses sonhos em que nosso corpo parece ter perdido seu peso, a extensão sua resistência, e a forma sua matéria. Bem, todos os elementos da graça física, vocês os reencontrarão nessa polidez que é a graça

²⁴⁷ Aqui nos utilizamos da expressão “polidez aberta” delineada por Fujita em seu artigo, onde afirma que a “polidez fechada” seria aquela polidez cerimonial, das boas maneiras e a “polidez aberta” aquela que almeja a caridade, a justiça e a empatia.

²⁴⁸ FUJITA, *L’université à sa place dans la philosophie française, ou De La Politesse de Bergson*, p. 234.

²⁴⁹ FUJITA, *L’université à sa place dans la philosophie française, ou De La Politesse de Bergson*, p. 236.

do espírito. Como a graça, a polidez desperta a ideia de uma flexibilidade sem limites; como a graça, ela faz correr entre as almas uma simpatia móvel e leve; como a graça, enfim, ela nos transporta deste mundo, onde a palavra está submetida à ação, e a própria ação ao interesse, a outro, todo ideal, em que palavra e movimento se libertam de sua utilidade e não têm outro objetivo que não o de agradar.”²⁵⁰

Entretantes, embora a polidez do espírito esteja ligada ao movimento gracioso,²⁵¹ ela não é superior à polidez do coração, que como dito antes, está ligada à bondade natural, que talvez seria ineficaz se não houvesse a penetração do espírito.

Em *La Politesse*, Bergson conclui o seu discurso afirmando que a aderência às três formas expostas de polidez (a das boas maneiras, a do espírito e a do coração) introduziria o homem na “república ideal” ou “educação ideal”. Percebe-se, portanto, um ideal incipiente de educação e “polidez aberta”, que capacitariam os homens na justiça e na reciprocidade uns com os outros.

Em suma, a verdadeira educação, a “polidez aberta” traz à tona um sentimento de amor, igualdade e empatia e “[...], na verdadeira cidade dos espíritos, a liberdade seria a emancipação das inteligências, a igualdade uma partilha equilibrada da consideração e a fraternidade uma simpatia delicada para com os sofrimentos da sensibilidade.”²⁵²

Conforme vimos, há nesse momento uma preocupação em relação à educação, a qual também aparece num outro texto de juventude: *A educação e os clássicos*, onde Bergson se refere à importância da manutenção do ensino dos clássicos na formação da juventude. Vejamos agora o que ele diz a respeito.

²⁵⁰ *La Politesse*, p. 36.

²⁵¹ O movimento gracioso também é abordado pelo filósofo no primeiro capítulo da obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Ver pp.15-17 *Ensaio*. Bergson descreve em poucas linhas o sentimento da graça, cuja experiência pode ser concebida como a suspensão da marcha habitual do tempo e a instauração de uma temporalidade alheia aos parâmetros pragmáticos da percepção e à lógica da análise causal. O filósofo usa o exemplo da dança para demonstrar esse sentimento. Assim, segundo ele ao acompanharmos um espetáculo desse gênero temos a percepção de um certo desembaraço, de uma certa facilidade nos movimentos exteriores, de modo que sentimos a distância que existe entre um movimento brusco e um gracioso. Bento Prado Junior, à luz do texto bergsoniano, explicita como o sentimento gracioso se distingue de um movimento laborioso ou brusco, que caracteriza o movimento físico. Afirma o comentador: “A dança se opõe, neste sentido, ao simples andar, à medida que o andar é um trabalho [...]. A noção de trabalho, por sua vez, está ligada à noção de resistência. O movimento “normal” é difícil, já que a realização de seu fim supõe uma vitória sobre um sistema de resistências. [...] O sentimento da graça é, neste contexto, inicialmente a interrupção da relação laboriosa com o mundo, suspensão imaginária do reino da necessidade e da inércia.” PRADO JR. B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, pp. 81-82.

²⁵² *La Politesse*, p. 39.

2.3 - A educação e os clássicos

Vimos, no tópico anterior, que na contramão de uma reforma pedagógica que desmerecia o estudo dos textos clássicos e exaltava a aplicabilidade técnica, Bergson demonstra como o estudo dos clássicos gregos é uma maneira de inclinar os jovens à “politesse”, ou seja, à verdadeira educação.

Nessa concepção de educação, a leitura dos clássicos da antiguidade inseriria os jovens numa convivência pacífica, pois induziria o hábito a tornar polidez. Assevera Bergson:

“Sem ir tão longe, não se poderia dizer que a melhor preparação para essa polidez do espírito é ainda a leitura dos autores antigos? Os antigos devotaram às ideias um amor mais puro que o nosso, pois eles as amavam por elas, enquanto nós as amamos pelo o que elas nos fornecem. A ideia é para nós, sobretudo, um princípio de ação; ela foi objeto de contemplação para os antigos. Relembremo-nos de certas páginas dos diálogos de Platão e da deliciosa inutilidade das conversas em que Sócrates e seus discípulos pareciam menos preocupados em afirmar seu pensamento do que darem a si mesmos em espetáculo...”²⁵³

Bergson se posicionou contra a reforma educacional do ensino secundário. De um lado, a movimentação dos progressistas que desmereciam o estudo das línguas clássicas e exaltavam o ensino das ciências voltado para as técnicas e, do outro, a resistência dos conservadores ou “tradicionalistas” que insistiam na importância da ética e da moral, que segundo eles era muito mais eficaz pelo estudo do latim e do grego antigo.

Esse debate acerca o melhor currículo educacional não era algo novo na França.²⁵⁴ Desde que o país iniciara o seu processo de industrialização, a questão relativa ao que ensinar e para quem ensinar havia se tornado um ponto de divergência entre os pensadores e os políticos. Com as constantes inovações técnicas e o crescimento do aparato industrial, muitos franceses defendiam o desenvolvimento de uma política educacional orientada, preferencialmente, para a formação técnica, pois era preciso atender à demanda das

²⁵³ BERGSON, pp. 38-39.

²⁵⁴ Esse mesmo debate existia na Alemanha e na Inglaterra. A respeito disso ler a obra Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica. Maria Amália Andery, pp. 283-284.

indústrias. O que grosso modo significava que todos os jovens que pertencessem às classes menos abastadas deveriam receber menos instrução no sentido clássico e mais instrução no sentido técnico.

Essas questões a respeito do ensino secundário começaram a preocupar a França a partir da Revolução Francesa, que desde então passara por inúmeras reformas educacionais.²⁵⁵

Contemporâneo a esse momento de transição na educação, Bergson não fica omissivo ao debate educacional do final do século XIX. O filósofo discorre sobre a qualificação e a importância da inutilidade, aquela mesma recusada pelos defensores de uma educação tecnicista. Em poucas palavras, ele mostra a utilidade e significação da teoria, e como ela poderia se amalgamar à ação e engrandecer os resultados científicos.²⁵⁶

“Estamos apressados em chegar ao objetivo e nossa perseguição às ideias assemelha-se a uma corrida. Para os antigos era um passeio e eles atrasavam de bom grado a caminhada na estrada porque a achavam bela. Enfim, se nossa moral é mais profunda do que a moral antiga, se nossa justiça é mais rigorosa e nossa caridade maior, se nós compreendemos melhor o que faz a seriedade, a gravidade e, para dizer tudo, a importância da vida, é porque os antigos sentiram melhor o charme dela. Foi amando a vida que eles se tornaram amáveis e a amaram porque souberam descobrir nela a beleza e, como diria Platão, resolver as coisas em ideias.”²⁵⁷

²⁵⁵ Segundo alguns historiadores, a educação francesa, com seus enquadres pedagógicos e suas instituições de ensino, passa por sucessivas reformas desde a revolução de 1789 até culminar na "comissão de Ribot", de 1899, que estabelecerá os marcos do debate educacional até o fim da Terceira República. No fundo, a polêmica no plano educacional não seria, ainda de acordo com tais historiadores, senão um reflexo de uma cisão profunda que acometeu toda a sociedade, representada no embate entre tradicionalistas (ou classicistas) e progressistas, sobretudo a partir de 1877, com a derrota francesa na guerra franco-prussiana, mas também devido às polêmicas em torno do Caso Dreyfus, que durarão, grosso modo, de 1894 a 1906. A democratização do ensino, o papel das ciências, o ensino técnico, o lugar dos clássicos e das línguas arcaicas (grego e latim), poucos são os temas que não serão objeto de disputa entre estas duas visões a respeito dos rumos educacionais da França, caracterizada por alguns como a atualização do debate literário e pedagógico do fim do século XVII denominado "A Querela dos Antigos e dos Modernos."

²⁵⁶ Assim como Descartes, Bergson enuncia uma complementaridade entre ciência e filosofia, esta entendida como metafísica. Mas enquanto Descartes concebe como paradigma de ciência a Matemática, – “por causa da certeza e evidência de suas razões...” (DESCARTES, 1954, p. 7) –, Bergson apreende na Biologia os dados para dar sustentação ao seu discurso filosófico. Por este motivo destaca Henri Gouhier: “a filosofia é ciência à maneira da matemática, segundo Descartes, e à maneira da biologia, de acordo com Bergson.” GOUHIER, H., 1991, p. XII.

²⁵⁷ *La Politesse*, p. 39.

No centro desse debate, Bergson expõe seu descontentamento e mostra que eliminar os textos clássicos do ensino secundário seria um erro, pois as teorias dos pensadores antigos fortalecem a ciência e a técnica defendidas pelos progressistas.

Dessa maneira, o filósofo visualiza a possibilidade de junção dos anseios da ciência contemporânea com o conhecimento especulativo produzido na antiguidade, reunindo teoria e prática. Nessa conjuntura, criar-se-ia uma educação tecnicista,²⁵⁸ pragmática ou especializada eivada de empatia e a polidez. Ou seja, Bergson não desmerece a importância do ensino e da aprendizagem da ciência e da técnica, mas mostra porque a parte teórica e especulativa também são importantes.

“Sigamos o exemplo deles e se não dispomos mais dos mesmos lazes para nos entregarmos à contemplação do belo, aprendamos ao menos a polidez do espírito e a arte de considerar a vida amável. Acrescentaria que a filosofia completa, felizmente, neste ponto os estudos literários? Um antigo disse que em uma república, onde todos os cidadãos fossem amigos da ciência e da especulação filosófica, todos os cidadãos seriam amigos uns dos outros. Ele não entendeu, sem dúvida, que a ciência põe fim às discussões e às lutas, mas antes que a discussão perde sua acidez e a luta sua violência quando elas se entregam a ideias puras, pois a ideia, no fundo, é amiga da ideia, mesmo da ideia contrária, e as discussões graves surgem sempre quando misturamos nossas paixões grosseiras e humanas às ideias, que são o que há de divino em nós.”²⁵⁹

Em suma, na arena em que progressistas e conservadores se digladiam, Bergson une duas correntes opostas, mostrando que além do fortalecimento do ensino da moral e da ética, o ensino dos clássicos fortalece o ensino das ciências e das técnicas. Destarte, um bom currículo educacional deve considerar imprescindível o ensino da filosofia²⁶⁰, da arte e dos estudos clássicos, os quais complementariam os estudos científicos.

Noutro texto desse “período de juventude”, Bergson apresenta resistências a um estudo despido de teoria, ou seja, voltado exclusivamente à técnica e à especialidade. No ensaio *La Spécialité*, o filósofo aponta o perigo da fragmentação dos saberes. Assim, para

²⁵⁸ É interessante notarmos que Henri Gouhier afirma que “aos olhos de Bergson, a Filosofia é uma ciência, cada livro traz em si o resultado de pesquisas metodicamente conduzidas e este resultado não deve ser publicado senão quando puder se impor a todos os leitores competentes.” GOUHIER, H., 1991, p. XII.

²⁵⁹ *La Politesse*, p. 39.

²⁶⁰ Aqui destacamos a relevância do texto “O lugar e o caráter da filosofia no ensino secundário” apresentado em 1902 na Sociedade Francesa de Filosofia. BERGSON, In *M*, pp. 568-571.

mostrar que uma união entre prática e teoria é possível, ele retoma a importância dos clássicos antigos e novamente reforça os ensinamentos éticos e morais dos pensadores da antiguidade.

Entretanto, para Bergson, o principal motivo da aprendizagem dos clássicos antigos é nutrir a ciência contemporânea e fazer com que ela perceba que o conhecimento clássico contribui com a aquisição do saber. Nessa conjuntura, o filósofo expõe aos progressistas, defensores de uma educação fragmentada e mecanicista, as vantagens de uma formação integral do ser humano, de modo que uma educação estritamente técnica vai na contramão de uma sociedade empática e tolerante.

Em resumo, o filósofo defende que o desenvolvimento humano exige o conhecimento teórico e técnico. E é justamente a filosofia que deve assegurar esse desenvolvimento, dialogando com as ciências e a técnica.

Vejamos como Bergson expõe a crítica à especialidade e à divisão dos saberes em *La Spécialité*.

2.4 A Especialidade

Outra preocupação em relação ao hábito aparece em 1882, no discurso *La Spécialité*. Proferido na entrega de um prêmio no liceu de Angers, esse discurso aponta as consequências da crescente especialização, não apenas na indústria e na divisão do trabalho, mas também na arte, na literatura e, principalmente, nas ciências. Nele, Bergson expõe como a especialização e a fragmentação das áreas do conhecimento tornaram as ciências infecundas e estéreis, pois suas divisões e restrições afastaram os saberes, sobretudo o científico, daquilo que é inerente à natureza humana: o espanto e a admiração diante do mundo. Neste sentido, “[...] a especialidade que torna o cientista impertinente, torna a ciência estéril.”²⁶¹

Observando a sociedade na qual está inserido, isto é, a Europa ocidental no auge da Revolução Industrial e da fervorosa crença no progresso científico, Bergson percebe que embora as técnicas tenham se aprimorado com a especialização dos saberes, elas afastaram os homens da teoria e especulação.

Em outras palavras, a especialização das tarefas e os saberes fragmentados proporcionaram à civilização a invenção de máquinas e instrumentos sofisticados, cujos resultados são imediatos e incontestáveis. Todavia, encobriram a grandiosidade do

²⁶¹ *La Spécialité*, p. 5.

conhecimento científico, que na perspectiva bergsoniana é a atração pelo saber, a curiosidade, o espanto diante do mundo e a admiração pelo conhecimento. Tudo isso foi negligenciado pelas descobertas científicas que fez com que perdêssemos a conexão entre os diferentes tipos de conhecimento.

Em seu discurso, Bergson concorda que o ser humano não pode apreender tudo, mas embora ele não consiga apreender a totalidade dos saberes, não é benéfico perder a conexão existente entre eles, criando-se um hiato entre os diferentes tipos de conhecimentos. Noutros termos, para Bergson, a realidade não é fragmentada e é em sua totalidade e busca incessante que está toda grandeza da curiosidade científica. Sob essa senda, para continuar atraindo a admiração da humanidade, a ciência não deve ficar exclusivamente presa ao utilitarismo de técnicas cada vez mais sofisticadas, mas deve incluir a teoria, pois através dela é possível questionar e renovar os seus métodos.

Bergson nos lembra que as descobertas dos grandes gênios começaram pela curiosidade e a especulação, por isso é importante preservar a força criativa e inovadora dos saberes científicos. Nas palavras do filósofo:

“Eu não medirei a ciência do nosso tempo. Ela tem feito muito para a nossa comodidade. A indústria e as artes lhe devem um eterno reconhecimento. Se ela não nos surpreende mais por suas invenções maravilhosas é porque ela perdeu nossa admiração. Muitos bons espíritos se admiram com o fato da ciência ter trocado a teoria pela prática, com o fato dela hoje se ocupar mais com as consequências que com os princípios e que no meio de uma abundância de invenções haver poucas descobertas.”²⁶²

Segundo Bergson, devemos preservar a força teórica da ciência, pois sua gênese vem justamente da especulação. Além disso, quando nos dedicamos exclusivamente à prática científica e à técnica, engessamos os métodos e não conseguiremos levantar novos problemas, conseqüentemente automatizamos as nossas ações. Neste sentido, não é apenas a desconexão entre os saberes e o engessamento do conhecimento que temos como consequência, mas também perdemos uma característica inerente à natureza humana, ou seja, a variedade das nossas aptidões. Não seria, portanto, demasiado afirmar que Bergson defende o trabalho em conjunto entre a teoria e a prática, pois a exaltação da última e a depreciação da primeira

²⁶² *La Spécialité*, pp. 8-9.

causaria, “[...]sem percebermos, a equiparação do trabalho intelectual ao trabalho manual.”

263

Nesse cenário visualizamos sua preocupação em emergir os inconvenientes da especialização: a esterilidade do conhecimento, a desconexão entre os saberes e as aquisições científicas, a incapacidade na diversificação das atividades, o conhecimento unilateral do especialista. Entrementes, nesse discurso, um efeito nos chama a atenção: a vinculação do automatismo à animalidade como consequência da especialização. Em poucas palavras, uma sociedade de especialistas se transformaria numa sociedade de autômatos.

Para Bergson, quando o homem se prende exageradamente a um tipo de especialidade, ele se aproxima do autômato e da animalidade. Sabemos que essa diferença entre o homem e o animal, ou melhor, entre a inteligência e o instinto é desenvolvida em *A Evolução Criadora*, mas não podemos deixar de colocar que nesse discurso, pegando carona no pensamento de Darwin, Bergson já fala numa ancestralidade comum entre o homem e os animais, embora em oposição ao pensamento darwinista ele opte por recusar a ideia de progressão do homem primitivo ao homem civilizado. Sob esse viés, somos naturalmente especialistas, portanto, não está em nossa essência pensar de maneira fragmentada e recortada. Ou seja, percebemos que nesse momento da sua produção teórica, a inteligência se restringe a hábitos adquiridos e conservados na sociedade e é essa aquisição de hábitos que permite à espécie humana ir além do comportamento limitado dos animais, que nesse contexto preliminar da filosofia de Bergson, estão mais próximos das máquinas que dos seres humanos.

2.5 O bom senso: o despontamento de uma teoria ética?

Voltemos agora ao discurso *Le bon sens et les études classiques*, analisando-o em minúcias. Assim como os outros discursos abordados até aqui, esse também é considerado por muitos como mais um dos textos “circunstanciais”²⁶⁴ que compõem o currículo de

²⁶³ *La Spécialité*, p. 13.

²⁶⁴ “Nada, em princípio, nos autoriza a procurar aí – pelo menos mais do que em outros textos – o que significa para Bergson noções como inteligência, bom senso, existência, reflexão, vida, e outras que nele encontramos tratadas de passagem ou até mesmo apenas mencionadas. Entretanto, o próprio fato de ser este um texto de “circunstância” é que nos vai permitir relacionar todas estas noções de uma forma que os textos teóricos não permitiriam, ou seja, juntá-las todas dentro do círculo concreto da vida cotidiana, da realidade em que estamos inseridos antes e independentemente de qualquer reflexão e que, paradoxalmente, encontra-se de tal maneira distante da reflexão que é necessário um gigantesco esforço para que dela nos aproximemos filiosamente, por via de um caminho totalmente artificial e pensosamente construído através dos embaraços da linguagem e do pensamento. Nos textos teóricos aquelas noções eram tratadas nos limites de uma pesquisa concreta que se

filósofos que exercem atividades públicas ou universitárias, como é o caso de Bergson, e que em geral os estudiosos não se detém com devida importância, muitas vezes separando-os do conjunto teórico rigoroso do autor.

Proferido no Grande Anfiteatro da Sorbonne, em 30 de julho de 1895, para uma plateia de jovens estudantes, em virtude de uma solenidade oficial para a distribuição dos prêmios do Concurso Geral, o ensaio *Le bon sens et les études classiques* discorre sobre a educação e o ensino dos textos clássicos, expondo como o bom senso poderia auxiliar na formação da juventude. É pensando numa realidade concreta que Bergson expõe nesse discurso uma concepção de bom senso adjunta à educação. Dessa forma, podemos considerar o *Le bon sens* como o embrião da teoria ética²⁶⁵ que Bergson desenvolverá algumas décadas depois em sua derradeira grande obra, *As duas fontes da moral e da religião*, e sem dúvidas uma contribuição do filósofo para os problemas urgentes do seu tempo.²⁶⁶

Detenhamo-nos, portanto, no problema da educação colocado nas primeiras linhas desse ensaio:

“A honra sempre foi grande e a tarefa difícil, ter que falar sobre essa imponente solenidade universitária. Mas me parece que a responsabilidade se torna mais pesada a cada ano, porque o problema da educação, ao qual nem sempre gostaríamos de voltar, assume um aspecto cada vez mais sério e se coloca cada vez mais de modo pressionado. Que os estudos dos clássicos têm coisas melhores a fazer do que enfeitar a mente, que nos cabe formar cidadãos conscientes do seu dever e preparados para cumpri-lo, todos concordam. Mas nos perguntamos com crescente preocupação se os estudos altruístas têm essa eficácia prática e, em particular, se o bom senso, que é uma virtude cívica em países livres, varia como resultado da cultura intelectual.”²⁶⁷

efetuava em cada livro, (...) coordenado por objetivos específicos de conhecimento, de forma mediata ou imediata. No anfiteatro da Sorbonne, aquelas noções se viram como que metamorfoseadas, insufladas com uma nova vida, ou brotando de um outro solo que era precisamente o das preocupações do homem Henri Bergson, pensando uma certa realidade moral, política, pedagógica.” LEOPOLDO E SILVA, F., Revista Discurso – USP, 1973, pp. 133-134.

²⁶⁵ Aqui, apoiamo-nos principalmente no texto de PINTO, Tarcísio, *Filosofia e educação em Bergson*, Educ. foco, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 231-250, jul. 2015 / out. 2015.

²⁶⁶ Tema que será esmiuçado em *As duas fontes da moral e da religião*. Assim, a noção de “bom-senso”, desde esta sua primeira referência no conjunto da obra bergsoniana até sua significação no contexto de *As duas fontes da moral e da religião* acima assinalada, representa o equilíbrio da atividade inteligente do espírito humano por meio de um esforço capaz de aproximá-lo da duração criadora da vida PINTO, T., *Filosofia e educação em Bergson*, 2010, p. 219.

²⁶⁷ *Le bon sens*, p. 153.

Bergson caracteriza o bom senso como “a faculdade de se orientar na vida prática, hábito de permanecer em contato com a vida cotidiana, mesmo olhando para mais longe.”²⁶⁸ Nesta senda, o bom senso é algo inerente à atividade da inteligência, mas não uma inteligência inteiramente voltada à vida coloquial, mas desconfiada de si mesma e que constantemente está em tensão entre o agir e o hesitar da ação. Contudo, há um equilíbrio nessa tensão e, para Bergson, é justamente a educação que nos fornece esse equilíbrio e a sensatez nas nossas escolhas.

Para desvelar esse equilíbrio, o autor elucida a função utilitarista dos nossos sentidos, os quais, “[...] servem acima de tudo para nos orientar no espaço; eles não se voltam para a ciência, mas para a vida. O bom senso consiste numa característica da inteligência, mas em parte também numa certa desconfiança muito particular da inteligência em relação a si mesma.”²⁶⁹ Que desconfiança é essa?

Em seu artigo *Reflexão e Existência*, Leopoldo e Silva analisa e relaciona o bom senso a outras questões que aparecem nesse discurso de Bergson, como a vida, a inteligência e a educação, nos mostrando um filósofo preocupado com a política e a pedagogia, mas que também reflete sobre a moral, fazendo um paralelismo entre o bom senso e a intuição.

Seguindo as considerações tecidas por Leopoldo e Silva, percebemos que Bergson nos apresenta o bom senso como uma espécie de pressentimento de um tipo de conhecimento que ultrapassa o entendimento lógico, renunciando ideias que o filósofo depois aprofunda em *Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*, obras onde expõe que o homem, por se encontrar no ponto privilegiado de inserção entre o espírito e a matéria, pode se voltar para dentro de si e que a inteligência é doação à matéria e conservação da espécie.

Nesta senda, o discurso *Le bon sens* antecipa, de alguma maneira, não apenas a intuição, conceito que desabrocha em *Matéria e Memória*, mas também o desnudamento funcional e vital da inteligência, tal como aparece em *A Evolução Criadora*, obra onde Bergson delinea o saber útil e prático do nosso intelecto. Afirma Leopoldo e Silva:

“Vemos ressaltada por Bergson a importância dos estudos clássicos como contrapartida de uma inteligência naturalmente voltada para a prática cotidiana. [...]. O desinteresse dos estudos clássicos seria assim algo que serviria para contrabalançar a atenção vital que a espécie humana presta à própria sobrevivência.”²⁷⁰

²⁶⁸ BERGSON. Carta ao reitor Octave Gréard, in *Écrits e Paroles*, I, p.83.

²⁶⁹ *Le bon sens*, p. 154.

²⁷⁰ LEOPOLDO E SILVA, F., *Revista Discurso*, USP, 1973, p. 134.

De alguma forma, o bom senso antecipa a intuição²⁷¹, pois se nega a confiar apenas nos conhecimentos externos ou inteiramente voltados para a prática e a sobrevivência. Neste sentido, a reflexão já está de certa forma prefigurada na desconfiança que o bom senso manifesta em relação à inteligência. “A inteligência não tem por objetivo o saber desinteressado, mas sim sempre o praticamente útil, aquilo que lhe permita mover-se com facilidade entre as coisas, adaptando-as para seu uso, dominando-as pela ciência e pela técnica.”²⁷²

Consequentemente, o bom senso reside na tensão existente entre a inteligência e “alguma coisa mais que a aprofunda”²⁷³, ou seja, a intuição, a recusa da frieza analítica no conhecimento da realidade.

Segundo Bergson, o bom senso ultrapassa o entendimento lógico e pragmático, pois suspeita que a realidade tem um certo movimento que não é inteiramente acessível à inteligência. Assim, *Le bons sens* desponta a questão da liberdade, que nesse contexto é o esforço que vai em sentido oposto à inteligência. Ou seja, a reflexão, que é um esforço da intuição, nos encaminha para a nossa interioridade, cujo legado encontramos na tradição filosófica e artística, em filósofos e artistas que procuraram ver o real, ao invés de explicá-lo, ou que fizeram com que suas interpretações mergulhassem em si mesmas, deixando lições de liberdade: “[...] a liberdade que se exerce contra a destinação natural do homem.”²⁷⁴

Para Franklin Leopoldo e Silva, o cerne da reflexão é a liberdade, pois refletir é optar pela direção divergente da atividade do pensamento, naturalmente moldado para a ação e não a reflexão. O comentador assimila a fixidez da inteligência à alienação do homem, que pode ser ultrapassada através da intuição.

“A educação do bom senso é algo que se refere ao cultivo deste poder oculto que nos salva da alienação a que nos convida a inteligência quando nos doamos inteiramente a ela. Como se dá esta educação? Se ela diz respeito ao esforço de intuição, cujo tênue simulacro encontramos nesse “não sei que” que nos orienta na vida cotidiana para além da inteligência, deverá então referir-

²⁷¹ “O momento da intuição é bem curto: o próprio esforço para prolongá-lo insensivelmente reinsere-nos na linguagem, na ação, na matéria. É um esforço que Bergson não teme chamar de antinatural. A natureza não nos fez para pensar, mas para agir – e pensar apenas na medida em que isto é indispensável para a ação. Tendemos naturalmente para a exterioridade: refletir é penoso. Entretanto, a condição humana vive esta dualidade permanentemente: o artifício da reflexão embora penoso, é praticado, e praticá-lo parece mesmo ser a meta constante do homem.” LEOPOLDO E SILVA, F., *Revista Discurso* – USP, p.136.

²⁷² LEOPOLDO E SILVA, F., *Revista Discurso* – USP, p. 134.

²⁷³ LEOPOLDO E SILVA, F., *Revista Discurso* – USP, p. 134.

²⁷⁴ LEOPOLDO E SILVA, F., *Revista Discurso* – USP, p. 143.

se necessariamente à tensão, que é o objeto essencial da reflexão sobre o homem.”²⁷⁵

Vejamos agora o que Bergson diz a respeito do social e da moral, temas que também aparecem em *Le bons sens*.

Nossa inteligência e nossos sentidos são extremamente úteis nas escolhas e no proveito das coisas que nos rodeiam. Contudo, não nos relacionamos apenas com coisas, mas também uns com os outros, pois vivemos em sociedade e nosso relacionamento com as pessoas é direcionado, na perspectiva de Bergson, pelo bom senso. Neste viés, toda a argumentação tecida em *Le bons sens* expõe que fora os nossos sentidos (o bom senso), que orientam as nossas ações e escolhas materiais, há também o bom senso, que orienta as relações sociais e interpessoais.

Todavia, ressaltamos que Bergson afirma a função pragmática e não especulativa²⁷⁶ dos nossos sentidos, que devem guiar nossas ações no âmbito material e social. Dessa maneira, tanto os sentidos (*le sens*) como o bom sentido (*bon sens*) nos fornecem uma orientação prática. Nas palavras do filósofo:

“Se todos os nossos movimentos ocorrem no espaço e assim abalam uma parte do universo físico, por outro lado, a maioria das nossas sensações tem consequências próximas ou distantes, boas ou ruins, primeiro para nós e depois para a sociedade que nos rodeia. Antecipar essas consequências distingue em questão de conduta o essencial do acessório ou o indiferente. Escolher entre as várias partes possíveis aquela que dará a maior soma do bem alcançável.”²⁷⁷

Evidentemente para Bergson, o bom senso governa nossos relacionamentos sociais e interpessoais. No cotidiano, por exemplo, precisamos tomar decisões rápidas e certas e é o bom senso que nos auxilia nessas escolhas. Portanto, nesse discurso, o bom senso aparece como um instrumento do progresso social e do espírito de justiça, unidos pela função prática da vida que nos faz escolher os objetos e o modo como nos relacionamos com as pessoas. Acerca disso, comenta Tarciso Pinto:

“Em nossa vida prática, uma certa dose de conhecimento extra intelectual se faz presente: o bom senso. Na vida cotidiana, este equilíbrio, quando cultivado, resulta numa

²⁷⁵ LEOPOLDO E SILVA, F., *Revista Discurso* – USP, p. 143.

²⁷⁶ Tese que se será posteriormente destrinchada em *Matéria e Memória* e no texto *A Percepção da Mudança*.

²⁷⁷ *Le bon sens*, p. 154.

certa capacidade de lucidez, que se torna um hábito, quase um instinto, e que caracteriza precisamente as pessoas, a que chamamos de bom senso.”²⁷⁸

Os movimentos dos nossos corpos e as ações destes com outros corpos transformam não apenas o universo físico, mas também o social, com consequências para toda a sociedade. Distinguir a boa ação da incorreta, minimizar as consequências indesejáveis, eis o atributo do bom senso, que em última instância pode ser definido como um impulso prático da vida.

Convém lembrar que nesse discurso Bergson atribui ao bom senso um esforço intelectual que nos mantém lúcidos aos acontecimentos, orientando as nossas decisões. Do mesmo modo, o bom senso se aproxima do instinto, mas não é instinto, uma vez que a função do instinto é fixa e imutável. Ou seja, o bom senso é flexível em suas variáveis formas de responder a uma ação, nos protegendo do automatismo e do mecanicismo, atuando sobre a realidade que nos rodeia, num esforço contínuo de atenção.

Nesse pequeno texto proferido a um público seletivo, o bom senso é a própria atenção orientada na direção da vida.²⁷⁹ Dessa maneira, persistir em hábitos engessados é fechar os olhos para a mudança intrínseca à vida. E nesse registro não podemos deixar de afirmar que a fonte do pensamento e da ação é o bom senso.²⁸⁰ Afirmação essa que nos remete a Descartes e sua obra *Discurso sobre o Método*, onde o filósofo afirma que o bom senso é a melhor coisa distribuída entre os homens, ou seja, algo inato e universal, independente da educação recebida. Será que na perspectiva de Bergson, o bom senso tem as mesmas características do pensamento cartesiano?

Teria se não existissem forças que desviam o bom senso das escolhas. Para Bergson, nosso pensamento às vezes prefere se eximir de escolher, aceitando ideias prontas e engessadas. Como observado no primeiro capítulo do nosso estudo, recortamos da realidade apenas aquilo que é conveniente ou necessário e utilizamos as palavras, os signos, enfim, a linguagem para representar essa porção recortada. Destarte, a linguagem fixa e cristaliza as nossas ideias. Segundo Bergson, é assim que buscamos a previsão e o movimento das coisas e tendemos a adotar conceitos prontos. É justamente nesse ponto que entra o papel da educação e o ensino dos textos clássicos, pois são eles que nos previnem dos enganos das palavras e dos discursos prontos.

²⁷⁸ PINTO, T., *Filosofia e educação em Bergson*, 2010, p. 244.

²⁷⁹ Sabemos que em *Matéria e Memória*, Bergson desenvolve sua teoria sobre a atenção a vida. A respeito disso, ver o texto *Potências do tempo*, LAPOUJADE, D.

²⁸⁰ Como abordamos no primeiro capítulo desse estudo, em *Matéria e Memória* a ação é permeada pela percepção e a memória.

Nesta senda, a função do ensino dos textos clássicos é justamente retirar nosso pensamento do automatismo, libertando-o das fórmulas prontas. No esclarecedor texto do filósofo:

“Vejo precisamente no ensino clássico, acima de tudo, um esforço para quebrar o gelo das palavras e encontrar a corrente livre de pensamento. Ao praticá-lo, jovens estudantes, traduzindo ideias de um idioma para outro, vocês se acostumam cristalizá-las em sistemas diferentes, dessa maneira as libertando-as de qualquer forma verbal definitiva e se convidando a pensar nas ideias, independentemente das palavras. Mas, em qualquer idioma que elas falem, grandes escritores podem prestar o mesmo serviço à nossa inteligência, pois todos tiveram e todos procuraram nos dar a visão direta da realidade, nos casos em que só percebemos as coisas através de nossas convenções, hábitos e símbolos.”²⁸¹

Bergson exalta a ação crítica do pensamento sem fazer menção à precisão que será delineada alguns anos depois na introdução de *O Pensamento e o Movente*. O conhecimento deve ser adquirido através do esforço, da reflexão, pois sem o esforço reflexivo nosso pensamento se torna vítima de ideias prontas e generalizadas. Novamente o filósofo:

“Há um grave erro, que consiste em raciocinar tanto na sociedade, quanto na natureza, ao descobrir ali não sei que mecanismos de leis imutáveis, ignorando a eficiência da vontade e a força criativa da liberdade.”²⁸²

Essa passagem ratifica o que Bergson concebe no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e persevera em toda a sua filosofia: não devemos filosofar, pensar e agir em sociedade sem que as nossas escolhas e a nossa liberdade estejam presentes, pois quando não há flexibilidade em nossas ações, vontades e pensamentos, tendemos a cair em erros e, em última instância, no fechamento da sociedade, que reprime nossa liberdade²⁸³, tema esse esmiuçado pelo filósofo em *As duas fontes da moral e da religião*.

Nesse pequeno ensaio de 1895, visualizamos a preocupação de Bergson em relação ao perigo dos julgamentos morais de um ponto de vista raso e baseado em ideias simplistas.

²⁸¹ *Le bon sens*, p. 155.

²⁸² *Le bon sens*, p. 155.

²⁸³ A vontade, o hábito e a liberdade serão retomados no último capítulo do nosso estudo.

Dessa maneira, é a educação que deve promover uma vigilância às respostas automáticas e reativas aos acontecimentos.²⁸⁴ Ou seja, é o bom senso que vigia a nossa liberdade.

Em suma, o bom senso não apenas consiste numa disposição ativa da inteligência, mas também numa desconfiança, exigindo uma atividade incessantemente renovada, sendo a energia interior de uma inteligência que se reconquista a todo momento.

Até aqui, abordamos como Bergson se interessou por problemas práticos, políticos e sociais. Agora é o momento de verificarmos como a sociedade aparece no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

2.6 A vida social no *Ensaio*: espaço e linguagem

No começo dessa pesquisa, vimos que no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o debate filosófico gira em torno da questão da liberdade, que orbita em torno da confusão que fazemos entre espaço e duração.

Além disso, o objeto de investigação da obra, isto é, a liberdade, nos é revelado a partir do prefácio. Todavia, aparentemente, não se trata da liberdade no sentido moral ou ético. Entre os comentadores²⁸⁵, inclusive, há quase um consenso em relação à ideia de que o problema da liberdade na sociedade não é esmiuçado nessa primeira grande obra de Bergson e muitos deles asseveram que os temas relativos à moral e à ética só despontaram em 1932, quando Bergson estruturou uma filosofia moral, delineando a sociedade como uma forma de vida caracterizada por hábitos e interdições que impedem os homens de coincidirem com a totalidade da vida. Ideia essa que discordamos, pois embora o papel da liberdade no registro do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* se concentre no

²⁸⁴ E isto, conforme podemos acompanhar no desenvolvimento do pensamento de Bergson é obtido precisamente por meio do exercício da intuição. Nesse sentido, o bom-senso e a intuição podem e devem ser cultivados, segundo ele, e para isso uma boa formação educacional é fundamental, sobretudo na medida em que realmente considera o papel imprescindível da filosofia, da arte e dos estudos clássicos como complemento dos estudos científicos. Só por meio da “educação do bom-senso”, que é a educação de um certo equilíbrio entre a inteligência e a intuição, podemos de fato contrapor-nos ao excesso de intelectualismo que nos aliena, para fazer que nossa reflexão fique mais próxima da vida e nosso viver mais harmonioso, sabendo valorizar também, como nos diz Bergson, o “querer e a paixão das grandes coisas”. PINTO, T., *Filosofia e educação em Bergson*, 2010, p. 244.

²⁸⁵ Aqui é importante destacarmos o fato de muitos comentadores e estudiosos do filósofo defenderem a ideia de que a liberdade destrinchada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* não é motivada por considerações éticas, ou seja, a moral não teria nenhum papel na primeira obra de Bergson. A esse respeito ler SOULEZ, P. & WORMS, F., p. 70-82 e a pesquisa de SITBON-PEILLON, B., *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience integrale*, Paris, PUF, 2009, pp. 41-52. Destacamos também as importantes considerações de Lapoujade, D. em seu texto “*O número obscuro da duração*”, quando afirma que liberdade no *Ensaio* é colocada a partir do exame e das duas ideias do número: sua ideia clara e sua ideia obscura.

desvencilhar do espaço e, conseqüentemente, das relações sociais, isso não impede de nele visualizarmos um prenúncio das ideias a respeito da vida social, as quais Bergson desenvolve com afincado quatro décadas depois em *As duas fontes da moral e da religião*. Assevera o filósofo:

“Se cada um de nós vivesse uma vida puramente individual, se não houvesse nem sociedade, nem linguagem, a nossa consciência captaria sob esta forma indistinta a série de estados internos? De modo nenhum, evidentemente, porque conservaríamos a ideia de um espaço homogêneo em que os objetos nitidamente se distinguem uns dos outros, e porque é demasiado cômodo alinhar em semelhante meio, para resolvê-los em termos mais simples, os estados de algum modo nebulosos que, num primeiro contato, afetavam o olhar da consciência. Mas também, notemos bem, a intuição de um espaço homogêneo é já uma preparação para a vida social.”²⁸⁶

Em outras palavras, homogeneidade, espaço e justaposição estão ligados à vida social, até porque é no espaço que a sociedade existe e os homens agem. Apesar da brevidade com a qual Bergson abarca o assunto, certamente a vida social é equiparada ao que acontece na espacialidade, isto é, às exigências utilitárias da vida.

Ora, a vida em sociedade apresentada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* está em contraposição à individualidade e à pura duração, o que nos autoriza a dizer que o homem social perde o contato com a sua interioridade, profunda e livre. Conforme a análise de Lapoujade²⁸⁷, não devemos obliterar que a liberdade destrinchada no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* está concentrada na criação e expressão das nossas emoções. No *Ensaio*, tudo aquilo que fazemos no dia a dia, na exterioridade, ou melhor, na sociedade, tem para nós muito mais importância e significado, no sentido pragmático do termo, do que os nossos afetos profundos, de modo que “[...] uma vida inferior, nos momentos bem distintos, nos estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social.”²⁸⁸

²⁸⁶ Ensaio, p. 95.

²⁸⁷ “Nossa liberdade reside primeiramente nesses milhares de sentimentos, pensamentos, percepções dos quais nós somos a síntese. [...]. O ato livre é a integral de toda a história da pessoa, a integral de seus sentimentos, de seus pensamentos e de suas aspirações”. D. LAPOUJADE, pp. 39-40

²⁸⁸ Ensaio, p. 96.

A despeito de insistirmos nesse ponto, vimos anteriormente, quando analisamos textos que precederam à redação do *Ensaio*, que os temas sociais não ficaram à margem da crítica de Bergson. Considerações essas que nos permitem inferir que o próprio filósofo inseriu a vida social em suas discussões filosóficas.

Em outras palavras, a partir do que foi exposto em *La Spécialité* e *La Politesse*, assentimos que a especialização advinda com o progresso social e técnico, que reverbera nas relações interpessoais, é muito mais compatível com o espaço homogêneo do que com a duração, embora não possamos deixar de frisar que neste momento da sua produção teórica a vida social apareça de maneira introdutória.

O eu superficial analisa e decompõe em partes distintas tudo aquilo que é exigido pelos imperativos sociais. Dessa forma, nossa subjetividade social encadeia e recompõe a realidade de acordo com as necessidades, enquanto nossas emoções se concentram na nossa interioridade. Na explicação de Lapoujade:

“Talvez essas emoções nos incitassem a agir ou melhor a exprimir a tristeza ou a alegria que elas envolvem, mas elas são justamente impedidas de fazê-lo por todas as exigências da vida social que nos fazem interessar pelos objetos exteriores e pelas relações de causalidade que nos ligam a esses objetos.”²⁸⁹

Segundo a análise do comentador, o mundo social exige de nós uma percepção que aja e reaja diante às demandas do mundo. Dessa maneira, nossas emoções superficiais são privilegiadas e as profundas reprimidas, pois é muito mais cômodo nos deixarmos conduzir por hábitos mecânicos e autômatos.

Para Lapoujade não há como compreender a concepção bergsoniana de liberdade sem primeiro medir em que ponto a sociedade em nós se opõe às formas de expressão dos nossos afetos. Nas palavras do autor: “Somos impedidos de agir livremente na medida em que somos primeiramente impedidos de nos expressar totalmente.”²⁹⁰

Donde urge a questão: mas o que impede a expressão das emoções que vicejam em nossas profundezas, em nossa interioridade, que dificilmente são comunicadas? Bergson responde: a linguagem, pois é graças a ela que agimos e interagimos socialmente.

²⁸⁹ LAPOUJADE, D. p. 44.

²⁹⁰ LAPOUJADE, D. p. 45.

Voltando novamente à questão da linguagem, cumpre observar que no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson pontua que a linguagem viabiliza funcionalidades e ações, representando e fixando tudo o que está em movimento. Além disso, o filósofo enxerga na linguagem o obstáculo que incapacita a expressão plena dos nossos estados psicológicos mais íntimos, pois os signos e as amarras linguísticas generalizam nossas expressões. A esse despeito, somos obrigados a nos curvar à generalização dos símbolos, pois “[...], a palavra com contornos bem definidos, [...] que armazena o que há de estável e comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga, ou pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugidias da nossa consciência individual.”²⁹¹

Assim, não podemos olvidar que embora a linguagem no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* encubra a peculiaridade dos nossos sentimentos e da nossa personalidade, é ela que de certo modo liberta a inteligência, como Bergson elucida em *A Evolução Criadora* e em *O Pensamento e o Movente*. É através do conjunto de signos que a inteligência consegue elaborar ideias e dessa forma especular e teorizar, o que necessariamente implica clareza e distinção das coisas. Consequentemente, a linguagem, que tem a sua função atrelada à vida social e está ajustada às convenções estabelecidas, adquire uma importância crucial para a convivência e organização de interesses comuns. Nas palavras do filósofo:

“[...] a palavra com contornos bem definidos a palavra em bruto, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual.”²⁹²

A linguagem, ligada ao espaço e à vida social facilita a nossa vida prática, por isso é limitada para expressar os nossos afetos mais profundos. A despeito disso, sabemos que o próprio filósofo desenvolveu um meio de se expressar, fazendo com que os conceitos ficassem mais fluídos através das imagens.

“O Eu da superfície é aquele que só pode pensar o movimento e a velocidade em função de espaços já percorridos e de posições simultâneas já atingidas. Tudo aquilo que pensa, ele o faz em conformidade com os princípios da mecânica, na

²⁹¹ Ensaio, p. 92.

²⁹² Ensaio, p. 92.

medida em que a mecânica opera necessariamente sobre equações, e que uma equação algébrica exprime sempre um fato realizado.”²⁹³

O objetivo precípua do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é distinguir dois tipos de multiplicidades: a numérica ou extensiva, que opera por justaposição e fragmentação, e a qualitativa, pura continuidade e heterogeneidade. Cada uma dessas multiplicidades corresponde a um aspecto de quem nós somos: o Eu superficial (ou social) e o Eu profundo (interioridade).

Temos, portanto, duas esferas da nossa personalidade. O Eu superficial ou social é aquele que permite as nossas ações e, neste sentido, transforma os dados imediatos da nossa consciência em representação ou mediação. E o Eu profundo é aquele que viceja aquilo que há de imediato e original em nós.

Ao analisar as passagens do *Ensaio* que esmiúçam a distinção da dupla face da nossa existência, Lapoujade questiona a passividade do Eu profundo, uma vez que aparentemente toda sua atividade psíquica ficaria à sombra do Eu da superfície. O que para ele não é verdade. Pronuncia o comentador a respeito:

“Em Bergson, somos sempre ao mesmo tempo ativo e passivo. É o que ele diz ao descrever os dois aspectos do eu como estando lado a lado ou um abaixo do outro, em todo caso, paralelos um ao outro, ignorando-se reciprocamente.”²⁹⁴

Segundo Lapoujade, o Eu da superfície é aquele que pensa o movimento em função dos espaços e das posições percorridas. Tudo o que o Eu superficial apreende no espaço se refere à lógica mecanicista, na medida em que essa parte da nossa personalidade opera sobre cálculos e previsões. Esse Eu social, ou seja, da superfície, não é capaz de se esvaír da representação. Nesta senda, os dados imediatos da consciência estão reclusos ao Eu profundo.

Certamente, o alicerce do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é a análise do número. Seguindo os comentários de Lapoujade, a concepção numérica é criticada por Bergson, pois ela está sempre situada em uma das extremidades do movimento e não no próprio movimento. Lapoujade apresenta duas concepções: uma metafísica e outra científica. Ou seja, demarca a diferença entre o diferencial como número e o diferencial matemático.

²⁹³ LAPOUJADE, D., p. 34.

²⁹⁴ LAPOUJADE, D., p. 30.

Como observamos anteriormente, o número descrito no *Ensaio* é aquele cuja formação procede da relação com a extensão e da situação no espaço das unidades que o compõem, portanto, é no espaço que a consciência soma as unidades numéricas.

Além disso, a mensuração, possível apenas no espaço, demonstra a limitação das ciências, que tomam a matemática como modelo. É nesse ponto de sua análise que Lapoujade questiona se só há uma concepção bergsoniana do número, uma vez que a multiplicidade qualitativa é antípoda a ele.

Segundo o raciocínio do comentador, uma ideia confusa do número aparece no *Ensaio* quando Bergson explana a multiplicidade qualitativa, delineando a possibilidade da heterogeneidade conter o número em potência, ou seja, aquilo que Lapoujade define de obscuridade do número. Dessa maneira, nossa interioridade profunda só compreende o número porque nele está implícito a qualidade ou aquilo que Bergson chama de número em potência.²⁹⁵

“Se o eu da profundidade tem apenas uma ideia confusa do número que forma uma multiplicidade quantitativa, o Eu da superfície, inversamente, só tem uma ideia obscura do número que forma uma multiplicidade qualitativa. As multiplicidades qualitativas não são, portanto, totalmente desprovidas de parentesco com o número, elas demonstram uma outra concepção, uma outra ideia do número: elas são a sua ideia obscura. Profundidade, em Bergson, quer dizer: número confuso ou número obscuro.”²⁹⁶

Nessa análise, o comentador ressalta a importância da emoção²⁹⁷, que no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* não tem a mesma conotação d’*As duas fontes da moral e da religião*. Ou seja, na obra de 1889 as emoções se restringem ao que constata a atividade dos dados imediatos da nossa existência. Entrementes, nessa conjuntura, não devemos confundir as emoções com outros tipos de afetos, pois elas não são uma multiplicidade qualitativa particular, mas toda multiplicidade qualitativa que nos preenche é emoção. Ou seja, as emoções asseguram à experiência seu caráter qualitativo. E nossa

²⁹⁵ “Bergson explica a escolha desse termo em *Mélanges*, op.cit. p.491. Podemos comparar com Leibniz que concebe um número em potência como uma multiplicidade que pode ser explicitada por uma demonstração. Cf. Leibniz, *De la liberté*, §8, o exemplo do “duodenário”, onde aquilo que é virtual na proposição e contido numa certa potência, torna-se evidente e expresso pela demonstração” – citando LAPOUJADE, D., p. 37

²⁹⁶ LAPOUJADE, D., pp. 37-38.

²⁹⁷ Para D. Lapoujade, a emoção que aparece no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é unicamente estética.

interioridade é composta de todas as emoções que preenchem nossa memória e personalidade.

Em suma, Lapoujade conclui que a liberdade é sempre a integração das nossas emoções e que nossa interioridade não fica submersa ou contida, mas se exterioriza em criação e expressão.

Voltaremos a discorrer acerca a emoção no quarto capítulo do nosso estudo, quando falarmos sobre a emoção supra-intelectual do místico.

CAPÍTULO 3:

A ATUAÇÃO POLÍTICA DE BERGSON

Quando falamos das grandes obras de Bergson, parece existir um hiato separando *A Evolução Criadora* e *As duas fontes da moral e da religião*, como se a produção acadêmica do filósofo tivesse estacionado por 25 anos²⁹⁸.

Todavia, sabemos que esse hiato é ilusório, pois nesse período Bergson proferiu muitas conferências durante esse período,²⁹⁹ não apenas na França, como também na Itália e em Londres.³⁰⁰ Além disso, logo após o sucesso de *A Evolução Criadora*, com muitas edições e traduções em diferentes idiomas, surgiram inúmeros debates e resenhas em cima das teses apresentadas pelo filósofo.³⁰¹ Ademais, a publicação da obra citada trouxe novas perspectivas acerca a evolução da vida, alargando as concepções anteriormente expostas no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e em *Matéria e Memória*, rendendo, segundo Azouvi, muita popularidade e glória ao filósofo.

Mas o que nos interessa nesse momento é delinear os indícios do engajamento político de Bergson durante a Primeira Guerra Mundial, o qual desembocou na produção dos

²⁹⁸ Para Camille Riquier é conceito de "vontade" que une os 25 anos que afastam *A evolução criadora* e *As duas fontes da moral e da religião*. RIQUEIER, C. op. cit., 2009, págs. 407-448 (Chapitre VII). Recobrado em RIQUEIER, C. "*Le problème de la volonté ou Bergson au chemin vers Les Deux Sources*" in WATERLOT, G. (dir.), "*Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*". Paris, PUF, 2009. Em contraposição, Patricia Verdeau defende que é o tema da personalidade que faz a conjunção entre *A Evolução Criadora* e *As duas fontes da moral e da religião*. VERDEAU, P. op. cit., 2001. Não podemos esquecer de apontar as leituras de Ghislain Waterlot e Bridgitte Sitbon-Peillon que têm uma posição mais gradativa, ou seja, mostrando outras possibilidades, embora, concordem com uma unidade temática entre as duas últimas grandes obras de Bergson. Em outros textos, G. Waterlot fala sobre a guerra e a questão da personalidade e da mística para explicar esse intervalo em questão. WATERLOT, G. "*Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson. Ce que peut nous apprendre une 'analogie lointaine'*" in COURCELLES, D., WATERLOT, G. (dir.) *La mystique face aux Guerres Mondiales*. Paris, PUF, 2010. O que nos parece, grosso modo, é que a Primeira Guerra não surtiu nenhum efeito nas posições do filósofo, já que o que impera por parte desses comentadores, é um silêncio sobre o evento bélico. SITBON-PEILLON, B. "*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion suite de L'Évolution Créatrice? Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique*" in WORMS, F. (éd.), op. cit., 2008. WATERLOT, G. "*Doutes sur l'humanité: du 'succès unique, exceptionnel' de la vie dans L'Évolution créatrice au 'succès [...] si incomplet et si précaire' dans Les Deux Sources*" in WORMS, F. (éd.) op. cit., 2008.

²⁹⁹ Não podemos nos esquecer de mencionar o fato de que até 1914, Bergson lecionará diversos cursos no Collège de France. Cursos estes que abordam a teoria do conhecimento de Berkeley e a teoria ética e epistemológica de Espinosa. Além, é claro, dos cursos nos quais o filósofo aprofunda ou explica as teses expostas em seus livros. Ou seja, Bergson aborda um leque variado de assuntos. WATERLOT, G. in "*La personne et la personnalité: un cas exemplaire de relation entre les cours et l'oeuvre*" in PANERO, A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (org.), op. cit. analisa a relação entre os cursos e os textos publicados nesse período.

³⁰⁰ Muitas delas reunidas nas seguintes obras: *O Pensamento e o Movente* e *A Energia Espiritual*.

³⁰¹ Acerca os de *A Evolução Criadora*, sugerimos a leitura de *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, 2007, F. AZOUVI, F. que cita em seu texto os debates feitos, por exemplo, pelo biólogo Félix Le Dantec e pelo padre Joseph de Tonquédec.

discursos de guerra e na publicação d'*As duas fontes da moral e da religião*. Ou seja, pretendemos observar a evidência de novos temas, além do engrandecimento daqueles expostos nas obras anteriores, os quais se consolidaram com o comprometimento do filósofo na guerra. Nesse horizonte, analisaremos como os textos nomeados “*discursos de guerra*” repercutiram na obra do filósofo.

Defronte a esse objetivo, algumas questões se impõem: por que esses os textos são chamados de discursos de guerra? Afinal, qual a função de Bergson na Primeira Guerra Mundial? Essa função foi secundária ou primordial para o êxito obtido pelo governo francês? Há alguma relação entre os discursos de guerra e a redação d'*As duas fontes da moral e da religião*? Houve uma mudança de perspectiva? O filósofo metafísico transpôs o seu olhar para um universo prático e político? Foi a guerra que fez com que o filósofo reorganizasse sua teoria acerca a emancipação da inteligência, de modo a fazê-lo repensar como a liberdade aparece na vida social? Foi o confronto bélico mundial que fez com que Bergson concluísse em *As duas fontes da moral e da religião* que a ação livre, isto é, a liberdade, deve usar a seu favor a fabricação e a mecânica, mas esta última antes precisa moralizar-se misticamente?

Enfim, se o campo de pesquisa do filósofo até a publicação de *A Evolução Criadora* se restringiu aos afetos e à evolução do homem na história da vida, com a Primeira Guerra esse campo se ampliou para preocupações sociais e políticas?

Nesta vertente, veremos que a popularidade de Bergson contribuiu para o seu envolvimento diplomático e político nos Estados Unidos, proporcionando ao filósofo o que Soulez denominou de destino ambíguo, pois ao se comprometer com a propaganda de guerra, Bergson também se tornou alvo de críticas.³⁰²

Ademais, veremos no decorrer desse capítulo como Soulez defende que os textos produzidos durante o período da Primeira Guerra não refletem exatamente a filosofia de Bergson, mas são uma espécie de mimese ou dupla mimética. Dessa maneira, Soulez defende que os discursos de guerra não são aquilo que a filosofia bergsoniana tem de mais bergsoniano. Nas palavras do comentador:

“É preciso que Bergson, autor dos seus textos de guerra, mantenha uma relação mimética com ele mesmo como filósofo. Nós descobrimos aqui uma das dificuldades da leitura desses

³⁰² Aqui, referimo-nos especialmente à crítica de Politzer, pseudônimo de F.Arouet, que em seu panfleto *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, enxerga Bergson como um instrumento da classe burguesa, um aliado dos valores burgueses e liberais.

textos: esse que aparece como sendo do Bergson não é necessariamente isso que há de mais bergsoniano.”³⁰³

Soulez constrói a ideia de mimesis em cima da concepção de homo loquax, desenvolvido por Bergson em algumas passagens de *O Pensamento e o Movente* e em alguns trechos que aparecem nos textos *Minhas Missões*, publicadas no *Mélanges*, onde o filósofo explana a diferença existente entre o homo sapiens (o filósofo que se comunica através dos livros) e o homo loquax (filósofo que se comunica diretamente com o público). “As missões diplomáticas que lhe foram confiadas durante a guerra não são apenas tarefas a realizar: elas constituem também uma ocasião de refletir filosoficamente.”³⁰⁴

Diante dessa pretensão, no livro de 1932, Bergson faz alguns ajustes às teses enunciadas no livro de 1907, como se prenunciasse todo o mal-estar que tomara as preocupações filosóficas dos pensadores a partir de 1940 e 1950.

Sem dúvidas, o confronto bélico e o poder de destruição das máquinas são os principais motivos dessa mudança de perspectiva, pois impõem um problema urgente que precisa ser enfrentado: a relação entre razão científica e barbárie. Bergson recorre à moral para conter o mau uso da razão científica e o poder de destruir a própria espécie humana.

Vejamos como essas mudanças despontam no horizonte.

3.1 - O despontamento de temas morais e sociais

Em 12 de setembro de 1909, na inauguração de um monumento em homenagem ao sociólogo Gabriel Tarde, Bergson profere um discurso caloroso, elogiando o sociólogo principalmente pelo fato dele não ter sido seduzido pelas ciências físicas³⁰⁵, tão em voga na época. Essas ciências físicas fizeram muitos sociólogos erigirem as ciências sociais sobre os seus mesmos moldes. Além disso, muitos sociólogos do começo do século XX defendiam que a sociedade evoluía obedecendo a leis inelutáveis e representavam os eventos históricos como resultados necessários de forças cegas, impessoais e totalmente mecânicas.

Em contraposição, Bergson afirma que “[...] a evolução das sociedades é regida por leis, mas essas leis são da mesma natureza que aquelas que presidem a nossa formação e o nosso desenvolvimento individual, [...], pois elas são tão universais no mundo dos espíritos

³⁰³ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 129.

³⁰⁴ VIEILLARD-BARON, J-L. *Annales bergsoniennes VIII Bergson, la morale, les émotions*, p. 83.

³⁰⁵ Nesse discurso há uma evidente crítica a A. Comte.

quanto a gravitação no mundo dos corpos. Mas diferentemente da lei da gravitação, é uma lei maleável, flexível, como tudo que é humano."³⁰⁶

Um ano depois do discurso em homenagem a Tarde, em 14 de maio de 1910, Bergson apresenta *O Fundamento Psicológico da Moral*, obra do filósofo e romancista francês André Joussain e enaltece o autor pelo fato dele ter tido o "[...] cuidado de olhar de perto a realidade moral fora de todo espírito do sistema"³⁰⁷. Enaltecimento esse que confirma que Joussain analisou a sociedade e a moral sem desconsiderar a mudança.

O ano de 1911 foi um ano bastante produtivo para o filósofo da duração. Bergson publica quatro textos que ressaltam pequenas mudanças em suas perspectivas filosóficas. *Intuição Filosófica* é o primeiro deles. Discorrido numa conferência na cidade de Bolonha, na Itália, no dia 10 de abril, esse texto sutilmente apresenta um engrandecimento da concepção de vida biológica, tal como já aparece em *A Evolução Criadora* a ideia de vivificação através da filosofia³⁰⁸. Além disso, nessa conferência Bergson se concentra em analisar o discurso filosófico. Diz ele:

“As satisfações que a arte nunca fornecerá senão a privilegiados da natureza e da fortuna, e apenas de longe, a filosofia assim entendida ofereceria a todos, a cada instante, reinsuflando a vida nos fantasmas que nos cercam e nos revivificando a nós mesmos.”³⁰⁹

A Percepção da Mudança é o segundo texto que também demonstra uma mudança no olhar de Bergson. Assim como fizera em 1909, no *Discurso a Gabriel Tarde*, nessa conferência, pronunciada em Oxford, o filósofo debate a dimensão temporal da história da nação:

“A distinção que fazemos entre nosso presente e o nosso passado é, portanto, senão arbitrária, pelo menos relativa à extensão do campo que nossa atenção à vida pode abarcar. O “presente” ocupa exatamente tanto espaço quanto esse esforço. Assim que essa atenção particular larga algo daquilo que

³⁰⁶ M, 1972, p. 800.

³⁰⁷ M, pp. 825-826.

³⁰⁸ O que pode ser confirmado em 1912, quando Bergson redige um prefácio à tradução francesa do livro de Rudolph Eucken, *O sentido e o valor da vida* ("Avant-propos de l'Ouvrage 'Le sens et la valeur de la vie' de R. Eucken" in M, p. 971-973. Sobre o prefácio e a relação entre Bergson e Eucken: ZANFI, C. op. cit., 2013, páginas 23-32 e páginas 65- 80) e também pela apresentação à Academia de Ciências Morais e Políticas do livro *Felicidade e Progresso*, de Jean Finot, sociólogo francês de origem polonesa e grande opositor das teorias racistas na época. (Rapport sur 'Progrès et bonheur' de J. Finot" in M, páginas 1090-1094) onde Bergson elogia o autor por ele ter definido a filosofia como ciência da vida prática, onde o dever e a felicidade estão conciliados.

³⁰⁹ PM, p. 148.

mantinha sob seu olhar, imediatamente a parte do presente que ela abandona torna-se *ipso facto* passado. Numa palavra, nosso presente cai no passado quando deixamos de lhe atribuir um interesse atual. Ocorre com o presente dos indivíduos o mesmo que com o das nações: um acontecimento pertence ao passado entra na história quando não interessa mais diretamente a política do dia e pode ser negligenciado sem que os negócios sofram com isso. Enquanto sua ação se fizer sentir, ele adere à vida da nação e permanece presente para esta.”³¹⁰

O terceiro texto foi proferido na Conferência Huxley, em 1911, na Universidade de Birmingham, em Londres. Trata-se de *A Consciência e a vida*. Dos quatro textos desse período esse é o que mais apresenta mudanças significativas. Neste sentido, essa conferência não apenas dilata as ideias anteriormente expostas em *A Evolução Criadora*, mas também coloca o moralista como superior ao artista. Ou seja, a criação desponta não apenas mais no artista e no cientista, mas em cada indivíduo através da criação ou engrandecimento de si. Nas palavras do filósofo:

“A mãe que contempla seu filho alegre-se, porque tem consciência de havê-lo criado, física e moralmente. Acaso o comerciante que desenvolve seus negócios, o fabricante que vê sua indústria prosperar, alegre-se por causa do dinheiro que ganha e da notoriedade que adquire? Evidentemente riqueza e consideração contam muito na satisfação que sente, porém lhe trazem mais prazeres do que alegria; a alegria verdadeira que ele desfruta é o sentimento de ter montado uma empresa que funciona, de ter dado a vida a algo. Pensem nas alegrias excepcionais, a do artista que realizou seu pensamento, a do cientista que descobriu ou inventou.”³¹¹

O último texto é *O Pragmatismo de William James. Verdade e Realidade*, de 1911. Nele, Bergson afirma: “Só estamos inteiramente seguro daquilo que a experiência nos dá; mas devemos aceitar a experiência integralmente e nossos sentimentos fazem parte dela a mesmo título que nossas percepções, a mesmo título, por conseguinte, que as coisas. Aos olhos de William James, o homem inteiro conta.”³¹²

³¹⁰ PM, p. 175.

³¹¹ PM, pp. 22-23

³¹² PM, pp. 248-249.

Esse texto é importante porque claramente aparece a questão do misticismo.³¹³ Bergson elogia o estudo e o livro de James, *Experiência religiosa*, exprimindo o quanto a experiência mística o impressionou. Nas palavras do autor:

“A verdade é que James se debruçava sobre a alma mística como nos debruçamos para fora, num dia de primavera, para sentir a carícia da brisa, ou como, na beira do mar, acompanhamos as idas e vindas dos barcos e o inflar de suas velas para saber onde sopra o vento.”³¹⁴

Grosso modo, esses textos demonstram que entre 1907 e 1914, Bergson direciona seus interesses para os seguintes assuntos: engrandecimento da personalidade, misticismo, moral e sociedade, o que nos permite inferir que nesse período houve um interesse do filósofo por questões práticas. Além disso, desvela-se também um sentimento³¹⁵ que já penetrava a maioria dos intelectuais franceses e que gerava uma mistura de otimismo e pessimismo, temor e medo, em virtude do crescimento industrial e da modernização desenfreada, até então sem precedentes na história.

O que caracteriza nossa época é uma depressão, um enfraquecimento do idealismo. O século XIX será o século materialista. O desenvolvimento enorme, demasiado e inesperado da nova técnica industrial faz sentir seus efeitos, os quais em tais casos, não são imediatos. Todo nosso materialismo vem daí. [...]. Não é somente na França que esse enfraquecimento é sentido. Veja, na Inglaterra, isso é hoje muito sensível. Em dez anos é uma verdadeira decadência: um inglês muito observador dizia-me outro dia. É como na Alemanha, por detrás da fachada, não se sabe o que há. Eu suspeito que não deve ser muito brilhante. Quanto a nós, franceses, já vimos isso, pois fomos nós os

³¹³ É importante lembrarmos que em 1909 Bergson faz um elogio ao Estudo de história e de psicologia do misticismo de Henri Declacox, livro que alguns consideram como a grande influência de Bergson ao assunto dos místicos, assunto este que aparecerá com toda a força em *As duas fontes da moral e da religião*. Sobre isso ver os seguintes textos: *Rapport sur 'Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme' d'Henri Delacroix*" in M, 788-790. Também a "*Lettre de Joseph Lotte a camille Quoniam – Entretien avec le Philosophe Henri Bergson*" in M, pp. 880-882, em que Bergson confessa o interesse nos místicos e em moral e estética, indicando o desejo de continuar o projeto dos "grandes gregos", mas conferindo-lhe universalidade. Não esqueçamos do livro de James, sobre religião e misticismo, *The Varieties of Religious Experience*, que exerceu grande influência sobre Bergson.

³¹⁴ PM, p. 250.

³¹⁵ Acerca o tema, ler *O sentimento de decadência na França do século XIX*. SWART K.W.

primeiros a cair, e mais baixo, de acordo com o nosso hábito, nós seremos também os primeiros a levantar.³¹⁶

Bergson se pronuncia a respeito numa entrevista concedida a Joseph Lotte, em 1911. Nela, o filósofo alerta sobre o mal-estar que pairava no ar. Não há mais aquele entusiasmo de outrora em relação aos progressos da técnica e da fabricação, como ele havia exposto na obra de 1907, mas uma preocupação em relação às investidas do materialismo industrial que cresce em desproporção ao espírito (ideal) humano e alcança magnitudes nunca vistas na história.

Entretantes, nesse contexto impreciso e cenário preocupante, ainda há no filósofo um certo otimismo quando ele afirma que “[...] fomos nós os primeiros a cair e, de acordo com o nosso hábito, nós seremos também os primeiros a levantar”³¹⁷, fazendo referência à possibilidade de retratação da humilhação sofrida pelos franceses na guerra franco-prussiana.

Esse otimismo se dissipa a partir de 1914, quando a guerra transforma o cenário mundial. Transformação notória em *Mecânica e Mística*, último capítulo de *As Duas Fontes*, quando deixam de cintilar na teoria do filósofo as ideias de criação, progresso humano, invenção e novidades imprevistas.

Um outro ponto também chama a nossa atenção na entrevista concedida a Joseph Lotte: a distinção entre idealismo (ideal) e materialismo. Afinal, o que Bergson quer inferir com essa distinção à espreita de um acontecimento histórico que está prestes a eclodir? É o que analisaremos agora.

3.2 – Idealismo e materialismo: França versus Alemanha

A Alemanha teve uma revolução industrial tardia, pois em meados do século XIX ainda era um conglomerado de ducados e reinos essencialmente agrários. Foi somente na segunda metade do século XIX, após a unificação política, que ocorreu em 1871, liderada pelo rei Guilherme I e Otto von Bismarck, ambos impulsionados pela burguesia, que a Alemanha fez a sua Revolução Industrial, tornando-se uma grande potência capitalista e a maior nação industrial da Europa no começo do século XX³¹⁸.

³¹⁶ M, p. 882. *Lettre de Joseph Lotte à Camille Quoniam – 21 Avril 1911 – Entretien avec le Philosophe Henri Bergson.*

³¹⁷ M, p. 882.

³¹⁸ *Para compreender a ciência. Uma perspectiva histórica*, 2014, pp. 276-281.

Neste sentido, o processo de industrialização na Alemanha foi bastante veloz e eficaz. Todavia, houve um elemento que incomodou e preocupou bastante os ingleses e os franceses: o investimento pesado na indústria bélica.

Às vésperas da primeira guerra mundial, muitos intelectuais, inclusive Bergson, tornaram público esse incômodo em relação ao que eles denominavam de materialismo desmedido ou exagerado.

Em 8 de abril de 1913, ao se pronunciar num discurso no Comitê Franco-Americano³¹⁹, Bergson aproveita a ocasião e discorre sobre a oposição entre materialismo e idealismo. França e Estados Unidos são expostos como os exemplos perfeitos da personificação do idealismo (ideias) e de como essas nações se opõem ao materialismo (industrialismo/militarismo desmedido) personificado pela Alemanha. Sob esse prisma, militarismo e industrialismo se relacionam ao materialismo que se opõe às “produções espirituais”, isto é, àquelas relacionadas à moral, à ética, aos valores universais. Acerca o assunto, discorre o filósofo:

O idealismo é a curiosidade das coisas do espírito. É o hábito de colocar as coisas do espírito além de todas as outras. É o costume de considerar a vida como não sendo feita somente para ser vivida, mas como tendo por objeto e por razão de ser a realização de algo que não existe ainda e que, uma vez realizado, dará à vida um conteúdo mais rico e uma nova significação.³²⁰

Entrevemos assim uma separação, um dualismo, ou melhor, uma oposição entre materialismo e idealismo ou entre duas formas de enxergar uma nação. Como exposto outrora, o militarismo germânico é relacionado ao materialismo, que prioriza o progresso técnico e é acusado de deixar à sombra temas importantes como a moral e o direito, assuntos priorizados pelos franceses e estadunidenses, segundo a análise de Bergson.³²¹ Mas, como é fundamentado esse dualismo, essa oposição entre o idealismo e o materialismo no contexto da Primeira Guerra Mundial?

Para responder a esse questionamento, precisamos compreender o significado de cultura (Kultur) na Alemanha. Com esse intuito, seguiremos algumas considerações da

³¹⁹ M, p. 994, *Discours au Comité France-Amerique*.

³²⁰ M, p. 994.

³²¹ Bergson inclusive aproveita as missões universitárias aos Estados Unidos para reafirmar essa ideia de superioridade dos franceses em relação à educação e à cultura. Sobre isso, ver *Bergson Politique*, SOULEZ.

pesquisa de Martha Hanna³²², exposta no livro *The mobilization of Intellect: french scholars and writers during the First War*, onde a autora analisa o papel da intelectualidade francesa durante a Primeira Grande Guerra. Também seguiremos a tese de Bruno Rates³²³, *Natureza e Cultura na filosofia de Bergson*, onde é esmiuçada as diferenças entre culture e kultur.

Em sua investigação, Hanna chama a nossa atenção para o embate existente entre os intelectuais franceses e os germanos durante a Primeira Grande Guerra. O confronto acontecia através da publicação de artigos em periódicos e revistas que agitavam a discussão intelectual e que separava os idealistas de um lado e os materialistas de outro. Ou seja, franceses e alemães em lados opostos. Esse enfrentamento era alimentado principalmente pela elite intelectual francesa, que nunca conseguiu esconder o ressentimento que sentiam pelos germânicos e que espalhou a opinião de que a guerra entre a Tríplice Aliança, liderada pela Alemanha, e a Tríplice Entente, liderada pela França, era uma guerra entre a civilização (representada pela França) e a barbárie (representada pela Alemanha).

Esse ressentimento que vigorosamente se manifestava em todos os setores da vida cultural francesa não era algo novo. Desde a derrota de 1870, a cultura francesa e a cultura alemã eram rivais e criavam, em ambos os lados, clichês e estereótipos. Alguns intelectuais franceses³²⁴ ressaltavam que a rixa entre os dois países era um embate entre a força física e a força espiritual.

Bergson, em 8 de agosto de 1914, dois meses antes da publicação do *Manifesto de Intelectuais Alemães*, pronuncia na *Academia de Ciências Morais e Políticas* um breve discurso, onde põe em pauta o tema sobre o qual os intelectuais franceses se debruçaram durante quatro anos: “A luta engajada contra a Alemanha é a mesma luta da civilização contra a barbárie. Todos sentem isso, mas talvez nossa Academia tenha uma autoridade especial para dizê-lo.”³²⁵

Alguns meses antes desse pronunciamento, em 10 de janeiro de 1914, Bergson faz alusão a essa oposição em seu discurso de posse na presidência da *Academia de Ciências Morais e Políticas*, insinuando a decadência trazida pelo avanço desenfreado do materialismo e a urgência de se buscar um equilíbrio.

³²² HANNA, M. *The mobilization of intellect*. French scholars and writers during the First War, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

³²³ RATES, B. B. *Natureza e cultura na filosofia de Bergson*. 2019. 401f. Tese (Doutorado). Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

³²⁴ Émile BOUTROUX é um deles. Em seus textos publicados na *Revue des Deux Mondes*, expõe a ligação existente entre a cultura francesa e a cultura clássica.

³²⁵ M, p. 1102.

Nunca as ciências morais e políticas tiveram tanta necessidade de se prestarem um mútuo apoio; nunca a humanidade contou tanto com elas. O principal esforço da ciência moderna, desde as suas origens, baseia-se sobre as matemáticas, a mecânica, a astronomia, a física, a química, a biologia: durante três séculos se sucederam descobertas teóricas que nos fizeram penetrar os segredos da matéria. Depois vieram as aplicações: às descobertas se adicionaram as invenções; em menos de cem anos a humanidade caminhou nessa direção mais do que ela havia percorrido desde as suas origens. Ao longo do último século, ela aperfeiçoou seus utensílios muito mais do que ela havia feito durante os últimos mil anos. Se considerarmos que cada nova ferramenta, cada novo utensílio é para nós um novo órgão (um 'órgão' não é efetivamente, etimologicamente também, um instrumento?), percebe-se que é o corpo do homem que verdadeiramente aumentou nesse brevíssimo intervalo. Mas sua alma – eu falo da alma individual e da alma social – teria ela concomitantemente adquirido o suplemento de força que era preciso para governar esse corpo subitamente e prodigiosamente aumentado? E os temíveis problemas aos quais nos deparamos hoje, não teriam eles nascido, em grande parte, dessa desproporção? Às nossas ciências, às ciências morais, incumbem a tarefa de restabelecer o equilíbrio.³²⁶

De modo generalizado, sem a profundidade exposta no último capítulo de *As Duas Fontes*, em 1914 Bergson sinaliza que o progresso científico, materializado nas invenções de máquinas e instrumentos cada vez mais sofisticados, é uma espécie de hipertrofia do corpo humano. E esse progresso, embora benéfico a nossa espécie, deveria ser vigiado e equilibrado pelo espírito. Neste sentido, nosso espírito precisaria se desenvolver e se expandir através da moral, pois só assim não seria ultrapassado pelo próprio corpo. Sabemos que para Bergson, nesse contexto bélico, a Alemanha exemplifica essa hipertrofia que deve ser contida e combatida.

Segundo a pesquisa de Hanna, os ataques teóricos deferidos pelos franceses foram revidados pelos intelectuais alemães, que criaram um folheto intitulado *Aufruf an die*

³²⁶ M, p. 1036, *Discours à l'Académie des Sciences Morales et Politiques*.

Kulturwelt (Apelo ao Mundo Cultural), e que na França ficou conhecido como o *Manifesto dos 93 intelectuais*.

Neste folheto, 93 personalidades alemãs rebatem os ataques franceses e exigem uma retração da parte deles. Todavia, a intelectualidade francesa sempre se recusou, insistindo na incompatibilidade entre a cultura germânica e a civilidade ou entre os alemães e a cultura. Todo o industrialismo militar alemão foi representado como oposto àquilo que era considerado patrimônio cultural, como por exemplo, o direito, a moral e as artes. Em suma, durante toda a guerra, a Alemanha foi retratada ao lado da força (materialismo) e não da ideia ou pensamento (idealismo).

É importante destacarmos que no dia 4 de novembro de 1914, num outro discurso, “*A força que se usa e aquela que não se usa*”³²⁷, Bergson faz uma análise política da relação de força entre os países da Tríplice Entente e a Alemanha, expondo o que ele entende por força. O filósofo aproveita a ocasião para debater a questão dos empréstimos feitos para financiar a guerra, deixando subjacente que França e Inglaterra sairiam vencedoras da guerra porque tinham um crédito financeiro sólido com os Estados Unidos. Neste ponto, percebemos a preocupação do filósofo em relação ao dinheiro que financia a guerra, pois deter meios para bancar o conflito mundial dizia muito sobre os possíveis vencedores.

“A questão da guerra não é duvidosa: a Alemanha sucumbirá. Força material e força moral, tudo isso que a sustenta terminará por lhe faltar, porque ela vive sobre as provisões uma vez feitas porque elas esgotam e não saberiam renová-las. Sobre esses recursos materiais tudo já foi dito. Ela tem dinheiro, mas seu crédito é baixo e não enxergamos onde ela poderia fazer um empréstimo. Falta-lhe nitrato para os seus explosivos, essências para os seus motores, comida para os seus 65 milhões de habitantes, de tudo isso ela fez provisões; mas o dia virá onde seus celeiros de grãos estarão vazios e suas reservas secas. Como é que os preencherão? A guerra, tal como é na prática, consome um número terrível de homens: portanto, aqui ainda, o reabastecimento dos mantimentos é impossível. Nenhuma ajuda virá de fora, porque uma empresa lançada para impor a dominação alemã, a cultura alemã, os produtos alemães, não interessa. E não interessa nada que seja alemão. Tal é a situação da Alemanha comparada à França, que mantém seu crédito intacto e seus portos abertos, que fornece víveres e munições como deseja, que reforça

³²⁷ M, pp. 1105-1106. Publicado no Bulletin des Armées de la République e reeditado em 1939.

seus exércitos com tudo aquilo que seus aliados trazem e que pode contar por que sua causa é a mesma da humanidade e sobre a simpatia, cada vez mais ativa do mundo civilizado. Mas isto é apenas a força material, a que vemos. O que dizer da força moral, esta que não vemos, a mais importante, porque ela pode suprir o resto até certo ponto, e que sem ela o resto não vale nada³²⁸.

Um ponto interessante destacado por Soulez é o fato de Bergson fazer uma metáfora entre o crédito moral e o crédito financeiro, expondo dessa forma o seu espírito liberal durante a guerra, principalmente quando associa o progresso material com moral e liberdade. Todavia, nesse pronunciamento, Bergson não opõe força e direito, ressaltando a diferença entre a França e a Alemanha. Afirma Soulez:

“A guerra de 14 não é para Bergson a guerra da força contra o direito, mas a guerra de dois tipos de forças. A tese da Alemanha consiste, segundo Bergson, de não distinguir força e direito. Por isso, o filósofo critica a frase de Bismarck³²⁹ que atribui força ao direito, pois na percepção de Bergson, Bismarck não faz distinção entre força e direito.”³³⁰

Em outras palavras, para os alemães, a força é um direito. Nesta perspectiva, o direito aparece como a consagração sempre revogável da vontade do mais forte. Segundo Bergson, a tese da Alemanha seria, portanto, a da força enquanto direito, em contraposição à tese dos países da Entente, cujo direito é considerado um suplemento de força que deve reconhecer o direito, pois reconhecer o direito é reconhecer a legitimidade de outras forças. Novamente Soulez:

“Toda arte persuasiva de Bergson será a de tentar convencer os americanos e o presidente Wilson de que a versão francesa da liga e a versão americana da Sociedade das Nações coincidem em fato e em direito.”³³¹

Outro ponto importante ressaltado pelo pesquisador é que o conceito de força coloca Bergson no terreno filosófico e não no terreno político, pois esse conceito aparece no início do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e reaparece em *A Evolução Criadora*, quando o filósofo elabora o conceito de *elã vital*. Mas, sabemos que o Direito não é objeto de análise na filosofia bergsoniana, de modo que Soulez também nos adverte que o tema não é mencionado em nenhum momento nas obras anteriores a 1914, o que nos leva a pensar,

³²⁸ M., p. 1105.

³²⁹ Em 1939, Bergson compara Bismarck a Hitler. “Há uma continuidade da Alemanha bismarckiana à Alemanha hitleriana”. SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 135.

³³⁰ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 131.

³³¹ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 131.

seguinto a análise do comentador, que Bergson não é um filósofo político, uma vez que na tradição filosófica a política está essencialmente ligada ao direito, às normas e à moral.

Entrementes, sustentamos que o direito não foi ignorado por Bergson, mas pensado como força³³², o que se evidencia em um dos seus discursos e no curso de moral que ele lecionou em 1893, no liceu Henri-IV. Diz ele:

“O direito foi definido por Leibnitz como um poder moral. A ideia do Direito é então correlativa à ideia de dever, a qual foi definida por Leibnitz como uma necessidade moral. Um poder moral parece uma potência física que é capaz de determinar ou impedir a ação. Mas a força não tem nada de material, ela não exerce um contrato físico, mas reside inteiramente numa representação intelectual.”³³³

Neste sentido, a força do Direito não é em si mesma uma força física. Ela parece uma força física porque na prática pode produzir os mesmos efeitos. Em *A Evolução Criadora*, Bergson introduz uma distinção importante ao afirmar a característica limitada da força do elã vital. Diz o filósofo: “O elã vital é finito”³³⁴. Neste sentido é impossível divinizá-lo. Desde a conferência *A Consciência e a Vida*, o espírito é definido como a força capaz de tirar de si mesmo mais do que tem e que procura constantemente superar-se.

“Visivelmente, diante de nós, trabalha uma força que procura libertar-se de seus entraves e superar a si mesma, dar primeiro tudo o que tem e em seguida mais do que tem: como definir de outro modo o espírito? E em que a força espiritual, se

³³² A avaliação do direito sob a linha da força era bastante comum nessa época. É o que mostra J.Patocka no *Ensaio heréticos sobre a filosofia da história (Essais hérétique sur la philosophie de l'histoire)*, Paris, Ed. Verdier, 1982, tradução E. Abraams: “A primeira guerra mundial é um evento decisivo na história do século XX. É ela que decidiu, em sua característica geral, demonstrando que o mundo havia se transformado em um laboratório de reservas de energia acumuladas durante milhões de anos e que a guerra era inevitável. Ela representa a vitória definitiva da concepção de que nascendo no século XIX com a emergência da ciência mecânica da natureza e a eliminação de todas as convenções que era obstáculo a essa liberação da força: transvalorização de todos os valores sob a linha da força.” (p. 124) Comentando esse texto, Soulez afirma: “Em conformidade à perspectiva nietzschiana-heideggeriana que é a de Patocka, o valor que avalia os outros valores não os anula. Ele atribui-lhes um lugar no quadro dos valores. Se a força é o valor avaliativo de todos os outros e se se quer continuar a dar um valor ao Direito, é difícil de dar ao Direito um outro status que aquele que lhe dá Bergson. Bergson fundamenta no interior de um espaço axiológico que ele não inventou. Neste sentido, podemos caracterizar cada uma das grandes épocas da história do espírito pelo valor que avalia todos os outros. Incontestavelmente, como Hegel viu, a época da Revolução Francesa é aquela da descoberta do Direito como valor avaliativo supremo. O paradoxo ideológico da guerra de 1914, o lado ocidental, é continuar a acreditar que lutamos em nome do Direito como valor supremo. É a Força e não o Direito que se tornou o valor avaliativo de todos os outros valores.” SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 132.

³³³ Morale, Lycée Henri-IV, 1893, Bibliothèque Victor-Cousin, p. 106.

³³⁴ EC, p. 275.

existe, se distinguiria das outras, senão pela faculdade de tirar de si mais do contém?³³⁵

Em 1915, num discurso sobre a alma humana, em Madri, Bergson assevera que “[...] a criação de si por si depende apenas de cada um enquanto homem honesto.”³³⁶ Declaração essa que segundo Soulez nos faz pensar na relação que Bergson estabelece entre força e moral, demonstrando que o tema da moral não é novo. Porém, sabemos que em 1911, na Universidade de Birmingham, o filósofo havia anunciado que o ponto de vista do moralista é superior ao ponto de vista do artista, deixando evidente seu interesse acerca a moral e a sociedade.

Em 1914, numa sessão pública do discurso “*A força que se usa e a que não se usa*”³³⁷, realizada em 12 de dezembro, Bergson faz outra distinção: “[...] a oposição entre a força em profundidade e a força espalhada na superfície. Nós não encontramos nenhuma referência a uma distinção desse gênero nos textos anteriores à guerra.”³³⁸ Seguindo as considerações tecidas por Soulez, pode-se conjecturar que a causa interna que aparece no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* corresponderia a uma força em profundidade.

Para Bergson, é positivo que o homem seja mestre da superfície terrestre, mas esse domínio deve ser comum a toda espécie e não como a Alemanha agia, como se os alemães fossem os únicos da espécie humana a terem esse direito. Dessa forma, “a Alemanha estava errada em querer unificar a humanidade sob seu domínio e, dessa maneira, reduzir a diversidade do mundo.”³³⁹

Em seus discursos nos Estados Unidos, o filósofo sustenta a existência de uma nação fracionada em duas: a Alemanha idealista, representada por Kant, e a Alemanha materialista e militarista, representada por Hegel e Bismarck com o seu expansionismo prussiano, comparando a *kultur* germânica com a cultura francesa, representante da cultura clássica.

O propósito dessa divisão é validar e preservar a produção intelectual alemã, no caso Kant, filósofo bastante reverenciado na França da *Troisième République*, mas derrubar os argumentos alemães que separam *Kultur* e *Zivilisation*³⁴⁰. E por que os alemães faziam essa divisão e como os franceses rebatiam?

³³⁵ ES, pp. 20-21.

³³⁶ M, p. 1204.

³³⁷ M, pp. 1107-1129.

³³⁸ SOULEZ, p.134. Soulez afirma que essa distinção “é bergsoniana, embora não pareça ser muito bergsoniana” referindo-se aqui ao conceito de mimeses, que analisaremos mais à frente em nosso estudo.

³³⁹ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 60.

³⁴⁰ “Tal estratégia fica particularmente clara numa entrevista que Bergson concede ao historiador e político americano (foi senador pelo estado de Indiana) Albert Jeremiah Beveridge (1862-1927), em março de 1915.

Segundo o historiador alemão Norbert Elias, *Kultur* possui um sentido diferente ao termo *civilité* utilizado na França, assim como também se diferencia do termo *civilization*, usado pelos ingleses. Porém, todos se esses termos estão de alguma maneira relacionados à cultura. Segundo Elias, essa diferença começou com Kant, mas se intensificou durante a Primeira Guerra Mundial, tornando-se uma espécie de arma ideológica usada pelos franceses em prol do desenvolvimento “civilização”. Deste modo, *Kultur* e *Zivilisation* representam uma antítese para a sociedade alemã, pois expressa o conflito social entre a classe média e a corte. Assim, *Zivilisation* é utilizada para se referir à tecnologia, ao comportamento social, aos costumes, hábitos e conhecimentos científicos, ou seja, aos fatos sociais, políticos e morais. Por sua vez, *Kultur* se remete à arte, ao pensamento e ao intelecto. O termo *Kultur* é derivado da palavra *Kulturell*, em referência ao valor atribuído a determinados produtos humanos e o desenvolvimento do seu próprio ser.

A oposição entre alemães e franceses começou quando os intelectuais alemães, no intuito de exaltarem o desenvolvimento do espírito, se afastaram da vida política, uma vez que para eles a *Kultur* deve ser desvinculada da práxis, como se a “verdadeira cultura” tivesse que se manter autônoma e intocada em relação às esferas concretas da vida.

Bruno Rates analisa as considerações delineadas por Émile Boutroux³⁴¹, um dos intelectuais franceses que defende a dicotomia entre matéria (força física) e espírito (força cultural), constatando que, na perspectiva de Boutroux, os alemães (pós-Kant) contrariavam as ideias do Iluminismo. Ou seja, para os franceses, os alemães estavam na contracorrente do legado greco-romanos e do ideal de universal, civilizado, justo, belo e racional.

Sob esse prisma, os alemães reduziam as virtudes do homem ocidental. Segundo a crítica de Boutroux³⁴², os germanos enxergavam no militarismo e no industrialismo as produções espirituais que deviam ser defendidas. Em inúmeros dos seus escritos, Boutroux apresenta a guerra à luz de uma “cruzada” moderna, colocando a cultura alemã como aquela que é contaminada pela violência e orgulho.

“O seu ponto de vista, baseado na frequência das “conferências” de que tanto gostava, não é menos relevante. Afirma ele, em uma dessas conferências. Demonstramos, ou melhor,

Esta conversação faria parte de um livro, lançado no mesmo ano, intitulado de O que está de volta da Guerra (What is back of the War), em que o autor procurava apresentar, numa espécie de relato histórico-jornalístico, a guerra desde a perspectiva de três potências envolvidas, a Alemanha, a França e o Reino Unido.” RATES, B.B, p. 288.

³⁴¹ BOUTROUX, É. "L'Allemagne et la Guerre.

³⁴² Sobre isso ver RATES, B. B., pp. 277-285.

afirmamos que o que é francês é bom e que tudo o que é bom não é alemão. O imperialismo por sua vez se viu estabelecido e negado por Kant ou Hegel.”³⁴³

Na perspectiva de Hanna, os intelectuais alemães apreendiam a indústria bélica como uma espécie de preservação do nacionalismo e da cultura germânica, pois o maior medo deles era ver essa cultura amputada. Dessa forma, eles defendiam uma complementariedade entre a força física (materialismo) e a força espiritual (cultura), pois pensavam que assim uma garantiria o desenvolvimento da outra.

Para Boutroux, o materialismo e o industrialismo alemão pertenciam a uma concepção específica de cultura alemã: a *Kultur*, que traz em si a aptidão materialista. É por isso que tanto Boutroux, como Bergson, enxergam na *Kultur* um desarranjo, um desequilíbrio, um afastamento da moral dos ideais clássicos. “Tal seria o erro de origem e a traição aos ideais clássicos pelo chamado germanismo: o desequilíbrio entre o espaço humano e o espaço inumano, entre o espaço da cultura e o espaço da natureza, em que a matéria se sobreporia ao espírito, e não o contrário.”³⁴⁴

No entanto, conforme delineado por Rates, muitas das acusações entre ambas as partes, tanto dos germanos, como dos franceses, surgiram do desconhecimento do significado da palavra *kultur*, pois até o fim do século XVIII, *Kultur* estava intimamente ligada ao conhecido conceito de *Bildung* (formação) e significava cultura pessoal, isto é, cultivo do espírito.

Pouco a pouco, principalmente depois de Kant, a palavra passou a significar a síntese de todas as realizações do homem civilizado. Na França, *culture* sempre significou polidez de espírito e *civilisation* a totalidade das criações intelectuais do homem. Foi essa diferença de significação entre as duas palavras que fez com que os intelectuais alemães considerassem os conceitos contraditórios. Para os alemães, o termo civilização (*Zivilisation*) designa a formação técnica do homem e por sua vez *Kultur* refere-se aquilo que remete à intelectualidade e à identidade do sujeito e “[...], se o conceito de civilização expressa a tendência expansionista dos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si, de uma nação que teve que buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual.”³⁴⁵

³⁴³ TRUC, Gonzague. "Vida intelectual durante a guerra", La Grande Revue, julho de 1915, p. 116.

³⁴⁴ RATES, B.B. pp. 281-282.

³⁴⁵ ELIAS, N., p. 25.

Nesta vertente, causava estranheza nos alemães, a ideia de haver um utilitarismo no conhecimento intelectual, pois para eles a cultura não deveria ser uma manipulação técnica, mas o desenvolvimento dos potenciais dos indivíduos livres.

Em 1917, quando Bergson viaja aos Estados Unidos em sua primeira missão diplomática, seu objetivo é justamente convencer o presidente Woodrow Wilson de que a França estava ao lado da democracia e não da tanatoscracia.³⁴⁶ É por intermédio de Bergson que os estadunidenses adquirem a imagem da Alemanha como uma nação que tem uma administração mecânica e cujo povo obedece maquinalmente. Destarte, o filósofo se torna uma espécie de mensageiro da democracia francesa, pois “[...], é preciso que ele (Wilson) acredite que as democracias europeias têm os mesmos princípios que os Estados Unidos alcançaram, que têm os mesmos objetivos de guerra ou, pelo menos, objetivos que não sejam incompatíveis. É nesse ponto que se situa a intervenção de Bergson.”³⁴⁷

Além disso, em sua pesquisa Soulez destaca que em suas intervenções diplomáticas e políticas, Bergson denuncia os crimes de guerra cometidos pela Alemanha, como a violação das leis de guerra, a pilhagem, a destruição de monumentos e o massacre de mulheres e crianças.³⁴⁸ Violações essas que mais tarde, após a Segunda Guerra Mundial, com a formação da Organização das Nações Unidas, se tornarão violações aos direitos humanos.

3.3 - Os Discursos de Guerra

Na obra *Bergson Politique*, Soulez destrincha a atuação de Bergson no cenário diplomático francês e analisa todos os discursos de guerra³⁴⁹, ou seja, os textos pronunciados entre agosto de 1914 e 28 de junho de 1919 (data em que foi assinado o Tratado de Versailles).

Dessa forma, para compreender função desses discursos proferidos nos Estados Unidos é preciso analisar também os discursos pronunciados por Bergson na Europa.

³⁴⁶ SOULEZ, *Bergson politique*, pp. 136-137.

³⁴⁷ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 70.

³⁴⁸ M, p. 1107. 12 Décembre, 1914, *Discours en Séance Publique de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*.

³⁴⁹ Esses discursos de guerra estão reproduzidos no volume *Mélanges* entre as páginas 1102 e 1319. “Nós chamaremos de discurso de guerra o conjunto de discursos escritos ou pronunciados por Bergson entre dois de agosto de 1914 e a assinatura do tratado de Versailles”. SOULEZ, p. 127. Além dos textos disponíveis no *Mélanges*, Soulez considera também como discursos de guerra os textos reencontrados nos diferentes centros de arquivo nos Estados Unidos.

Em sua pesquisa, que explora principalmente os arquivos dos Estados Unidos³⁵⁰ sobre a Primeira Guerra Mundial, onde as ações mais efetivas de Bergson foram registradas e estão preservadas, Soulez explica as relações existentes entre o “Bergson político” e o “Bergson filósofo”. Neste sentido, o pesquisador mergulha a fundo em como Bergson, ao se tornar porta-voz do governo francês, atrela a sua imagem à propaganda política francesa, usando todo o seu talento persuasivo nas missões diplomáticas.

Soulez investiga a atividade política do filósofo francês, que sem dúvidas foi decisiva durante a guerra, mas que de modo geral foi bastante ignorada pelos próprios franceses. “Bergson sabe e reconhece que teve uma atividade política. É por essa razão precisamente que ele escreve o artigo *Minhas Missões*.”³⁵¹

Segundo Soulez, Bergson nunca exerceu uma atividade partidária, pois se interessou muito mais pelas instituições (e suas formações) do que pelo próprio debate político. No entanto, o maior desafio de compreender esse período justifica-se pelo fato do filósofo mobilizar conceitos da sua filosofia nas missões diplomáticas, fazendo-nos questionar: o conteúdo dos discursos se restringe à propaganda política ou também abrange a sua filosofia?

Uma maneira de resolver esse questionamento é recorrer à divisão de eixos que Soulez faz, considerando um eixo político e o outro filosófico. Para ele, cada um dos discursos de guerra deve ser situado em dois eixos. O eixo sincrônico, isto é, a relação que esses discursos mantêm com os textos de outros autores contemporâneos; e o eixo diacrônico, que revela o aspecto mais filosófico e neste sentido, mais bergsoniano.

No eixo diacrônico visualizamos a estratégia dos discursos e a pertinência da análise política feita por Bergson. “A distinção desses dois eixos permite analisar a dupla mimética”³⁵², assevera Soulez. Neste sentido, o pesquisador afirma que os textos de Bergson produzidos entre 1914 e 1919 não retratam fielmente a filosofia bergsoniana. Ou seja, há

³⁵⁰ No fim dos anos 1970 foram publicadas duas teses que descrevem a complexa relação franco-americana durante a Guerra de 1914 a 1918. A.Kaspi e Y.H.Nouailhat são os dois historiadores, citados por Soulez, que descrevem as articulações de Bergson e o governo americano. Y.H.Nouailhat menciona o nome de Bergson e sua atuação no Comitê Franco-Americano, durante o período de neutralidade americana. Expõe as críticas, as quais Jusserand é objeto e por quais razões Bergson é escolhido para coordenar a ação da propaganda francesa nos Estados Unidos.

Em sua pesquisa, Soulez chama a atenção para a diferença existente entre o arquivo e sua metodologia na França e nos Estados Unidos. Na França, há inúmeras regras para o acesso aos arquivos e o medo de escândalos políticos. Nos Estados Unidos, há o direito de saber e, portanto, o acesso a tudo o que concerne à matéria política. “Uma parte notável da história europeia está agora arquivada nos Estados Unidos por causa da 2ª Guerra Mundial e a fuga de documentos durante o nazismo. [...] Os arquivos de um certo número de personalidades francesas se encontram em depósitos nos Estados Unidos.” SOULEZ, *Bergson politique*, pp. 39-44.

³⁵¹ M, p. 210.

³⁵² SOULEZ, *Bergson politique*, p. 129.

uma diferença entre o filósofo em guerra e o filósofo da guerra. Dito de outra maneira, há uma diferença entre o intelectual que age e o sábio que pensa.

Para sustentar sua tese, Soulez se detém à alusão que Bergson faz ao conceito de *homo loquax*, mencionado no final da segunda introdução de *O Pensamento e o Movente*, quando é exposto a diferença entre o filósofo (*homo sapiens*) que comunica seu pensamento através dos livros e o filósofo que fala diretamente ao público geral. Adiante voltaremos a falar sobre essa perspectiva de Soulez e se o argumento de mimeses procede ou não, mas antes, detenhamo-nos sobre o conteúdo desses discursos e, inicialmente, sobre aqueles pronunciados na França e na Espanha entre 1914 a 1916.

Algumas características desses discursos foram apontadas por Soulez, entre as quais o fato de neles Bergson esboçar a formação de uma Liga das Nações. Em sua primeira viagem diplomática aos Estados Unidos, Bergson persuade o presidente Wilson que a versão francesa da Liga das Nações e a versão americana da Sociedade das Nações tem ideais coincidentes e que sua ação conjunta ampliaria no mundo os ideais de liberdade e democracia.

Outra questão que chama bastante a nossa atenção nesses discursos diz respeito ao fato de neles Bergson expor a ameaça da tanatoscracia. Pela primeira vez, o filósofo traz à tona a sua angústia em relação ao que ele define como termodinâmica da morte, ou seja, a morte que se dá pela redução e destruição da energia ou da diversidade dessa energia. Em outras palavras, a degradação da energia causaria o empobrecimento da diversidade e o domínio dos fortes sobre os mais fracos.

Para Bergson, a formação da Prússia ocorreu de modo mecânico e artificial, pois ela foi concebida através da costura de reinos adquiridos à força e inseridos numa administração mecânica e rígida. Nesta senda, a unificação alemã ocorreu de fora para dentro e não de dentro para fora, como um esforço natural da vida e de vontades livremente associadas.³⁵³

Outra ideia pronunciada inicialmente por Bergson na Espanha será remetida aos estadunidenses: unificar a humanidade através da concepção de que a sociedade é como uma pessoa e que como tal, tem direitos invioláveis. Sabemos que essa ideia é destrinchada pelo filósofo em *As Duas Fontes*, quando no primeiro capítulo ele relata: “Foi preciso esperar

³⁵³ Soulez nos lembra que a unidade na diversidade, que Bergson se refere em seus discursos de guerra, se realiza pela adaptação recíproca, coisa que Bergson recusa em sua obra *A Evolução Criadora*. Neste livro, a questão da unidade na diversidade é abordada a propósito da harmonia entre o reino vegetal e o reino animal. SOULEZ, *Bergson politique*, pp. 138-140.

pelo cristianismo para que a ideia de fraternidade universal, que implica a igualdade dos direitos e a inviolabilidade da pessoa se tornasse atuante.”³⁵⁴

Voltaremos a falar sobre direitos humanos no último capítulo do nosso estudo. Grosso modo, essas são algumas das características gerais que aparecem nos discursos proferidos na Europa. Vejamos agora algumas características dos discursos pronunciados nas missões nos Estados Unidos.

Segundo Soulez, a angústia do homem de ciência e do homem de letras diante da morte é um tema recorrente nas conferências de Bergson, nos Estados Unidos, realizadas entre março e abril de 1917. O autor destaca duas conferências importantes desse período: a Chez Sloane e a conferência feita na Academia Americana, pois, segundo ele, elas se prolongam mesmo depois da guerra.

No discurso feito na Academia Americana, Bergson retoma a questão do escritor e apresenta aos estadunidenses a *Academia Francesa* como um quiasma de competências que abre portas aos literários, sábios, artistas, homens políticos e militares que interagem e nutrem um diálogo saudável. A ideia é elevar a filosofia francesa, criando um modelo ideal para o mundo. “Se a França queria resumir sobre esse ponto sua filosofia e fechá-la em uma máxima, ela diria, eu acho, que é preciso agir como homem de pensamento e pensar como homem de ação.”³⁵⁵

É importante destacar que nas conferências em solo estadunidense, Bergson faz questão de afirmar que a paz concebida pelos norte-americanos é a mesma desejada pelos franceses, mostrando que ambos os países carregam em comum os princípios da Revolução Francesa, fazendo uma analogia entre o ideal de paz estadunidense e aquele almejado pela *Sociedade das Nações Unidas*.

“Nós estaríamos aqui, diz Bergson, na moral absoluta. Mas essa moral é ao mesmo tempo conforme a evolução da humanidade e seus interesses. É nesta condição somente que haveria riqueza, diversidade e criação na humanidade. A natureza procura através da evolução orgânica, a constituição de personalidades individuais, ela continua seu movimento pela constituição de personalidades sociais.”³⁵⁶

Percebe-se, portanto, nesses discursos uma alusão à moral aberta e aos direitos humanos, tema por excelência aludido em *As Duas Fontes*. Outro ponto importante

³⁵⁴ DF, p. 76.

³⁵⁵ M, p. 1537.

³⁵⁶ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 159.

destacado por Soulez refere-se ao fato de Bergson produzir mimesis dos discursos do presidente Wilson. “A mimética bergsoniana do progressismo wilsoniano não é somente estratégico. O encontro entre o progressismo e o evolucionismo não é apenas circunstancial.”

357

Vejamos agora os objetivos de cada uma dessas missões.

3.4 - As Missões

Em 28 de março de 1914, Bergson pronuncia a sua última lição no *Collège de France*. Dois meses antes, o filósofo tomara posse na *Academia de Ciências Morais e Políticas*.

Segundo Azouvi, quando o filósofo se afasta do magistério³⁵⁸ para se dedicar inteiramente às missões diplomáticas, uma outra etapa começa na sua carreira: uma etapa menos filosófica e mais carregada de diplomacia política e responsabilidades³⁵⁹, pois a partir de então Bergson se torna uma figura política importante nas missões políticas, as quais tinham uma finalidade específica: obter aliados contra a Tríplice Aliança.

A primeira missão diplomática do filósofo foi em Madri, cidade onde ele pronuncia três discursos, em maio de 1916. No último desses discursos, Bergson exalta o sacrifício consentido dos franceses, comparando-os aos grandes místicos.

Azouvi recorda que essa “não foi primeira vez que ele se refere aos místicos³⁶⁰. Em 23 de abril de 1915, na *Aliança de Higiene Social*, uma conferência organizada pela Revista Bleue, Bergson compara o estado de alma francês com o dos grandes místicos, o primeiro coincidindo com a alma da pátria e o segundo coincidindo com Deus.”³⁶¹

³⁵⁷ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 163.

³⁵⁸ Na época, Bergson acreditava que retomaria seus cursos quando as missões acabassem. Fato que nunca ocorreu, pois em 1920, Bergson pede demissão da instituição e em dezembro 1921 Bergson se aposenta. p. 237 AZOUVI, *La gloire de Bergson*.

³⁵⁹ A respeito disso ver texto de AZOUVI, F. *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, 2007, p. 238.

³⁶⁰ A analogia com a experiência mística é recorrente. Ela é encontrada no discurso proferido em 23 de abril de 1915 na Aliança de Higiene Social, antes da conferência sobre a guerra e a literatura de amanhã; depois, ela aparece nas chamadas Conferências Madri (2 de maio, sobre a alma humana, e 6 de maio sobre personalidade); ainda é encontrada também nos rascunhos de certas conferências realizadas nos Estados Unidos, durante a primeira missão diplomática do filósofo (de fevereiro a maio de 1917), especialmente em duas conferências autorizadas pelos editores das Correspondências: “A razão imediata pela qual estamos lutando.” WATERLOT, Ghislain, em Situação de guerra e estado de espírito místico em Bergson. O que uma analogia distante pode nos ensinar. Em: *O Misticismo em face às guerras mundiais*. (2010), p.131-151.

³⁶¹ AZOUVI, F. p. 239.

Sustentamos que a partir dessa exposição política há uma transposição da intuição inicial, que distingue espaço e duração³⁶², para a moral e a religião. Mas é em sua primeira missão nos Estados Unidos que Bergson alça voos que definirão o papel dos Estados Unidos na Primeira Guerra Mundial.

“A missão de Bergson significou o fim da política da discricção preconizada por Jusserand. Havia dois aspectos dessa política. O primeiro era a recusa de uma propaganda chamativa. Sobre esse ponto, a linha preconizada por Jusserand, embaixador da França nos Estados Unidos, foi basicamente seguida, mesmo com uma propaganda ativa. O segundo aspecto, aquele reprovado a Jusserand, era que ele era pouco solicitado pelo governo americano.”³⁶³

Através das considerações de Soulez, descobrimos que Jusserand não era popular entre os estadunidenses. Além disso, o embaixador francês não tinha o mesmo carisma que Bergson havia conquistado, quando em 1913, a convite da Universidade de Columbia e da Universidade de Princeton, estivera nos Estados Unidos durante uma “missão universitária”.

“Em fevereiro de 1913, Bergson é delegado pelo Conselho da Universidade de Paris. A política internacional não se abstém dessa política de contato universitário. O exame dos textos que se relacionam à missão universitária também nos importa. Eles mostram como se efetua ou se esboça a passagem da política universitária à política.”³⁶⁴

Em outras palavras, não podemos menosprezar a missão universitária, pois ela se tornou uma espécie de gênese e preparação para as funções diplomáticas atribuídas a Bergson em 1917. O governo francês sabia da popularidade do filósofo³⁶⁵ e naquele momento talvez não houvesse nenhuma outra personalidade que pudesse pedir o apoio dos Estados Unidos na guerra.

Em 1913, na ocasião da missão universitária e acadêmica, a atenção dos americanos se volta para a produção intelectual e a cultura francesa, portanto, ter Bergson como porta-

³⁶² Aqui nos apoiamos na expressão intuição inicial que F. Worms utiliza na introdução do seu livro *Bergson ou dois sentidos da vida* e nas páginas 38-39 do livro *La philosophie en France au XX siècle*.

³⁶³ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 40.

³⁶⁴ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 51.

³⁶⁵ De acordo com Soulez, essa missão universitária mostra como se efetua, como se esboça a passagem da política universitária à política. Bergson é delegado pelo Conselho da Universidade de Paris, o que segundo Soulez mostra que a política internacional não está ausente dessa política de contato universitário. SOULEZ, p.51. Em 1913, os Estados Unidos vivem uma rivalidade entre dois modelos universitários da época: a universidade inglesa e a universidade alemã. Bergson é habilitado em mostrar que alcançando a idade adulta, as universidades americanas descobririam seu parentesco com a universidade francesa. E embora nesse contexto se trate apenas de uma política universitária, Bergson ridiculariza alguns pensadores alemães.

voz do governo permite o estreitamento de laços entre os dois países. “A primeira missão nos Estados Unidos permite a Bergson constituir uma sólida rede de relações e amizades americanas.”³⁶⁶

Em 1917, quatro anos após a missão “universitária e acadêmica”, Bergson parte em missão política. Mas é interessante notarmos que alguns anos antes da própria missão, em novembro de 1914, numa carta à Madame Emile Olivier, ele revela como esse projeto germinava em segredo.

“Eu estava absorvido durante um certo tempo pelo projeto que eu tinha formado sobre o conselho de vários amigos, alguns dos quais têm altas funções na Universidade: trata-se de ir à América e fazer esforço para trazer a opinião lá a se pronunciar mais claramente a nosso favor. Eu tinha colecionado fatos, eu tinha mesmo começado a preparar as conferências. Mas eis que a opinião americana nos tornou favorável: eu decidi adiar uma abordagem que, se ela não se produzisse no momento certo, poderia dar o resultado inverso daquele que nós procuramos. Por outro lado, eu tenho um outro projeto muito mais ambicioso o qual eu lhe falarei mais tarde se eu ver que existe alguma chance de ter sucesso.”³⁶⁷

Para Bergson, nunca houve dúvidas de que era importante ir aos Estados Unidos falar com a opinião pública. Inclusive, ele nunca escondeu sua admiração pela democracia estadunidense e como a missão universitária lhe dera a oportunidade de conhecer muitos políticos e intelectuais, com os quais trocou correspondências durante muitos anos. Entre esses políticos e intelectuais, destacamos o senador Beveridge e Nicholas Butler, presidente da *Columbia University*.

Bergson fica muito amigo de Butler, com quem troca correspondências por muitos anos, cujos temas versavam sobre direitos humanos, democracia, civilização e liberdade dos povos. E é justamente Butler que faz o convite a Bergson, em 1913, para palestrar no auditório da universidade. Todavia, “[...] é preciso notar que nas cartas Bergson sai de um esquema bastante clássico de propaganda acompanhada de contatos oficiais a qual a missão na Espanha é a realização mais perfeita.”³⁶⁸

³⁶⁶ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 52.

³⁶⁷ Carta reproduzida por SOULEZ, *Bergson politique*, p. 56, que teve acesso às correspondências de Bergson trocadas com a família F. Olivier.

³⁶⁸ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 58.

Outro ponto importante foi a indicação de Bergson ao governo francês feita por um de seus antigos alunos: Louis Aubert, que sugeriu o nome mestre para a missão diplomática nos Estados Unidos.³⁶⁹ Para ele, o papel de Bergson nas missões diplomáticas nos Estados Unidos é o teste de validade da filosofia bergsoniana.

Segundo as considerações de Soulez sobre Aubert, esse antigo aluno percebe em Bergson a força especulativa como uma habilidade política e mais precisamente diplomática. Segundo o artigo³⁷⁰ que Aubert escreve exaltando o talento do antigo professor, as missões diplomáticas é uma oportunidade para todos visualizarem a atuação do filósofo num outro terreno: a política. Ou seja, uma oportunidade de todos conhecerem uma performance diferente do famoso filósofo. Um Bergson diferente daquele dos cursos disputados, mas também diferente daquele que Aubert conheceu em sala de aula.

Além disso, Aubert, enxerga uma espécie de harmonia entre a teoria desenvolvida em *A Evolução Criadora* e a civilização americana. “O mundo inteiro conhece Bergson, se pelo menos o conhecer é possuir algumas noções de uma filosofia que pertence à humanidade” [...] Que lembrança de frescor nos deixou seu ensinamento.”³⁷¹

Aubert foi o primeiro a se pronunciar acerca o descontentamento em relação a Jusserand, que se abstinha de toda a propaganda e não atingia sua principal função com os políticos estadunidenses. Portanto, é Aubert que denuncia a política de reserva e restrição do embaixador ao governo francês, sugerindo o nome de Bergson para o papel diplomático.

Bergson aceita a missão e embarca em 1º de fevereiro de 1917. Antes de partir, é muito bem preparado e instruído politicamente, embora pouco se saiba a respeito das instruções recebidas nessa preparação³⁷². O que se sabe apenas é que nessa primeira missão diplomática nos Estados Unidos, Bergson assume o papel de conselheiro especial do governo francês.

³⁶⁹ De fato, a missão política de 1917 foi pensada por um antigo aluno de Bergson: Louis Aubert. Isso só foi explicado em um artigo em 1928, publicado em ocasião da atribuição do prêmio Nobel a Bergson. Louis Aubert, Henri Bergson (Prix Nobel), Bulletin de la Société Autour du Monde, 1928, citado por SOULEZ p. 62.

³⁷⁰ Louis Aubert, Henri Bergson (Prix Nobel), Bulletin de la Société Autour du Monde, 1928, citado por SOULEZ, p. 58.

³⁷¹ Louis Aubert, art.cit., parágrafo 1 e 2, citado por SOULEZ, *Bergson politique*, p. 63.

³⁷² No começo do ano de 1917 E. Lavissee enviou uma carta a Bergson pedindo que o mesmo o procurasse no Ministério dos Assuntos Estrangeiros para conversarem a respeito da missão nos Estados Unidos. Lavissee fazia parte da Comissão de Estudos e Documentos sobre a guerra (CEDG). Essa comissão havia surgido de uma iniciativa de intelectuais engajados em lutar contra a invasão do território nacional. Composto por acadêmicos renomados, como Durkheim, Lavissee, Bergson e muitos políticos da alta administração do governo francês, essa comissão publicou entre 1914 e 1918, informativos amplamente difundidos em todo o país e no mundo, cujo impacto colaborou para a manutenção da cultura da guerra e expressando uma forma de pensamento dominante nos círculos dirigentes.

A ideia inicial era que a viagem tivesse um status informal e sem muitos alardes, embora Soulez assegure que “[...] a decisão de Bergson foi decidida no mais alto grau no governo francês.”³⁷³ Em *Minhas Missões*, o filósofo escreve:

“A propósito, eu atravessei quatro vezes o Atlântico, quando o perigo submarino era cada vez mais iminente. Na última viagem de ida e de volta, a ordem era dada a todos de usar o colete salva-vidas dia e noite (eu nunca me submeti a isso, achando muito melhor afundar do que me submeter ao incômodo). Ora, eu fui atingido pela indiferença de todos, e eu mesmo compreendo, no perigo sempre iminente de ser atingido. No fundo, aqueles que não podiam lutar na frente de batalha, dificilmente se censuravam por viver em perfeita segurança, enquanto nossos soldados estavam expostos a perigos mortais. Para finalmente correr um risco, você sentiu que estava voltando às condições normais e sendo capaz de ser um pouco menos infeliz consigo mesmo.”³⁷⁴

Nesta passagem, Bergson se apresenta como um cidadão francês numa missão, desvelando um sentimento de culpa bastante comum na época entre os intelectuais não combatentes. É como se esse sentimento justificasse toda a sua missão diplomática.

Todavia, Bergson tem uma incumbência muito importante no cenário político internacional. Em sua primeira viagem diplomática aos Estados Unidos, sua missão é acabar com a neutralidade dos americanos, que desde o início da guerra haviam optado pelo isolamento e a imparcialidade. Bergson precisa persuadir o presidente dos Estados Unidos que “[...], não há outro meio de sair da guerra senão entrando nela.”³⁷⁵

Ou seja, “é preciso declarar a guerra para se garantir a paz”³⁷⁶. Dessa maneira, Bergson precisa convencer o presidente Wilson, eliminar dele todos os tipos de hesitações e fazê-lo acreditar que não há outra solução senão a de declarar guerra contra a Alemanha e posicionar-se ao lado dos Aliados.

A neutralidade política, tão midiaticamente explorada pelo presidente Wilson, encontra o seu limite quando os Estados Unidos se tornam o principal credor dos países beligerantes. Nesse momento, não há mais como ficar em cima do muro, é preciso escolher um dos lados. O grande dilema de Bergson é: como convencer o presidente dos Estados Unidos a ficar do lado da França? Afinal, em nenhum momento o filósofo indica que a sua

³⁷³ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 41.

³⁷⁴ M, p. 1565.

³⁷⁵ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 70.

³⁷⁶ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 70.

missão nos Estados Unidos poderia ter um outro desígnio senão o de convencer Wilson a entrar na guerra.

“Era essencial também buscar e levar à plena luz em combate efeito as duas ou três causas profundas da indecisão de Wilson. Sobretudo, era preciso mostrar a um presidente naturalmente idealista, a ocasião única que se oferecia a ele de restaurar a paz do mundo e abrir uma nova era na história.”³⁷⁷

Para que a missão de Bergson tivesse êxito, era preciso convencer Wilson de que não havia outro meio senão a guerra e que só ele poderia convencer a população americana de que não havia outra solução de buscar a paz e defender a democracia senão através da guerra. Entrementes, era necessário que o próprio presidente acreditasse nisso. “É preciso que ele acredite que as democracias europeias têm os mesmos princípios que os Estados Unidos, que têm os mesmos objetivos de guerra ou que pelo menos não têm objetivos incompatíveis. É nesse ponto que se situa a intervenção de Bergson.”³⁷⁸

Como dito antes, Bergson embarca no dia 1 de fevereiro de 1917, antes da ruptura das relações diplomáticas entre os Estados Unidos e a Alemanha, que acontece no dia 3 de fevereiro. Wilson só declara guerra à Alemanha em abril, ou seja, dois meses após a ruptura das relações diplomáticas.

A viagem de Bergson é discreta³⁷⁹, sem alarde ou qualquer notícia na imprensa europeia. Todavia, o silêncio da imprensa só dura até a chegada do filósofo em Nova York, quando a imprensa norte-americana passa a acompanhar os seus passos, chegando a publicar que o pensador francês estava numa “missão secreta”.

É através dos telegramas trocados entre Bergson e o governo francês que tomamos conhecimento da primeira conversa entre o filósofo e House (coronel e um dos conselheiros políticos mais influentes do presidente Wilson) que acontece no dia 14 de fevereiro. House é bastante receptivo e fica satisfeito em saber que ambos compartilham os mesmos ideais de democracia, justiça e liberdade.³⁸⁰

Esse contato inicial com o principal conselheiro político do presidente dos Estados Unidos, permite a Bergson tecer relações e angariar argumentos para persuadir Wilson a

³⁷⁷ M, p. 1559.

³⁷⁸ SOULEZ, *Bergson politique*, p. 70.

³⁷⁹ Pouco se sabe sobre os motivos de Bergson passar em Londres e Liverpool para depois seguir para Nova York.

³⁸⁰ Bergson e House trocam correspondências durante muitos anos. O filósofo e político mais influente dos Estados Unidos na época da 1ª Guerra, se reencontrarão no outono de 1917, quando House preside a delegação americana de novembro a dezembro de 1917. Bergson comparece ao jantar oficial de 24 de novembro dado pelo presidente da República. No dia seguinte, House e sua esposa jantam na casa de Bergson.

entrar na guerra do lado da França. “Depois da declaração de guerra contra a Alemanha, sobre o conselho de House, Wilson estabelece uma distinção entre o governo americano e o povo alemão.”³⁸¹

Após a conversa amistosa em Nova York, Bergson segue para Washington, onde encontra o presidente na Casa Branca no dia 19 de fevereiro de 1917. Nas notas preparatórias³⁸² do filósofo, é possível constatar como o filósofo se preparou para a ocasião e como desenvolveu os argumentos para a conversa tão importante. Nessas anotações, Bergson declara que graças a Wilson, pela primeira vez existe a possibilidade de fazer da filosofia a alma ou do espírito da política. A França, que vivia numa atmosfera mística, estava preparada para o modelo de democracia estadunidense. Wilson é alertado dos falsos rumores, de origem alemã, que circulavam na América, difamando a França. E, por último, mas não menos importante, a retomada da fórmula de Wilson de que é preciso buscar a paz de qualquer jeito.

Em algumas páginas dessas anotações que introduziram a conversa entre filósofo e presidente, vemos Bergson considerar Wilson como uma espécie de filósofo-rei ou até mesmo um “messias” da política e da filosofia. Além disso, os franceses são colocados como místicos que compreendem a mensagem do político americano e que estão de acordo com o filósofo-rei ou messias da política.

“Quem melhor que Bergson, um filósofo de prestígio universal, para dizer ao estudioso Wilson, que ele fez da filosofia a alma da política? Wilson é consolado pelo filósofo mais famoso da época pela imagem que deseja ter de si mesmo. Ao mesmo tempo, Wilson só pode ser tranquilizado pela mensagem política que brilha no elogio do filósofo: os Aliados concordam com ele na fórmula paz sem vitória. Wilson ouve de Bergson o que há meses desejava ouvir, talvez desde o início de suas ofensivas pela paz.”³⁸³

Bergson também alimenta em Wilson o desejo da formação de uma *Sociedade das Nações* com os Aliados. “A guerra europeia teve repercussões mundiais. É preciso então que os Estados Unidos se coloquem a pensar mundialmente. A ideia do presidente de criar uma Sociedade das Nações significa precisamente o fim de uma política de isolamento. Ela

³⁸¹ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 94.

³⁸² MAE, Papiers d'agent Bergson 207, chem. I e chem. 7, n°3, citado por SOULEZ, P., *Bergson politique*, pp. 98-99.

³⁸³ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 99.

implica que os Estados Unidos são uma força e essa força pode ser engajada militarmente.”

³⁸⁴ Essa sociedade seria um instrumento que uniria as nações e asseguraria a paz e a democracia, evitando governos tiranos.

“É necessário recolocar a Sociedade das Nações a um futuro talvez próximo, talvez distante, mas que com certeza não será um futuro imediato longe da guerra, pois precisaríamos de um milagre para a Alemanha reconhecer a sua mentalidade atual. E mesmo que ela renunciasse, nós não teríamos nenhuma evidência, nenhuma garantia.”³⁸⁵

Depois da conversa com o presidente americano, Bergson permanece em Washington por quinze dias e pronuncia uma série de conferências que ecoam na imprensa americana, aumentando a sua popularidade. Atuando em todos os setores da comunicação e não apenas com o presidente Wilson, mas também preparando e fazendo conferências que eram publicadas na imprensa americana, o filósofo certamente chama a atenção de muitos outros intelectuais e políticos estadunidenses.

“Era preciso sair, se necessário, de sua dignidade de embaixador, para tentar penetrar na intimidade deste ou daquele amigo próximo de Wilson, para tratar como iguais, se fosse necessário, pessoas que não tinham título oficial, mas que iria inspirar mais confiança em um presidente naturalmente desconfiado, inimigo de todos os convencionalismos.”³⁸⁶

Na conferência de 12 de maio no Comité Franco-Americano, Bergson descreve os Estados Unidos sob as cores do idealismo. Segundo ele, o país é a única nação que nasceu de um ideal de justiça e liberdade.³⁸⁷

Sob esse prisma, nesse discurso Bergson retoma a importância das comunicações, analisando como a dominação mudou de suporte. Se em épocas anteriores dominar era conquistar territórios e instalar-se na superfície, com o desenvolvimento das técnicas a dominação passou a controlar os pontos de comunicação vitais da superfície terrestre. Nessa nova perspectiva, a conquista do mundo tornar-se-ia possível através da dominação dos meios de comunicação, pois dessa forma consegue-se explorar uma população sem a necessidade de exilá-la.

³⁸⁴ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 70.

³⁸⁵ M, pp. 1271-1272.

³⁸⁶ M, p. 1159.

³⁸⁷ Azouvi explora em minúcias o assunto. AZOUVI, F. p. 240.

“Bergson, assim define sua concepção de imperialismo moderno. Essa análise interessante é apresentada com um quadro de uma analogia questionável: a Alemanha é comparada a uma vespa picando os centros nervosos de uma vítima para guardar um pouco de carne fresca para as suas larvas. É Bergson lembrando que ele é Bergson, autor de *A Evolução Criadora*.”³⁸⁸

Após o frenesi na imprensa norte-americana, Bergson retorna a Paris, mas não demora muito a ser requisitado novamente pelo governo francês, pois diante das circunstâncias inesperadas, uma segunda missão nos Estados Unidos é extremamente necessária.

Em março de 1918, o governo francês se encontrava diante de uma situação grave: o tratado de Brest-Litovsk³⁸⁹ assinado pela Rússia e que ocasionou a sua saída da guerra.

Através de alguns trechos do diário³⁹⁰ que Bergson começou a escrever em 1º de março de 1918, conseguimos acompanhar os preparativos e os desdobramentos dessa missão. Nota-se que uma das preocupações do filósofo era manter uma guerra sobre duas frentes de batalha. Nesse momento, a Revolução Russa³⁹¹ e o futuro do governo bolchevique não o incomodava. Desde o inverno de 1917-1918, os governos aliados esperavam uma ofensiva alemã de grande envergadura na frente-oeste. Para contê-la, o governo francês pretende reabrir a qualquer custo uma frente-leste. Nessa ocasião, todavia, a decisão dependia da aprovação dos governos americano e japonês, implicando obstáculos aos objetivos dos Aliados.

Sabemos que entre os obstáculos a tal empreitada estava a reabertura da frente-leste, pois tal concessão significava conceder aos japoneses uma intervenção na Rússia. A segunda adversidade no horizonte, e que muito incomodava os franceses, era o fato do governo estadunidense não se opor aos bolcheviques e, portanto, não contrariarem a Revolução Russa. E por último, o terceiro obstáculo à França vinha dos Estados Unidos recusarem uma

³⁸⁸ SOULEZ, P., *La gloire de Bergson*, p. 119.

³⁸⁹ O Tratado de Brest-Litovski foi um acordo assinado em 3 de março de 1918, que selou a paz entre o governo bolchevique russo e as Potências Centrais (Alemanha, Áustria-Hungria, Bulgária e Império Otomano) durante a Primeira Guerra Mundial. Os russos iniciaram negociações logo após os bolcheviques assumirem o poder do país depois da Revolução Russa. Esse tratado ratifica a saída da Rússia da 1ª Guerra Mundial.

³⁹⁰ Esse diário são os escritos de Bergson durante as missões. Soulez os cita várias vezes em sua pesquisa e são creditados como *Papier d'agent Bergson*.

³⁹¹ “A hostilidade de Bergson à revolução russa e o governo bolchevique não seria em si reprovável a Bergson, sobretudo para nós que sabemos que o regime totalitário e despótico saiu do golpe militar de outubro de 1917.” SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 204.

intervenção do Japão, pois esse país nunca escondera suas pretensões e ambições territoriais em relação à Sibéria.

Em síntese, Bergson precisa convencer o presidente Wilson a conceder uma ajuda material, conduzindo o restabelecimento da frente-leste. Primeiramente uma ajuda material que viabilizaria tal empreendimento e depois uma intervenção militar justificada por essa ajuda. A França queria muito uma intervenção na Sibéria e na Rússia, mas sabia que sem a ajuda financeira dos Estados Unidos essa intervenção seria um fracasso.

A esse despeito, os principais motivos da segunda viagem diplomática de Bergson aos Estados Unidos é convencer o presidente da reabertura da frente-leste e a concessão da intervenção do Japão na Rússia.

Conseqüentemente, mais uma vez Bergson recorre à influência do conselheiro House, que após uma longa conversa de acertos sobre os principais pontos, concorda em ajudar o filósofo francês a convencer Wilson a enviar aos russos, pela Transiberiana, os produtos manufaturados e de primeira necessidade, sucessivamente lançando tropas japonesas e aliadas sobre a região.

Bergson e House também conversam sobre o governo bolchevique. O filósofo considera muito importante saber se o governo americano era ou não pró-alemão e se Trotsky poderia se tornar um pró-aliado. Em relação às preocupações dos Estados Unidos acerca às ambições do Japão, Bergson tranquiliza o presidente Wilson assegurando que o país asiático embora não tivesse pretensões sobre a Sibéria, exigia vantagens comerciais com a China.

Nesse cenário de decisões políticas importantes, Bergson chega nos Estados Unidos no dia que o Japão escolhe entre os alemães e os Aliados. Essa escolha preocupava bastante a França, pois se o Japão optasse por apoiar os alemães, isso causaria maiores preocupações em relação à democracia e ao desfecho da guerra. Para Bergson, tal união seria muito grave porque dois governos autocráticos, Alemanha e Japão, se uniriam e restaurariam a autocracia russa e a tirania venceria. Em outras palavras, esses governos tiranos ameaçavam a democracia, os direitos essenciais e a liberdade no mundo. Essa ameaça advinha principalmente do interesse público do Japão em abrir uma embaixada em Berna, na Suíça, o que facilitaria o contato com os alemães e uma possível aliança.

Segundo os registros da agenda oficial da Casa Branca, coletados na pesquisa de Soulez, Bergson se encontra oficialmente com Wilson no dia 26 de junho de 1918. Antes de junho, todos os documentos e relatórios da agenda na Casa Branca não fazem nenhuma menção à presença do filósofo em Washington.

Essa ausência do nome de Bergson na agenda oficial desse período induz muitos historiadores a minimizarem a função política de Bergson. “Num certo sentido, Bergson não consegue passar incógnito em sua primeira missão. Todavia os traços documentais da segunda missão são um indício indireto da importância da primeira.”³⁹²

Fora os indícios da articulação entre Bergson e House, há uma nota não assinada do secretário de Wilson, datada em 18 de junho, que indica a presença do filósofo em Washington e o pedido para que o presidente Wilson o receba para uma conversa importante. Além disso, no dia 19 do mesmo mês, o presidente Wilson transmite a Baker, seu então secretário de estado de guerra, um memorando não assinado a respeito de uma intervenção na Rússia. Na ocasião, Wilson diz a Baker que o memorando foi escrito por um amigo, mas não cita o nome de Bergson.

Soulez observa que nesse memorando há expressões parecidas com aquelas que foram encontradas nas notas pessoais do filósofo. Anotações essas que ele fez durante todas as missões diplomáticas e que ressaltam os principais pontos que precisam ser colocados em pauta na conversa. Dessa maneira, Soulez resalta que muito provavelmente o memorando, ou seja, “[...] o texto foi escrito por Bergson em 18 de junho.”³⁹³

A principal objeção reconhecida pelo memorando a respeito da intervenção é a presença dos bolcheviques, grande ameaça ao capitalismo, conforme resalta Bergson no intuito de convencer Wilson, sendo eles “[...] mais hostis às democracias ocidentais que a autocracia alemã.”³⁹⁴

No dia 24 de junho, o general March responde o memorando remetido por Bergson, alegando que a proposição militar proposta era impraticável e que a ocupação da transiberiana não teria nenhum efeito sobre a guerra, pois não desviaria a divisão alemã da frente-oeste para a frente-leste. Segundo o general, a frente decisiva da guerra era a frente-oeste e era em cima disso que a guerra seria vencida ou perdida. O deslocamento necessário dos Estados Unidos e dos Aliados para uma intervenção na Rússia naquele momento era inviável e a única força disponível e capaz de uma intervenção exitosa, o Japão, exigia um preço muito alto: um pedaço da Sibéria.

Inclusive, esses argumentos do general March foram utilizados por Wilson para contra-argumentar Bergson. O que evidencia que o general chegara a colocar em questão ao presidente a possibilidade de uma intervenção na Rússia.

³⁹² SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 180.

³⁹³ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 182.

³⁹⁴ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 182.

Depois da conversa decepcionante com Wilson, o filósofo insiste num segundo encontro em 25 de julho. Nas notas preparatórias do diário de Bergson, há um agradecimento introdutório ao presidente pelo fato dele ter aceitado o convite de tornar-se membro da *Academia de Ciências Morais e Políticas*, reafirmando que graças a ele a política e a diplomacia haviam alcançado um nível nunca visto antes, um nível onde a política e a moral haviam se tornado uma única e mesma coisa.

Após a conversa, Bergson escreve em seu diário, relatando o quanto nesse dia o presidente estava afetuoso e carismático. “Wilson se mostrou bastante agradável, pois novamente recusaria todos os argumentos colocados antes por Bergson.”³⁹⁵

Em resumo, sabemos que Bergson não se beneficiou na segunda missão diplomática, se considerarmos que toda a sua viagem foi mobilizada para atingir os objetivos estabelecidos pelo governo francês. No entanto, foi através dela que o filósofo constatou que mesmo com a proximidade do fim da Primeira Guerra Mundial era um segundo conflito mundial que se aproximava, pois os governos tiranos não tinham sido combatidos.

“O medo do qual Bergson se faz porta-voz é no fundo realizado. Sem dúvidas, a Alemanha não restabelecerá uma autocracia na Rússia, para a surpresa dos Aliados. Todavia, a aliança criada entre as três autocracias (Alemanha, Rússia e Japão) foi bem realizada na assinatura do pacto de não-agressão pela União Soviética (com a Alemanha e o Japão). Essa assinatura foi a causa disparadora da segunda guerra mundial.”³⁹⁶

Bergson percebe a remodelação política mundial, a ameaça à democracia e aos direitos fundamentais. Ameaça essa que ganhou força após a Primeira Guerra Mundial com o engrandecimento técnico e a aliança entre os governos tiranos.

3.5 - Politzer e Soulez: duas perspectivas para a atuação política de Bergson.

Em 1927, Georges Politzer, pseudônimo de François Arouet, publica *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, texto no qual remete inúmeras críticas à filosofia e à atuação política de Bergson na Primeira Guerra Mundial.³⁹⁷

³⁹⁵ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 201.

³⁹⁶ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 202.

³⁹⁷ O livro de Politzer, *La fin d'une parade: le bergsonisme*, publicado em 1927, sob o pseudônimo de François Arouet, foi para uma geração o ponto de partida do antibergsonismo.” AZOUVI, F., p. 307.

Considerado na época “um panfleto despido de valor filosófico,”³⁹⁸ a obra foi lida por muitos jovens intelectuais que desaprovavam a “cultura burguesa” vigente. Esses jovens reconhecem nas angústias de Politzer as suas próprias angústias, acentuando, dessa maneira, a hostilidade de uma geração que passou a olhar desconfiadamente a tradição filosófica e questionando suas certezas e glórias. Afirma Politzer:

“Dizer [...] que o bergsonismo é melhor que outras filosofias não têm nenhum significado ou deve ter muitos. Pode significar que embora ele não tenha cumprido suas promessas, estimam-no como se as tivesse cumprido.”³⁹⁹

Fuzilado em 19 de fevereiro de 1942, aos trinta e nove anos, pelos nazistas no Mont Valérien, Politzer faz parte de um grupo de intelectuais,⁴⁰⁰ cujas vidas foram interrompidas pelas atrocidades da Segunda Guerra Mundial, embora seus pensamentos tenham perseverado entre a geração do pós-guerra. Em outras palavras, podemos dizer que Politzer teve sua vida interceptada precocemente, mas seus discursos e pensamentos continuaram e foram decisivos para toda uma geração que após a Segunda Grande Guerra passou a se orientar pelas filosofias de Sartre, Lacan, Lefebvre e outros filósofos que se destacaram na fenomenologia, no existencialismo e na psicanálise.

Nesta vertente, Politzer anuncia temas que ascenderão no cenário europeu do pós-guerra, mostrando como as teorias de Bergson estão desconectadas com o pensamento da nova geração que pensa em outras formas de existência e de fazer política.

A Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa provocam mudanças de perspectivas no cenário europeu e elas reverberam na juventude europeia. Bergson se afasta da juventude quando opta por usar seu tempo para cumprir deveres diplomáticos, mas a distância entre a sua geração e essa do pós-guerra diminui consideravelmente quando o filósofo expõe sua resistência e ressalvas em relação à Revolução Russa. Em contraposição, Politzer e toda a sua geração ficam fascinados pelo comunismo.

“Para nós, a revolução é um fato realizado. Nós não sabemos ao que ela nos levará; nós não prevemos nada: nós assistiremos como aqueles que tomam parte na decifração do enigma, os quais eles conhecem já a solução. Nossa filosofia não será certamente adotada pelos revolucionários, pois no momento da revolução é o mito heroico que torna a filosofia de Estado. Nós só seremos compreendidos em seguida. Nossa situação é singular,

³⁹⁸ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 12.

³⁹⁹ POLITZER, G., *La fin d'une parade, op.cit.*, p.10, 1967.

⁴⁰⁰ Entre muitos outros intelectuais, Paul Nizan foi fuzilado junto com Politzer.

ela não é trágica. Nós rompemos uns com os outros e eles conosco.”⁴⁰¹

Bergson foi contra a revolução porque temia a instauração de uma tirania (autocracia)e, conseqüentemente, a ameaça da democracia no mundo.

Quando Politzer chega na França em 1921, Bergson está em evidência com a atuação política e diplomática nas propagandas de guerra. Em contrapartida, os jovens veem no comunismo instaurado na Rússia a solução de muitos problemas da humanidade, inclusive os conflitos sociais, políticos e econômicos. Novamente Politzer:

“A filosofia do Sr. Bergson tem sido a aliada zelosa do Estado e da classe da qual ele é um instrumento. O Sr. Bergson foi abertamente a favor da guerra e, na verdade, contra a Revolução Russa. Em nenhum momento pronunciou a menor palavra de revolta. Toda a sua vida, como as indicações que deu da sua moralidade, que ainda não nasceu e que nunca vai nascer, permitem-nos compreender que ele se entregou inteiramente aos valores burgueses. Na verdade, trata-se do concreto e da vida. Mas o concreto e a vida são, portanto, de uma natureza tão extraordinária que se pode ter a visão correta dele, exprimir essa visão, até mesmo ensiná-la e ainda assim continuar a não entender nada sobre o que está acontecendo no concreto e na vida e comportar-se em todos os assuntos que dizem respeito ao concreto e à vida como se não tivesse a menor noção e o menor sentimento.”⁴⁰²

Durante o período entre as guerras, Politzer escreve na revista *Philosophies*, que reúne, entre muitos outros intelectuais, Henri Lefebvre, Georges Friedmann e Pierre Morhange. Todos eles criticam todo o academicismo francês e principalmente a burguesia, que se nutre desse academicismo. A revista desaprova principalmente as teorias de Bergson e Brunshvicg acerca a consciência e tudo aquilo que é considerado obstáculo para qualquer forma de novo espírito ou uma psicologia concreta. Neste sentido, Politzer critica qualquer tipo de psicologia que careça de vida individual e objetiva. O jovem autor deseja que a psicologia acadêmica e abstrata seja substituída por uma psicologia concreta, a qual apreenderia o homem em suas ações, em benefício da existência e da liberdade, como também das determinações concretas, psicológicas e históricas que conduzem a vida de todo

⁴⁰¹ POLITZER, G., *Ecrits I. La philosophie et les mythes*, p. 56-57.

⁴⁰² POLITZER, G., *La fin d'une parade*, op.cit., p.10-11.

indivíduo. Afirma o jovem autor: “A psicologia bergsoniana não é uma psicologia concreta, mas uma psicologia abstrata que sonha o concreto, e toda a reforma bergsoniana em geral é só o sonho do progresso...”⁴⁰³

Não iremos aqui esgotar toda a crítica delineada no panfleto que Politzer escreveu, principalmente a pontuação de que a duração bergsoniana é um conceito abstrato e incapaz de unir o homem real à vida social. Sabemos que o jovem enxerga em Bergson um difusor do irracionalismo francês e um instrumento do Estado e da classe burguesa. O que nos interessa exatamente é nos contrapor às estratégias que Soulez usa para atenuar as críticas feitas por Politzer. O que significa que não concordamos quando Soulez alega que há na filosofia de Bergson uma “duplicação” entre o filósofo e sua representação, ou melhor, uma distinção entre o filósofo que se expõe nos livros e aquele que atua na política, eximindo assim todo o ativismo político do filósofo em defesa da democracia e, sem dúvidas, do governo francês que buscou se aliar aos Estados Unidos.

Após a publicação do panfleto de Politzer, em 1927, há um declínio no interesse da filosofia de Bergson. O filósofo no mesmo ano ganha o Prêmio Nobel de Literatura, mas tal proeza tem muito mais repercussão nas revistas literárias do que nas filosóficas. Esse isolamento reverbera também em sua derradeira grande obra, *As duas fontes da moral e da religião*, publicada em 1932, que tem pouca ressonância no cenário filosófico, ficando praticamente represada entre 1950 e 1960, atraindo apenas o interesse dos grupos teológicos e católicos que se interessam pela religião aberta e a figura do místico.

Evidentemente as missões diplomáticas deixam claro que Bergson atua na propaganda de guerra, embora durante muito tempo vários estudiosos tenham se questionado se essa participação permaneceu ligada à filosofia ou se os discursos são apenas discursos de guerra⁴⁰⁴.

Para nós, Bergson mobiliza em sua função diplomática conceitos inerentes a sua filosofia, de maneira que não há como considerarmos os discursos de guerra como textos marginais, secundários, como se houvesse uma imensa separação entre o filósofo de gabinete ou da sala de aula e o filósofo que age diante de um cenário hostil que se impõe pelas circunstâncias.

⁴⁰³ POLITZER, P., *La fin d'une parade*, op.cit., p. 144-145.

⁴⁰⁴ CAEYMAEX, F. "Les discours de Guerre (1914-1918). Propagande et philosophie" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *Annales bergsoniennes VII – Bergson, l'Alemagne, la Guerre de 14*. Paris, PUF, 2014. Para Trotignon, trata-se de propaganda, não de filosofia. TROTIGNON, P. "Bergson et la propagande de guerre" in QUILLIEN, J. (éd.) *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994. Trotignon acaba por considerar os discursos de guerra como textos “extra-filosóficos”, ou seja, textos que não pertencem ao corpo teórico de Bergson. Tese essa que não concordamos.

Soulez, ao investigar o papel político de Bergson durante a Primeira Guerra, distingue dois eixos para classificar o trabalho do filósofo. Para ele, essa separação serve de limite para a compreensão dos discursos políticos e o resguardo da teoria filosófica.

“A distinção desses dois eixos nos permite assim analisar uma dupla mimética. Os discursos de Bergson mantém uma relação mimética com o meio político. É preciso que Bergson, autor dos textos de guerra, mantenha uma relação mimética consigo mesmo como filósofo. Nós descobrimos uma das dificuldades da leitura desses textos: isso que aparece como sendo “do Bergson” não é aquilo que há de mais bergsoniano.”⁴⁰⁵

Em outras palavras, ao separar e distinguir duas direções para a atuação de Bergson, Soulez defende que os discursos políticos do filósofo não são o que há de mais bergsoniano em sua filosofia, ou seja, não exprimem a teoria filosófica do filósofo. Sob esse viés, Bergson estabelece uma relação mimética consigo mesmo na produção dos seus textos de guerra. Assim, Soulez exime Bergson da atuação política durante a guerra e das críticas de Politzer, que enxerga em Bergson um liberal burguês, colocando o problema das relações da filosofia e da política, e, conseqüentemente do filósofo e do homem político, com a filosofia e sua representação (ou mimeses).

Nesta vertente, para livrar Bergson dos ataques de Politzer e explicar a parcialidade do filósofo durante as missões diplomáticas, Soulez se apega à diferença entre o “filósofo (homo sapiens)”, ou seja, aquele que teoriza e comunica seu pensamento nos livros e o “filósofo (homo loquax)”, aquele que fala ao público e atua, concebendo demasiada importância a uma pequena alusão exposta no final da segunda introdução de *O Pensamento e o Movente*:

“Acreditamos que é da essência do homem criar material e moralmente, fabricar coisas e fabricar-se a si próprio. Homo faber, tal é a definição que propomos. O homo sapiens, nascido da reflexão do homo faber sobre sua fabricação, parece-nos igualmente digno de estima enquanto resolve pela pura inteligência os problemas que só dela dependem: na escolha desses problemas um filósofo pode se enganar, um outro filósofo irá desfazer o engano; ambos terão trabalhado com todo o empenho; ambos poderão merecer nosso reconhecimento e nossa admiração. Homo faber, homo sapiens, diante de ambos, que,

⁴⁰⁵ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 129.

aliás, tendem a confundir-se um com o outro, nós nos inclinamos. O único que nos seja antipático é o homo loquax, cujo pensamento, quando ele pensa, é apenas uma reflexão sobre a sua palavra.”⁴⁰⁶

Destarte, Soulez resgata dois conceitos apresentados por Bergson em *A Evolução Criadora*: homo faber e homo sapiens, retomados em *O Pensamento e o Movente* para apresentar e se contrapor ao homo loquax, “[...] o homem inteligente que tudo pode criticar porque ele sabe tudo.”⁴⁰⁷

Cumpre enfatizarmos que é difícil considerar Bergson como duas figuras divorciadas, ou melhor, como dois pensadores distintos e independentes que produziram, separadamente, duas vertentes de pensamento, uma teórica e outra política. Apesar do esforço de Soulez para nos convencer da mimese (ou duplicidade), não podemos concordar, pois evidentemente a obra *As duas fontes da moral e da religião* nos traz questões que certamente começaram a germinar em Bergson durante a elaboração dos seus discursos, tais como: a democracia e a defesa dos direitos humanos.

Ora, não podemos ignorar que “Bergson se colocou nessa função de mensageiro transatlântico durante muitos anos, praticamente até a sua morte”⁴⁰⁸ e que essa função o colocou em proximidade a decisões políticas que reverberaram no mundo e que o fizeram pensar em seu último livro. O próprio Soulez não defende a plena inocência política do filósofo⁴⁰⁹, delineando em detalhes cada um dos seus passos nas missões e todo o poder persuasivo, que contribui para que ele empreenda com maestria aquilo que o governo francês lhe pedira.

Poucos filósofos estiveram tão presentes na arena política de seu tempo como Bergson. “[...] Nos seus discursos não há somente uma reverberação contextualizada do que seria a verdadeira filosofia bergsoniana, mas também, principalmente, a explicitação da promiscuidade entre dois "registros discursivos" que se pretendem "independentes": filosofia e história.”⁴¹⁰

⁴⁰⁶ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, p. 95.

⁴⁰⁷ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 231.

⁴⁰⁸ SOULEZ, P., *Bergson politique*, p. 117.

⁴⁰⁹ “Nossa crítica do panfleto de Politzer não tem somente o objetivo de responder às críticas não pertinentes ou acusações injustas. Nós não defendemos nem um pouco a inocência política de Bergson, menos ainda procuramos nos desculpar em nome de uma mobilização geral de intelectuais na guerra de 14” SOULEZ, *Bergson politique*, p. 30.

⁴¹⁰ RATES, B., *Natureza e cultura em Bergson*, p. 273.

Em suma, ao contrário do que Soulez defende, Bergson não se esquivava das questões econômicas e políticas, pois as aborda no último capítulo da obra de 1932, enfatizando como a rivalidade colonial levou à guerra e como a disputa por recursos energéticos tornou-se o prelúdio da Primeira Guerra Mundial, podendo inclusive ocasionar outros conflitos bélicos. Acerca disso, Suzanne Guerlac comenta:

“Em outras palavras, ele [Bergson] criticou o colonialismo de uma perspectiva que permaneceu pertinente em um contexto pós-colonial, que diz respeito à pilhagem de nações em competição por recursos energéticos, exigidos por uma economia que segundo sua análise produz conforto e lucro para poucos, ao invés de atender às necessidades básicas de todos. Ele enfatiza até que ponto os interesses econômicos manipulam desejos e necessidades, criando necessidades artificiais e lucrando com a satisfação delas.”⁴¹¹

Se em suas missões universitárias (1913) e diplomáticas (Estados Unidos e Espanha), Bergson utiliza os dualismos entre instinto e inteligência, força bruta e força espiritual, mecânico e vivo, conceitos esses expostos em *A Evolução Criadora*, para mostrar a oposição entre a França e a Espanha, em *As Duas Fontes*, ele percebe que não há mais uma oposição entre duas nações, muito menos entre instinto e inteligência, mas uma força que atrai o homem em direção ao nacionalismo fechado e outra que coloca o homem na via da paz universal.

Concentremo-nos, portanto, em *As Duas Fontes da moral e da religião*.

⁴¹¹ GUERLAC, S., *Bergson, the Void and the Politics of Life*, p.51.

CAPÍTULO 4:

O LEGADO D'AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO

Certamente, embora apareça indícios da questão da sociedade no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, da moral na conferência *A Consciência e a vida* e em *O Pensamento e o Movente*, é em sua última grande obra que Bergson perquire a fundo a questão da moral e a vida social.

“A Primeira Guerra Mundial é um grande choque para Bergson que está no auge da glória e do incrível sucesso, embora imprevisto de *A Evolução Criadora* em 1907. Ele está chateado por causa da guerra, tendo colocado toda a sua confiança pessoal e intelectual na universalidade da França. A emoção nacionalista o agarra e ele atua no papel decisivo na entrada dos Estados Unidos na guerra. A reflexão cede então o passo da ação. [...] De uma parte, a Primeira Guerra Mundial é uma tragédia, o suicídio das maiores nações europeias. Por outro lado, a guerra designa ao filósofo sua tarefa. Se ele credita à razão como instrumento de análise, ele deve usar dessa razão para compreender a irracionalidade da história.”⁴¹²

Parafraseando Alexis Philonenko, *As Duas Fontes* é um livro de combate suscitado pela urgência do momento e dos impasses que se apresentam para a sociedade e a política no intervalo das duas Grandes Guerras Mundiais.

Certamente, quando foi publicado, em 1932, o livro não estava mais na atmosfera sombria da Primeira Guerra Mundial e muito menos mergulhado no engajamento dos discursos proferidos nas missões, mas nas escolhas que se apresentam para a humanidade. Escolhas que segundo Bergson poderiam completar o sentido da vida, tal como veremos no decorrer desse capítulo, como também ameaçar a vida no planeta.

“Bergson não esperava exatamente ser aplaudido. Foi preciso atravessar a experiência para que seu livro fosse reconhecido. É, aliás, próprio de algumas grandes obras essa espera longa e seu julgamento equitativo. Esse foi o destino de *As Duas Fontes* desde o seu início. O livro foi mal julgado, considerado débil e fraco.”⁴¹³

⁴¹² VIEILLARD-BARON, J-L. In: *Annales Bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, pp. 78-84.

⁴¹³ PHILONENKO, A., *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*, Editions du Cerf, 1994, p. 348.

Ora, se inicialmente o livro não foi bem recebido, ficando esquecido durante muitos anos, a que tipo de combate Philonenko se refere e que experiência é essa?

Não podemos esquecer que a obra começou a ser tecida no período que antecede, durante e após a Primeira Guerra Mundial. Dessa forma, conjecturamos que o combate referido por Philonenko diz respeito à ameaça da barbárie causada pelos avanços da técnica e conseqüentemente o alargamento do poder do corpo. Ou seja, pela técnica não amparada pela mística ou pela moral aberta.⁴¹⁴ Neste sentido, Bergson recorre à experiência para demonstrar a existência de personalidades que ultrapassaram os limites estreitos impostos pela vida e pela sociedade e que conseguiram conduzir a moral a uma outra dimensão, àquela da liberdade e da criação. Essas personalidades são os heróis e os místicos, homens excepcionais e grandes figuras morais.

As duas fontes da moral e da religião nos deixa, portanto, um legado de alegria e liberdade, mas também de preocupações. Lembremos que na filosofia de Bergson não há determinismo, nem resposta pronta ou dada previamente. Os místicos sozinhos não conseguem deter o fechamento. Cabe a nós escolhermos a paz (a abertura) ou a guerra (o fechamento).

Para Bergson, as linhas de fato mostram que os místicos surgem no decorrer da história com a proposta de uma moral e uma sociedade aberta e democrática, onde as nações não precisam eliminar umas às outras, nem criar muros, propagando a ideia de uma sociedade universal ou sociedade das nações. Assim, qual a urgência de conhecermos a sociedade fechada, uma vez que a Sociologia nascente pensa que ela já foi superada pela sociedade precedente, atual e “civilizada”, propagando a ideia de um progresso que emanciparia os homens daquilo que eles consideram “primitivo”?

A resposta que emerge d’*As duas fontes da moral e da religião* é que a sociedade natural não foi superada. Pelo contrário, está submersa e pode emergir com o fechamento, a exclusão e a guerra que utiliza cada vez mais armas sofisticadas, aprimoradas com a evolução dos meios técnicos que ameaçam o meio ambiente e a toda a vida no planeta.

Nesta vertente, *As Duas Fontes* é um alerta, pois expõe que a maioria dos homens não possuem a força e a disposição dos místicos, personalidades raras. Portanto, é preciso um imenso esforço permeado de emoção criadora para a concretização de uma sociedade mais justa e democrática.

⁴¹⁴ Soulez e Worms afirmam na biografia sobre Bergson: “[...] Não se pode compreender os debates teóricos suscitados pela *As duas fontes da moral e da religião* sem levar em conta a [...] estranha influência que ele exerce sobre o seu tempo”. SOULEZ, P. & WORMS, F., op. cit., p. 239.

Vejam os alguns pontos que se colocam no itinerário da última grande obra de Henri Bergson.

4.1 – O prenúncio da guerra

Em seu artigo, *Bergson e o evento. O caso de guerra*, Miguel Ruiz Stull analisa como a teoria política estaria presente na obra *As duas fontes da moral e da religião*, a partir de uma concepção moral e religiosa. Assim, os conceitos de aberto e fechado (acerca a sociedade), e dinâmico e estático (acerca a religião), poderiam ser duas formas de compreender a evolução da história e da política.

Tomando como ponto de partida a realidade da duração, que foi defendida por Bergson no decorrer de toda a sua filosofia, Stull advoga que o movimento feito pelo filósofo para compreender a moral e a religião, “[...] pode muito bem ser entendido como uma forma específica de compreender tanto a evolução da história, como também a evolução da política.”⁴¹⁵

Consoante a tais observações, Stull sustenta que a natureza da guerra, apresentada em *As Duas Fontes*, expõe a inevitabilidade do confronto bélico. E por que inevitável? A natureza quis a guerra, no sentido finalista do termo? Obviamente não. E Bergson é enfático em sua asserção:

“Não acreditamos na fatalidade da história. Não há obstáculo que vontades suficientemente esforçadas não possam quebrar, se a isso se aplicarem a tempo. Não há, portanto, lei histórica e imutável. Mas há leis biológicas; e as autoridades humanas, enquanto queridas sob certos aspectos pela natureza, revelam nesse ponto particular da biologia. Se a evolução do mundo organizado se cumpre segundo certas leis, quero eu dizer em virtude de certas formas, é impossível que a evolução psicológica do homem individual e social renuncie por completo a esses hábitos da vida.”⁴¹⁶

⁴¹⁵ STULL, Miguel Ruiz. *Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra*. Trans / Form / Ação, Marília, v. 40, n. 2, 2017, pág. 163-174.

⁴¹⁶ DF, p. 244.

Ao se deter numa passagem⁴¹⁷ de *As Duas Fontes*, Stull constata a decorrência tripla da guerra, que estaria mais ou menos ligada ao conceito de matéria, que certamente conduz boa parte da reflexão filosófica de Bergson: “A guerra para Bergson é antes de tudo uma confirmação, uma realidade, um acontecimento.”⁴¹⁸

À luz das considerações de Stull, a guerra é para Bergson uma confirmação porque sua realidade é inegável e seus efeitos, materialmente danosos, são evidentes e horríveis. Assim, a guerra é um acontecimento, não só por sua repercussão e retorno mais ou menos permanente, como demonstra a história, mas também por sua natureza virtual, que permitiria aqueles intervalos de calma que se evidenciam em tempos de paz.

Tomando como base algumas ideias desenvolvidas em *A Evolução Criadora*, a guerra é a extensão violenta de um impulso inerente à inteligência. E dessa maneira, Stull ressalta o fundo instintivo da gênese da inteligência. Nesta perspectiva, a guerra revelaria algumas características da espécie humana, como o egoísmo, a ambição, o desejo de propriedade e a exclusão.

“A guerra se apresenta como algo inevitável para Bergson em situações de sociedades tão diversas quanto específicas.”⁴¹⁹

Em poucas palavras, a guerra aparece pelas condições do movimento da vida. Ou seja, a natureza coloca o homem em condições que tornam as guerras inevitáveis. Entrevê-

⁴¹⁷ “Embora o instinto de guerreiro exista por si mesmo, ele não para de se apegar a motivos racionais. A história nos ensina que esses motivos são muito diversos. Eles ficam cada vez menores à medida que as guerras ficam mais terríveis. A última guerra [Primeira Guerra Mundial], e as que virão, se infelizmente ainda tivermos guerras, estão ligadas ao caráter industrial de nossa civilização. Se se deseja uma simbolização esquemática, simplificada e estilizada dos conflitos atuais, as nações devem ser representadas por enquanto como populações puramente agrícolas que vivem do produto de suas terras. Suponha que eles tenham o essencial para se alimentar. Eles crescerão na medida em que obtenham um melhor rendimento da terra. Até agora está tudo bem. Mas se houver um excesso de população, e não quer se derramar, ou não pode, porque o estrangeiro fecha as portas, onde encontrará comida? A indústria vai consertar as coisas. A população excedente se tornará operária. Se o país não tiver força motriz para operar as máquinas, ferro para construí-las e matéria-prima para fabricá-las, tentará adquiri-las no exterior. Ao enviar os produtos manufaturados para o exterior, vai pagar a dívida e também receber alimentos que não encontra em seu território. Os trabalhadores descobrirão que “emigraram para o estrangeiro”. O estrangeiro os emprega como os teria empregado em seu país; ele prefere deixá-los - ou talvez eles prefiram continuar - onde estão; mas dependendo do estrangeiro. Se outros países não aceitarem seus produtos ou deixarem de fornecer-lhes os meios de fabricação, eles estão condenados a morrer de fome, a menos que decidam, arrastando seu país com eles, ir e tomar o que lhes é negado. Isso vai ser uma guerra. Desnecessário dizer que as coisas nunca acontecem de forma tão simples. Embora não esteja precisamente ameaçado de morrer de fome, estima-se que a vida não tem interesse se você não tiver conforto, diversão, luxo; A indústria nacional é considerada insuficiente se se limita a viver, se não dá riquezas; um país é considerado incompleto se não tiver bons portos, colônias, etc. A guerra pode surgir de tudo isso. Mas o esquema que acabamos de esboçar aponta suficientemente as coisas essenciais: crescimento populacional, perda de mercados, privação de combustível e matérias-primas. (DS, pág. 307-308).

⁴¹⁸ STULL, Miguel Ruiz. *Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra*. Trans / Form / Ação, Marília, v. 40, n. 2, pág. 163-174, 2017.

⁴¹⁹ STULL, Miguel Ruiz. *Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra*. Trans / Form / Ação, Marília, v. 40, n. 2, pág. 163-174, 2017.

se, portanto, a constatação da inexorabilidade da guerra, oriunda da própria condição de luta inerente à espécie humana. A esse despeito, a guerra manifestaria um aspecto imediato e violento de um movimento natural e uma série de obstáculos e resistências enfrentados pelo movimento da vida.

Lembremos que em *A Evolução Criadora*, Bergson descreve a vida como um feixe aberto de indeterminadas potencialidades que se atualizam em diferentes espécies do nosso planeta. O elã vital é apresentado como um impulso finito que ao se deparar com a resistência de uma força oposta, a matéria, gera novas formas. Afirma Stull:

“Criar é antes de tudo *exercer violência contra o que já existe* e, portanto, contra a própria integridade de determinados seres dispostos na natureza. Dessa forma, a guerra pode ser entendida como uma extensão da violência.”⁴²⁰

À luz dessa análise, a guerra é uma espécie de atualização da violência com sentido histórico ou a extensão da violência virtual inerente às sociedades, que devido à tendência natural ao fechamento, excluem umas às outras. Se o movimento da vida, tal como pontua Bergson em *As Duas Fontes*, aniquila individualidades em prol da conservação da espécie e criar é romper com os hábitos que direcionam a existência para fins úteis, de modo que a geração do novo impõe dissociação e diferenciação em relação ao que já existe, percebe-se que a vida opera num regime de constante violência e de embate com a matéria resistente.

Todavia, se essa violência no campo vital é visível, na vida social a guerra se torna inevitável devido à ambição, o desejo de dominar territórios e a busca desenfreada por luxo, conforto e propriedade. Em outras palavras, o desejo de conquista está virtualmente alojado em qualquer sociedade. “A guerra nada mais é que a extensão à cultura, à história e à política de um princípio dissociativo característico das forças vitais que se manifestam em seu próprio desdobramento natural em várias espécies.”⁴²¹

Nessa perspectiva, a guerra resulta de um acontecimento que provém de um instinto de conquistar outros territórios. Para Bergson, entre os instrumentos de caça primitivos e as tecnologias usadas nas guerras atuais, não há diferença de natureza, mas apenas de grau, uma vez que a finalidade externa é sempre a mesma: a dominação, a expansão e a garantia das condições materiais de vida.

⁴²⁰ STULL, Miguel Ruiz. *Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra*. Trans / Form / Ação, Marília, v. 40, n. 2, págs. 163-174, 2017.

⁴²¹ STULL, Miguel Ruiz. *Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra*. Trans / Form / Ação, Marília, v. 40, n. 2, págs. 163-174, 2017.

“A última guerra, tal como as que entrevemos no futuro, se por desgraça tivermos de continuar a ter guerras, ligou-se ao caráter industrial da nossa civilização.”⁴²²

Entrementes, a previsão sombria de Bergson se confirma com a eclosão da Segunda Guerra Mundial e com a ascensão de novos conflitos, que cada vez mais emergem no mundo devido à disputa de mercados e matérias-primas.

Segundo Stull, todos esses problemas concretos são suficientes, porém não necessários para a eclosão de um conflito bélico, pois “[...] a guerra como acontecimento é uma virtualidade própria do desenvolvimento histórico dos povos, seja nos seus extremos, pela simples ambição e brutalidade, seja pelo aumento das condições de segurança e sofisticação da própria vida dos povos.”⁴²³

Poder-se-ia questionar como a paz efetivamente ocorreria em face à imposição de significados da guerra e sua violência nos eventos reais? Se a guerra é a expressão de uma sociedade que se fecha à alteridade e se arma em busca da destruição, impondo autoridade, hierarquia, imutabilidade, a paz se concretizaria de forma inversa, no entusiasmo da liberdade, da igualdade e da fraternidade, num processo de realização e aperfeiçoamento. Ou seja, a questão que urge diante da asserção é: como manter a paz?

4.2 – Os fundamentos da moral fechada e aberta

Em *As Duas Fontes*, o problema da liberdade é analisado à luz da vida social, mais especificamente, às exigências inerentes à sociedade na qual o homem está inserido. Como o próprio título da obra sugere, o filósofo investiga a origem da moral e da religião, concluindo a existência de duas fontes distintas: uma fechada (ou estática) e a outra aberta (ou dinâmica). A fechada está ligada às necessidades práticas da vida individual e à coesão social. Já a aberta transcende as obrigações sociais e revela à ação humana sua natureza criadora.

Sabemos que para Bergson, a moral humana ou “moral concreta” é um misto desses dois tipos de moral: a fechada, determinada socialmente e delimitada pela “pressão social”, e a moral aberta, que almeja a “aspiração” e cuja força está em consonância com o *elã vital*.

Para delinear as diferenças entre esses dois tipos de sociedades e como a religião exerce um papel crucial em ambas, toda a obra do filósofo se delinea numa crítica às

⁴²² BERGSON, *As duas fontes da moral e da religião*, p. 240.

⁴²³ STULL, Miguel Ruiz. *Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra*. Trans / Form / Ação, Marília, v. 40, n. 2, p. 163-174, 2017.

concepções deterministas em relação à vida social. Além disso, o autor desvela como a liberdade pode ser concebida na vida social.

Bergson inicia *As Duas Fontes* apresentando uma visão reducionista da moral, isto é, uma concepção natural ou primitiva da vida em sociedade. Em seguida, ele aponta os limites dessa sociedade, desvelando um outro tipo de moral, exemplificada na figura dos homens extraordinários ou místicos: a sociedade aberta.

Na concepção natural e primitiva da sociedade, ou seja, a fechada, a obrigação moral mostra todo o poder que a sociedade exerce sobre cada indivíduo. Esse poder é semelhante às leis da natureza e às forças invisíveis e necessárias que subordinam cada parte ao todo. Afirma o filósofo:

“[...] 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 parte. O que não passará, de resto, de uma comparação, porque uma coisa é um organismo submetido a leis necessárias, e outra, uma sociedade constituída por vontades livres. Mas a partir do momento em que estas vontades estão organizadas, imitam um organismo; e neste organismo mais ou menos artificial, o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza.”⁴²⁴

Sob essa ótica, a sociedade é uma experiência interna, psicológica, pois é imanente a cada um de nós. Ela também é uma criação da vida, pois sua principal função é garantir a sobrevivência da espécie. É justamente essa a tese delineada no primeiro capítulo da obra, *Obrigação Moral*. Nele, o filósofo inspeciona como a sociedade humana se desenvolveu e como ela se correlaciona com a vida, inscrevendo, portanto, a oposição entre a moral fechada e a moral aberta. Dessa forma, a reflexão tecida no primeiro capítulo aponta a sociedade presa à espécie humana, assim como as formigas estão ao formigueiro. Mas a analogia com as formigas vai somente até um ponto, pois embora o filósofo estabeleça essa simetria social entre as duas espécies (a dos insetos himenópteros e a humana), a analogia é apenas metodológica e as diferenças vão se esclarecendo conforme a tese é colocada e o autor retoma algumas ideias delineadas em *A Evolução Criadora*.

Para Bergson, a sociedade é inerente a nós e em vão tentaríamos apreender um homem desprendido da vida social. É por isso que ela exerce uma imensa pressão sobre as

⁴²⁴ DF, p. 23.

nossas ações. Nesta perspectiva, a natureza nos induz a obedecer e há em cada um de nós uma tendência à socialização, como também há nas formigas e as abelhas. Todavia, essa união social inerente a todo indivíduo implica a ação da inteligência, que concebe a liberdade e a possibilidade de escolha para o tipo de organização social.

Assim, as duas linhas divergentes da evolução ou as duas formas distintas de agir sobre a matéria, como aparece em *A Evolução Criadora*, estabelecem duas formas de sociedade em *As Duas Fontes*: a sociedades fechadas (restrita aos insetos citados ou às sociedades instintivas, onde cada um dos seus membros está aprisionado a uma função determinada e natural) e as sociedades abertas (intrínseca às sociedades humanas, auxiliada pela inteligência que traz a abertura para a transformação e invenção).

Apesar de sobressair-se pela inteligência, em tal registro Bergson ressalta que por mais que o ser humano se defina pela inteligência, prevalece nele algo que imita o instinto: o hábito. É dessa forma que o homem obedece a determinadas condutas e segue mecanicamente as regras sociais e os hábitos cotidianos, na maioria das vezes sem questioná-los. Essa ação quase mecânica e repetitiva propicia a coesão social. Sob esse prisma, a obrigação pura é uma espécie de instinto virtual: supõe a inteligência e a liberdade, mas na ação responde a uma necessidade virtual, imitando o instinto.

Para Bergson, é assim que a natureza faz de tudo para nos encorajar a viver em sociedade. As leis que a sociedade edita e que mantém a ordem social se assemelham às leis da natureza. Nas palavras do filósofo:

“Os membros da comunidade entrosam-se como células de um organismo. O hábito servido pela inteligência e pela imaginação, introduz entre eles uma disciplina que imita de longe, através da solidariedade que estabelece entre as individualidades distintas, a unidade de um organismo de células anastomosadas. Tudo ocorre, uma vez mais para fazer da ordem social uma imitação da ordem observada nas coisas.”⁴²⁵

Quando todos obedecem, gera-se uma pressão sobre cada um dos membros da sociedade. É assim que o dever sai do individual e é disposto no coletivo, a favor do grupo. A obrigação social, “[...] sua pressão comparada com a dos demais hábitos, é tal que a diferença de grau equivale a diferença de natureza.”⁴²⁶

Cumpre enfatizar que a obrigação social garante a coesão, inclinando as vontades individuais num mesmo sentido. E é justamente esse apoio mútuo entre todos os hábitos que

⁴²⁵ DF, pp. 26-27.

⁴²⁶ DF, p. 27.

Bergson denomina de totalidade dos hábitos, pois é esse apoio que forma a unidade da sociedade. Ou seja, o hábito é uma proteção da sociedade contra as iniciativas individuais e egoístas dos indivíduos: “[...], cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo, [...], “nenhum de nós poderia isolar-se dela de modo absoluto, [...], o eu individual conserva vivo e presente o eu social.”⁴²⁷

Como elucidada Bergson, assumimos os hábitos sociais sem pensar neles, pois, “[...] eles estão arraigados naturalmente em nós, de maneira que o dever é cumprido quase sempre automaticamente.⁴²⁸ Portanto, é o eu-socializado [o eu-superficial] que nos permite agir no mundo. Sem ele o homem sucumbiria no egoísmo. Dessa maneira, tanto o indivíduo precisa da sociedade quanto esta dele. Há uma relação recíproca entre o indivíduo e a sociedade.

Como dito antes, os indivíduos em sociedade desenvolvem hábitos para garantir o convívio e a união do grupo, mas por conta da inteligência eles podem romper com os hábitos a qualquer momento. Isso ocorre quando resistimos no cumprimento de um determinado dever. Entrementes, Bergson esclarece que não devemos enrijecer essa resistência, transformando-a num esforço incomensurável para seguir as regras da sociedade. Afirma o autor:

“Quando para explicar a obrigação, sua essência e origem, se estabelece que a obediência ao dever é antes de tudo um esforço sobre si mesmo, um estado de tensão ou de contração, comete-se um erro psicológico que prejudicou muitas teorias morais. Surgiram por isso dificuldades artificiais, problemas que dividem os filósofos e que veremos dissiparem-se quando lhe analisarmos os termos. A obrigação não é de modo algum um fato singular, incomensurável com os demais, erguendo-se acima deles como uma aparição misteriosa.”⁴²⁹

Entrevê-se, assim, que o filósofo se contrapõe à ideia do dever cumprido como um estado de tensão sobre si mesmo. Para ele, somos naturalmente inclinados a obedecer, asserção essa que sustenta toda a sua crítica à tradição.

A sociologia, sob a égide do determinismo e do intelectualismo, sempre concebeu a sociedade como uma força externa que inflige todo o seu peso ao homem. Tal sociologia compara a sociedade a um organismo, cujas células unidas por vínculos invisíveis, estão subordinadas umas às outras numa hierarquia que sacrifica as partes para o bem de todos.

⁴²⁷ DF, p. 27.

⁴²⁸ DF, p. 31.

⁴²⁹ DF, p. 32.

Dessa maneira, as obrigações que a sociedade promulga aos seus membros adquirem inflexibilidade e imperatividade.

Bergson se afasta da perspectiva racionalista, pois para ele a essência da obrigação não advém de uma exigência da razão.⁴³⁰ Ou seja, não é a razão que faz os homens obedecerem e cumprirem as regras. Não é o intelecto a essência da obrigação, até porque nossos impulsos e paixões não são contidos ou refreados apenas pela razão. Assevera o filósofo:

“Um ser inteligente age sobre si mesmo por intermédio da inteligência. Mas, do fato de ser por vias racionais que chegamos à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional.”⁴³¹

Consoante a tais observações, não é possível pensar a vida social sem a inteligência, mas “[...], uma coisa é uma tendência, natural ou adquirida, e outra coisa o método necessariamente racional que, para lhe conferir a sua força e para combater o que a ela se opõe, um ser razoável empregará.”⁴³² Sob esse prisma, a vida social não deriva da inteligência, mas “[...] dado que em um ser racional a razão intervém de fato como reguladora para garantir essa coerência entre as normas ou máximas obrigatórias, a filosofia acabou por ver nelas um princípio de obrigação.”⁴³³

Destarte, a essência da obrigação é a pressão social que emana das regras instituídas e que são reforçadas pelos hábitos e a obrigação moral. É essa pressão social que obriga naturalmente cada indivíduo a agir de maneira coerente ao grupo. Em outras palavras, não é a razão o princípio da obrigação, mas o conjunto de todos os hábitos que exerce uma força sobre nós. Comenta Philonenko:

“A experiência nos ensina que através da primeira injunção, o primeiro comando cumprido, e isso desde o nascimento, nós sentimos o peso de múltiplos hábitos que exercem cada um uma pressão sobre a nossa vontade e se houver uma ofensa é o todo da obrigação, precisamente essa massa de obrigações, que deve ser restabelecido. Naturalmente pode-se preliminarmente imaginar uma representação ou ideia que exige

⁴³⁰ Para Bergson, a razão tem um papel secundário em relação ao dever, contrapondo-se assim às assertivas de Kant e Durkheim, que afirmam a possibilidade da moral estar fundada na razão. A crítica que Bergson faz a Durkheim aparece através da crítica que ele faz de Kant. Certamente Durkheim pretendia dar conta geneticamente da forma do imperativo categórico que Kant colocara de maneira arbitrária, mas Durkheim mantém a forma desse imperativo sem regressar a sua fonte vital. Para Bergson, o erro de Kant e de Durkheim é o intelectualismo.

⁴³¹ DF, p. 33.

⁴³² DF, p. 33.

⁴³³ DF, p. 34.

esse restabelecimento. Mas Bergson tira uma lição dos fatos: jamais em moral ou em ética, uma representação conseguiria submeter a vontade ou o desejo.”⁴³⁴

Para Bergson, um imperativo categórico não se esvai da sua natureza instintiva, pois naturalmente está arraigado aos hábitos e à coesão do grupo. Mas o que o instinto diz sobre a nossa forma de obedecer? Como observado anteriormente, em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson retoma alguns pontos delineados em *A Evolução Criadora* justamente para mostrar a relação existente entre o hábito ao instinto.

Na obra de 1907, o filósofo demonstra como instinto e inteligência são formas de consciência que se interpenetraram no estado rudimentar da vida e se dissociaram, tomando rumos diferentes. A inteligência se encarregou de aprimorar os instrumentos para a ação e a sobrevivência, já o instinto se deteve na maestria dos órgãos fornecidos a cada espécie, utilizados como instrumentos e meio de sobrevivência. Vimos que a evolução não aconteceu através de uma série de pequenas variações acidentais que foram conservadas pela seleção e fixadas pela hereditariedade. Bergson critica o evolucionismo e mostra como é praticamente impossível um número enorme de variações se conservarem à espera de outras mudanças que complementar a evolução e a formação de novas espécies ou novos órgãos. Além disso, o filósofo delinea o impulso vital (elã vital) como uma força interna que eleva a vida através de movimentos e saltos descontínuos, contornando obstáculos e criando formas imprevisíveis.

Não pretendemos esgotar um assunto que já abordamos no primeiro capítulo desse estudo, mas é importante pontuarmos que é em *As Duas Fontes* que Bergson desvela que a vida social é tão inerente ao instinto como é para a inteligência e que “o social está no fundo do vital.”⁴³⁵ Descortina-se assim como a obrigação é uma espécie de instinto virtual no homem, aparecendo como a forma que a necessidade assumiu no domínio da vida. Nesta vertente, afirma o filósofo:

“Mas uma atividade que de início inteligente, se encaminha para uma imitação do instinto é precisamente aquilo a que no homem chamamos de 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 instinto.”⁴³⁶

⁴³⁴ PHILONENKO, A., p.348.

⁴³⁵ DF, p. 108.

⁴³⁶ DF, p. 36-37.

Noutros termos, imita e certamente se aproxima, mas não é instinto, “[...] pois um ser não se sente obrigado se não for livre, pois cada obrigação implica liberdade.”⁴³⁷ Ou seja, o instinto social que está no fundo da obrigação social enseja uma sociedade fechada, natural, que tem por essência compreender um certo número de indivíduos e excluir outros, fechando-se para a diversidade e o estrangeiro.

Bergson mostra que os hábitos naturais foram recobertos pelos hábitos adquiridos, mas ainda persistem na nossa sociedade, ou seja, não foram extirpados, expondo como o instinto primitivo é dissimulado pelos novos hábitos adquiridos. Concomitantemente, Bergson critica a ideia de transmissão hereditária dos hábitos adquiridos, como afirmavam alguns sociólogos na época. Para ele, se o desenvolvimento social modificou totalmente o homem, fez isso acumulando no meio social hábitos e conhecimentos que a sociedade impôs ao indivíduo a cada nova geração. Tal assertiva destaca que é o meio social que conserva os hábitos. “Sob esse registro, sem reduzir o homem ao biológico, o filósofo postula que a presença do natural no mundo humano não pode ser erradicada, sua atuação é indefectível.”

438

Percebe-se que Bergson discorda da ideia de que a mentalidade do homem primitivo seria diferente da mentalidade do homem da sociedade atual, que com certeza evoluiu no desenvolvimento de novas técnicas. “A experiência adquirida pelas gerações sucessivas, depositadas no meio social e restituídas por este meio a cada um de nós, deve bastar para explicar porque não pensamos como o não-civilizado, porque o homem de outrora diferia do homem atual.”⁴³⁹

Descortina-se assim que a forma do nosso espírito permanece igual, o que não se aplica é a mesma matéria, o mesmo conteúdo, pois os hábitos mudaram, mas não a necessidade de contrair hábitos que mantém a coesão social. “[...] O que é a sociedade? O filósofo não hesita em responder à questão, mas inclina seu olhar sobre as sociedades primitivas, notando que o primitivo ainda está vivo nas sociedades contemporâneas.”⁴⁴⁰

À persecução dessa temática, *As duas fontes da moral e da religião* explana que o homem “primitivo” (ligado à moral natural e às sociedades rudimentares), que não desapareceu, ameaça a sociedade contemporânea, daí a urgência de Bergson em esclarecer

⁴³⁷ DF, p. 39.

⁴³⁸ PAIVA, R., *A moral e a política sob a égide da natureza ou nos antípodas do universal*. Dissertatio - Volume Suplementar 4, Dezembro, 2016, p. 200.

⁴³⁹ DF, p. 96.

⁴⁴⁰ PHILONENKO, A., p. 350.

as características da sociedade fechada, uma vez que os sociólogos do começo do século XX acreditam o homem contemporâneo supera o antigo, aquele das sociedades rudimentares.

Como Bergson observa principalmente no primeiro e no último da obra, o natural continua submerso e à espreita. A Primeira Guerra Mundial deixa isso bastante evidente. A obrigação está no fundo da consciência e nos liga aos outros membros da sociedade, fazendo com que excluamos os que não pertencem ao grupo. A moral fechada não é determinada pela necessidade e a imobilidade do instinto, mas é preenchida de regras impostas sobre a forma de obrigação ou normas sociais. Assim, nossa ação se consuma em volta do todo da obrigação, que conserva os vínculos entre os seus membros e exclui aqueles que são indesejados. “A diferença entre o civilizado e o primitivo consiste naquilo que a criança armazenou desde o primeiro despertar da sua consciência: aquisições da humanidade, ciência, tradição, linguagem.”⁴⁴¹

Sob esse prisma, as regras sociais são uma resposta da vida à manutenção das necessidades vitais do homem. Nossos deveres sociais têm por objetivo a coesão e a disciplina, que tem a função vital de defender um grupo contra outro grupo, excluindo os estrangeiros. “De fato, o regime de uma sociedade que sai das mãos da natureza responde mais do que nunca a uma dupla necessidade vital: a da guerra no exterior e a do comando no interior.”⁴⁴²

Até aqui vimos que para definir a obrigação pura, Bergson reduz a moral à expressão mais simples e rudimentar. No entanto, contra essa sociedade rígida e fechada surgem outros critérios para a ação. E é no exemplo de alguns homens extraordinários e heróis, porém raros, que Bergson demonstra a existência de um princípio dinâmico que envolve a ação e a liberdade. Esses homens, guiados por uma emoção criadora e supra-intelectual, são capazes de transformar a inteligência e mover a vontade de outros homens⁴⁴³, desfazendo a ideia de que não é possível incluir os estrangeiros ou aqueles que não pertencem ao grupo, abrindo a sociedade para a diferença, a pluralidade e a criação de novos modos de existir e conviver.

Entrementes, uma distância separa esses dois tipos de sociedade. Distância que só é transposta por um salto oriundo de um imenso esforço, pois, segundo Bergson, a moral

⁴⁴¹ DF, p. 80.

⁴⁴² WORMS, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 316.

⁴⁴³ É importante destacarmos que para Riquier, é a questão da vontade que unifica os 25 anos que separam o livro *A evolução criadora* e a obra *As duas fontes da moral e da religião*. RIQUIER, C. "Le problème de la volonté ou Bergson au chemin vers *Les Deux Sources*" in WATERLOT, G. (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, PUF, 2009. Verdeau P., afirma a unificação é concebida pelo tema da "personalidade". VERDEAU, P. *op. cit.*, 2001. Waterlot, G. e Sitbon-Peillon, B., seguem nas mesmas ideias. Ou seja, para todos eles é como se a 1ª Guerra não tivesse acarretado nenhum efeito nas posições do filósofo na redação *d'As duas fontes da moral e da religião*.

fechada foi querida pela natureza e, portanto, fácil e cômoda de ser adotada. Em contrapartida, a moral aberta, para transfigurar a sociedade, ressoar nas ações livre e transformadora que engloba o maior número de pessoas, sem excluí-las ou discriminá-las, exige a ação dos homens excepcionais e a conversão da vontade através de uma emoção.

“Em todos os tempos apareceram homens excepcionais encarnando esta moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conheceu os sábios da guerra, os profetas de Israel, os ascetas do budismo e outros ainda. Foram sempre eles a referência dessa moral completa, que melhor poderíamos dizer absoluta.”⁴⁴⁴

À luz dessa análise, heróis e místicos surgem decorrer da história se opondo ao fechamento da sociedade natural, demonstrando que a abertura é possível. Essa moral aberta, encarnada em homens privilegiados que são exemplos a serem seguidos, conduz homens comuns, tocados pela emoção criadora, a agirem e cumprirem os deveres não mais como obrigações, mas fundidos na individualidade uns dos outros. Ademais, enquanto a obrigação natural é pressão, na sociedade aberta há o apelo de uma personalidade, um místico, um herói, que comove e se torna modelo de imitação, colocando outros homens em movimento. Esse místico faz com que as máximas morais se encham de significação e adquiram força do agir. Não o agir pressionado e coercitivo, mas o agir que rompe a resistência da natureza e eleva a humanidade a novos destinos e transformações. O texto nos instrui:

“A emoção criadora que suscitava estas almas privilegiadas, e que era um transbordar de vitalidade, difundiu-se em seu redor: entusiásticas, 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 em seu movimento: já não se trata de uma coerção mais ou menos atenuada, é uma atração mais ou menos irresistível.”⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ DF, p. 43.

⁴⁴⁵ DF, p. 90.

Na moral aberta há aspiração e não pressão. Essa aspiração resulta de uma emoção supra-intelectual e de uma impulsão nova, fazendo a humanidade ir além do que a natureza quis, isto é, a coesão do grupo e exclusão dos diferentes.

Para Bergson, o amor do místico pela humanidade não prolonga o instinto e muito menos advém de uma ideia racional, mas provém do mesmo impulso originário da vida, por isso é de essência metafísica. Os místicos superam a condição e os limites da espécie humana, inscrevendo mudanças na moral e na política, buscando uma sociedade que ultrapassa os muros, as fronteiras e os territórios. Uma sociedade menos nacionalista e mais democrática, justa e igualitária. Segundo Caterina Zanfi, “[...], o apelo aos místicos para orientar a tecnologia e a política remete a um ideal de humanidade que transcende a atual.”⁴⁴⁶

Bergson almeja uma humanidade em que os indivíduos interajam uns com os outros e criem sistemas de governo e regimes políticos onde persevere o exercício da liberdade, onde todos tenham acesso às condições mínimas de sobrevivência, onde o luxo de poucos dê lugar ao suprimento de muitos. Onde a técnica seja usada não para destruir o próximo ou o grupo oponente, mas, permeada pela mística, seja uma técnica que crie máquinas e utensílios que preservem o meio ambiente e sejam acessíveis a todos. Em suma, Bergson almeja uma humanidade que não aja mais em prol dos desejos egoístas ou coagidos por leis arbitrárias, mas inserida no movimento da emoção criadora e no amor universal de uns pelos outros, transmute as condutas biologicamente e socialmente estabelecidas e converta eticamente os homens.

4.3 – A filosofia e a emoção

Certamente não conseguimos falar sobre a moral aberta e a religião dinâmica, que se opõem à moral fechada e à religião estática, sem nos remetermos à concepção de emoção criadora desenvolvida em *As Duas Fontes*. Detenhamo-nos, então, mais a fundo nessa questão.

Como sabemos, há uma estreita relação entre a emoção criadora e a filosofia moral desenvolvida por Bergson, embora conforme a análise de Feneuil e Waterlot no ensaio *Bergson, filósofo da emoção: apresentação do dossiê*, durante muito tempo esse tema tenha

⁴⁴⁶ ZANFI, C., *Bergson, la tecnica, la guerra*, 2009, p. 151.

sido pouco explorado o que fez com que “[...] Bergson tenha sido muito mais visto pela crítica como um filósofo emocional do que um filósofo da emoção.”⁴⁴⁷

A análise dos dois comentadores mostra que o século XX, de um modo geral, praticamente ignorou o conceito de emoção desenvolvido por Bergson, não considerando-o central na teoria do filósofo. Todavia, lembremos que a emoção criadora só foi precisamente definida e explorada em *As Duas Fontes*, quando no primeiro capítulo, o autor dedica uma grande parte do seu texto para distinguir as diferenças entre emoção infra-intelectual e supra-intelectual. Em geral, os estudiosos da filosofia de Bergson sempre se concentraram mais em analisar a duração e a intuição, investigando muito mais o método filosófico e crítica à tradição filosófica.

Todavia, se no século XX houve pouco interesse acerca a emoção criadora, no século XXI o interesse dos comentadores vem se reconfigurando e se voltando para a importância que ela adquire nessa filosofia, tornou-se crucial para a compreensão do místico e da sociedade aberta e democrática proposta por Bergson.⁴⁴⁸

Os autores Feneuil e Waterlot chamam a nossa atenção para esse despertar sobre o assunto, o qual ocorreu, segundo eles, principalmente após a publicação do *Annales bergsoniennes I*, uma coletânea de artigos e ensaios dirigido por Worms, cujo título é *Bergson e a religião: novas perspectivas sobre As Duas Fontes da moral e da religião*.⁴⁴⁹ Essa coletânea acerca a emoção criadora resgatou também a importância da última obra de Bergson no que diz respeito às questões políticas e sociais.

Além disso, fora esse resgate de *As Duas Fontes*, duas novas perspectivas se abriram para a interpretação da filosofia bergsoniana: a estética e a moral, proporcionando novos horizontes para a compreensão do social, da moral, da política e da estética, ressignificando o olhar para essa filosofia.

Então, trata-se de explicitarmos se a emoção criadora descrita em *As Duas Fontes* se sobrepõe ou se separa da criação estética e a produção filosófica. Segundo Feneuil e

⁴⁴⁷ FENEUIL, A et WATERLOT, G. In: *Annales Bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, p. 51. 2017.

⁴⁴⁸ Um dos estudiosos é F. CAEYMAX, que afirma que a teoria da emoção é indissociável da teoria social e mais exatamente das relações entre o social, a psicologia e a história.” In: *Annales Bergsoniennes, VIII*, p. 58. 2017.

⁴⁴⁹ Há muitas razões para descobrir a filosofia bergsoniana da emoção. FENEUIL e WATERLOT enunciam duas: “De uma parte é preciso constatar que a filosofia bergsoniana das emoções antecipam em grande parte os desenvolvimentos atuais das ciências afetivas que insistem sobre a função estruturante das emoções nos processos cognitivos e na tomada das decisões morais. Sabemos que Bergson é um dos filósofos que mais insistiu sobre a característica secundária da razão e sobre a ilusão intelectualista que interpreta os fenômenos humanos como racionais.” In: *Annales Bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, 2017, pp. 52-53.

Waterlot, “a moral e a estética se tocam e às vezes se sobrepõem porque elas são dois negócios da emoção.”⁴⁵⁰ Ou seja, a emoção estética é diferente da emoção moral?

Entrementes se podemos afirmar que esses dois tipos de emoção (estética e moral) se unem em algum momento da produção teórica de Bergson é porque a emoção criadora permite a ele mostrar a ligação entre estética e criação artística. Todavia, em *As Duas Fontes*, a arte não é mais em o ponto mais alto da ação humana e o modelo privilegiado a ser seguido, inclusive pela filosofia através do alargamento dos conceitos proporcionado pelo método intuitivo, não é mais o artista, mas o moralista. Assim, [...] “a moral assinala à arte os limites mais precisos quanto as suas potencialidades criadoras em relação à ação moral.”⁴⁵¹

Assim como o místico, é através do esforço, da abertura com o movimento da vida, que o artista busca superar a natureza pragmática da nossa percepção, reconstituindo o objeto, através da pintura, escultura, literatura, enfim, das artes, a partir do seu interior, porém, a estética permanece limitada ao individual. É no místico uma consciência intensifica ao máximo outras consciências.

Vale destacar a indecisão por parte do filósofo em relação à moral e a estética, ressaltada por Gouhier. Vimos anteriormente que n’*A Evolução Criadora* o homem atinge o ponto máximo da evolução e que graças à inteligência supera o instinto, o que de certa forma representa uma retomada do próprio impulso vital. Todavia, Gouhier observa o surgimento do interesse de Bergson pelos místicos e que tipo de homem expressaria de maneira mais intensa o poder de criação. É nesse contexto que Bergson começa a sua leitura dos místicos e seu interesse pela moral, que sem dúvidas ressoa na sua conferência *A Consciência e a vida*, onde comparando a estética e a moral, ele verifica que esta última ultrapassa primeira, uma vez que o misticismo penetra as outras almas, modificando-as no sentido da abertura. Nesta vertente, se a liberdade revela a capacidade de abertura da nossa personalidade, abrindo-a para além do egoísmo e do individualismo, tirando-a da reclusão ao grupo social, ampliando a nossa consciência e as nossas escolhas, essa mesma liberdade é capaz de modificar a estrutura social. Portanto, para Bergson, o místico com as atitudes e a alma abertas representa a moral completa (ou aberta). É ele que através da emoção criadora chama outros homens a retomarem o movimento de criação e o sentido da vida, a transformarem a sociedade, a ampliarem o leque de escolhas e o domínio da liberdade.

Nesta vertente, a moral e a liberdade abrem caminhos para que o homem supere a sua condição natural, isto é, a sociedade fechada, a percepção pragmática e a conservação social.

⁴⁵⁰ FENEUIL, A e WATERLOT, G. In: *Annales Bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, p. 57.

⁴⁵¹ FENEUIL, A e WATERLOT, G. In: *Annales Bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, p. 58.

Atraídos e movidos pelo místico, tocados pela emoção criadora, os homens se voltam para valores morais abertos, fraternos e que abranjam a todos, sem exclusões.

Retomando a criação artística, Bergson não a exclui em *As Duas Fontes*, pelo contrário, vale-se de exemplos da música para explicar o movimento de criação. Assim, da mesma maneira que um artista se esforça para nos colocar em consonância com um sentimento que ele viveu em sua alma e criou, da mesma forma procedem os moralistas, pois para eles também a vida assume novas conotações, significados e dimensões. Consequentemente, a emoção incita a inteligência a criar e a vontade a perseverar, alargando afetivamente a alma. Em poucas palavras, a experiência mística é uma intensificação da consciência, mas uma consciência que se volta para a transformação dos homens na terra e não para uma realidade superior ou transcendente.

Podemos inferir, portanto, que a arte com o seu poder de sugestão, alargamento e transformação da matéria não movimenta o mesmo que a moral aberta e a religião dinâmica, simplesmente porque a criação artística é diferente da experiência mística. O místico não carece do embate com a matéria. E é o seu exemplo, a sua presença, que transforma outros homens, colocando-os em ação.

Para Waterlot, a distinção entre arte e estética está na alegria. Afirma ele: “a alegria marca a inscrição das pessoas ao coração do real. O retorno ao movimento se exprime na alegria e ela é o signo da presença do amor, que é de essência metafísica e moral, e movimento criador da vida.”⁴⁵²

A emoção mística conduz à alegria, mostrando o parentesco existente entre ela e a moral. Essa alegria aparece quando em *As Duas Fontes*, Bergson afirma que nas sociedades fechadas as obrigações são cumpridas obrigatoriamente, sem brilho e sem atingir um estado de emoção, de alegria.⁴⁵³ Em resumo, sem que o homem atinja o ponto em que possa fruir o “sentido da vida”, que é a criação e alegria.

Essa ode à alegria aparece na conferência de 1911, *A Consciência e a Vida*, texto onde Bergson reconhece em algumas experiências as “[...] alegrias excepcionais como a do

⁴⁵² FENEUIL, A e WATERLOT, G. In: *Annales Bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, p. 59.

⁴⁵³ Bergson distingue alegria de prazer. Para ele, “o prazer não passa de um artifício imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; não indica a direção que a vida é lançada. BERGSON, *A Consciência e a Vida*. In: *A Energia Espiritual*, p.24. É interessante destacarmos também que Anthony FENEUIL e Ghislain WATERLOT, ao compararem prazer e alegria, sintetizem a diferença com base no amor. “Mas o amor não é uma realidade simples, porque o desenvolvimento da vida produz a tensão de dois movimentos de sentido inverso. É desatando essas duas significações do amor (entre prazer e alegria) sempre articulado ao desejo, mas diferente n forma e no conteúdo.” *Annales bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, p. 59.

artista que realizou seu pensamento e o cientista que descobriu ou inventou. Afirma o filósofo:

“Superior é o ponto de visão do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculo, lançando, através dessa obra de arte que é o corpo humano, que ele criou ao passar, a corrente infinitamente criadora da vida moral.”⁴⁵⁴

Jean-Louis Vieillard-Baron nota que o interesse de Bergson sobre a experiência mística aparece publicamente na conferência de 1911, quando o filósofo demonstra publicamente o seu interesse pela alegria, que inelutavelmente se apresenta como se toda a reflexão filosófica estivesse sob o seu signo. Waterlot comenta:

“[...], a alegria, em Bergson, tem a característica de nos colocar no seio da realidade. Mas o que essa afirmação significa? Por que e como a alegria nos colocaria no centro da realidade? Ao nos envolvermos em tal questionamento, deve-se notar que a nossa experiência de vida comum nos distrai, de certo modo, da realidade. Responderemos corretamente que não escapamos da realidade, mas podemos viver constantemente na inversão da realidade. Para entender essa inversão, basta considerar aqui o que tendemos espontaneamente. Cada um de nós tende a preservar a si mesmo e ao grupo ao qual pertence. Essa tendência promove e mantém o fechamento e favorece a preservação contra qualquer mudança. Uma sociedade que perpetua perfeitamente a forma que recebeu ao deixar as mãos da natureza é uma sociedade autoritária, hierárquica, fixa, cujo ideal é a preservação de si contra qualquer coisa de fora que possa ameaçá-la.”⁴⁵⁵

Nas sociedades abertas há o sentimento de um progresso, pois a emoção e a alegria absorvidas na alma de um homem faz com que outros homens comunguem e coincidam com o mesmo esforço gerador da vida. Dessa forma, o dever nas sociedades abertas é consequência da força de um impulso. “Por intermédio dessas vontades geniais, o impulso de vida que atravessa a matéria obtém desta para o futuro da espécie, promessas que não podiam estar sequer em questão quando a espécie se constituía.”⁴⁵⁶

Destarte, a criação moral ressalta a importância dos grandes homens, heróis e santos apresentados por Bergson como modelos de homens de ação que transcenderam a forma

⁴⁵⁴ ES, p. 24.

⁴⁵⁵ WATERLOT, G. In: *Annales Bergsoniennes VIII Bergson, la morale, les émotions* pp. 255-269. 2017.

⁴⁵⁶ DF, p. 61.

comum da humanidade, aquela designada pela natureza e pela biologia. Esses místicos, personalidades excepcionais, invadidos por uma emoção criadora, sentem um abalo afetivo na alma que estimula a inteligência e a vontade a perseverarem num movimento que contagia e engloba outros homens.

“Em Bergson, a alegria é um estado puramente afetivo, o critério da verdade, aquela que reconhece toda forma de criação, e o místico que está enraizado na criação não pode pensar sem o critério que a filosofia distingue claramente do prazer.”⁴⁵⁷

Em *As Duas Fontes*, Bergson se refere a dois tipos de emoção justamente para destacar a diferença entre elas. A emoção supra-intelectual, que é mais que ideia e mais que inteligência. Essa emoção supera a inteligência e se prolonga num impulso de vida e liberdade, movendo as pessoas a gerarem novas ideias e novas formas de existência e convivência. Ou seja, novas regras sociais, não mais fechadas, coercitivas e excludentes, mas largas e universais. Já a emoção infra-intelectual é menos que inteligência e muito coercitiva, impondo regras arbitrariamente e sem qualquer possibilidade de inovação. É dela que geralmente os psicólogos se ocupam e nela que pensamos quando opomos a sensibilidade à inteligência ou quando fazemos da emoção um vago reflexo da representação.”⁴⁵⁸ Em outras palavras, Bergson distingue dois tipos de emoção, que só tem em comum o fato de serem estados afetivos distintos da sensação. Há uma emoção que é consecutiva de uma ideia ou imagem representada e há “[...] a emoção mística que é uma emoção, mas uma emoção supra-intelectual, isto é, ela compreende em si, virtualmente, uma intelectualidade.”⁴⁵⁹

Desvela-se assim uma emoção que é concebida não como representação de ideias e sentimentos, mas que está cima das representações. Em suma, a emoção supra-intelectual não somente se distingue das representações, como também é uma força que cria e estrutura ideias e representações. Na contracorrente das teses que sustentam que é a representação que precede e gera a emoção, Bergson mostra que não é pela razão, muito menos pelo discurso que se obtém o amor, a caridade e um sociedade democrática. Ou seja, não é pelo discurso que o místico propaga a sua experiência e o seu amor pela humanidade, mas pelo exemplo, pela sua presença, pelas suas ações que movem outros homens a querer imitá-lo. Esse movimento que alarga o espírito, liberta a moral aprisionada em fórmulas e máximas que não induzem um estado de alma. Nesse registro, “criação significa, acima de tudo, emoção.”⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ SITBON, B. In: *Annales Bergsoniennes VIII, Bergson, la morale, les émotions*, p. 106.

⁴⁵⁸ DF, p. 50.

⁴⁵⁹ SITBON, B. In: *Annales Bergsoniennes, VIII, Bergson, la morale, les émotions*, p. 111.

⁴⁶⁰ DF, p. 51.

Em contraposição à emoção infra-intelectual, a emoção criadora não se prende a uma representação da qual se pretenderia a comunicação e da qual permanece distinta. A emoção é “preche de representações”⁴⁶¹ e geradora de ideias, sendo nenhuma delas previamente ou determinadamente formada. Sem dúvidas, essa emoção propagada pelo místico pode se cristalizar em uma doutrina, até porque como o próprio filósofo afirma “[...] a moral fechada não é abolida, mas integrada à moral aberta.”⁴⁶² Nossa experiência se outorga no misto, em diferentes graus, e quanto mais essa emoção criadora envolver outras almas, mais o direito se alarga, mais a humanidade abraça a todos. se alarga. Ou seja, essa emoção precede a representação, impelindo “[...] a inteligência em frente, apesar dos obstáculos. É ela que sobretudo vivifica e vitaliza os elementos intelectuais com os quais fará corpo.”⁴⁶³

Destarte, é essa emoção supra-intelectual que dilata a consciência individual fazendo-a simpatizar com as outras consciências e produzindo novas representações, novos significados para o grupo e normas e regras mais abertas e não excludentes. “A linguagem dos místicos e dos santos traduzem em representações as emoções, a emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a fechava ao mesmo em si mesma e na cidade.”⁴⁶⁴

Em poucas palavras, a emoção supra-intelectual deixa de partir de uma multiplicidade de elementos já feitos para chegar a um novo arranjo, fazendo as máximas morais se encherem de novos significados. Acerca esse ponto, Alexandre Lefebvre comenta:

“Quando Bergson sugere que atrás de cada grande doutrina ou obra de arte existe uma emoção criadora, a palavra criadora deve então ser compreendida de duas maneiras diferentes. Ele indica que a emoção cria a obra de arte que estamos falando, mas ele sugere também que a emoção em si mesma é inovadora. As emoções, nesse sentido são abertas. Elas podem ser classificadas como pertencentes a uma espécie, por exemplo, a alegria, tristeza, piedade ou amor – desde que se reconheça que cada uma das grandes emoções trará uma outra dimensão a sua categoria e a transformará como um todo.”⁴⁶⁵

Diante da exposição da emoção, surge a dúvida acerca a intuição: é ela também emoção?

⁴⁶¹ DF, p. 50.

⁴⁶² DF, p. 62.

⁴⁶³ DF, p. 52.

⁴⁶⁴ DF, p. 56.

⁴⁶⁵ LEFEBVRE, A. *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*, 2016, p. 177.

A resposta inicial é que “[...], aparentemente não, pois a intuição não é um estado afetivo. Ele é um ato da vontade e do conhecimento que é dado integralmente de uma coisa, consistindo em se colocar no centro da coisa para coincidir com ela.”⁴⁶⁶

Nesta vertente, Bergson caracteriza a intuição como um ato de simpatia, sendo apresentada em *A Evolução Criadora* como um vestígio de instinto, no sentido de ser uma expressão de vida mais direta e muito mais alargada que a inteligência.

“Trata-se aqui de uma emoção específica, de alguma maneira uma emoção biológica; é um meio de assegurar que o conhecimento atinja o cerne do seu objeto e ultrapasse os conceitos e outros instrumentos de conhecimento. Destarte, a intuição não é ela mesma simpatia, pois não é em si mesma uma emoção, mas implica a emoção da simpatia no sentido etimológico da palavra.”⁴⁶⁷

Para distinguir uma da outra, ou seja, emoção e intuição, Lapoujade, em seu ensaio, *Intuição e Simpatia*, afirma que a intuição é reflexiva, pois gera ideias e é o espírito refletindo sobre si mesmo. Já a emoção é o abalo afetivo da alma, sendo um afeto espiritual que se abre para o movimento gerador da vida. Insistindo na persecução da distinção entre simpatia e a intuição, Lapoujade analisa a relação existente entre elas, pois ambas parecem se confundir na obra de Bergson, mas são distintas sem deixarem de se complementar.

Sob a ótica do comentador, é através da simpatia que a vida e a matéria se tornaram duração, mas é através da intuição que o espírito se descobre como duração. A questão de Lapoujade vem assim a propósito: “[...] o que significa a simpatia de que fala Bergson com relação à intuição?”⁴⁶⁸ .

Bergson define a intuição como um meio de se inserir, de coincidir com aquilo que o objeto tem de único, isto é, como uma espécie de simpatia espiritual. Entrementes, Lapoujade chama a nossa atenção para o fato da simpatia ser uma espécie de ilustração da intuição. Segundo o comentador, a simpatia é um complemento metodológico indispensável à intuição, pois permite a passagem do exterior para o interior, isto é, a apreensão do objeto de dentro. Dessa maneira, o comentador questiona: “o que quer dizer passar para o interior, apreender de dentro?”⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ VIEILLARD-BARON, J-L. In: *Annales Bergsoniennes VIII Bergson, la morale, les émotions*, p. 82.

⁴⁶⁷ VIEILLARD-BARON, J-L. In: *Annales Bergsoniennes VIII Bergson, la morale, les émotions*, p. 82.

⁴⁶⁸ LAPOUJADE, D., p. 51.

⁴⁶⁹ LAPOUJADE, D., p. 52.

Essa dúvida emerge outras dúvidas, pois ao colocarmos tal questionamento é preciso saber se a simpatia se distingue da intuição e qual o lugar que ela ocupa na filosofia bergsoniana. Vimos que Bergson define a intuição como uma simpatia espiritual e uma maneira de penetrar no objeto, apreendendo o que ele tem de único. De acordo com as considerações de Lapoujade, é justamente esse contato íntimo que permite o salto e a apreensão da realidade como pura duração.

Em contraposição, a simpatia apreende uma intenção interior à duração. Assim, a intuição diz respeito exclusivamente ao espírito e, portanto, é reflexão, embora “proceda por simpatia”⁴⁷⁰ para atingir outros graus da realidade. O comentador é contundente: “intuição não é afeto, mas reflexão.”⁴⁷¹

A simpatia é o que torna a exterioridade acessível à intuição. Ora, a intuição permanece sendo a apreensão da realidade como duração, mas recebe da simpatia a extensão que permite o desdobramento como método geral. Portanto, diante dessa análise de Lapoujade, compreendemos o que Bergson quer dizer quando afirma que a simpatia recebe da intuição sua condição e a intuição recebe da simpatia a sua extensão. Não há necessidade de recorrermos à simpatia quando o espírito tem uma visão direta de si mesmo. Todavia, quando o espírito precisa apreender outras realidades, como a matéria, por exemplo, ele se prolonga em simpatia. Se a condição humana está enraizada na ação sobre a matéria, como Bergson afirma inúmeras vezes em suas obras, a intuição exige o esforço para alargar a nossa percepção.

“A intuição é aquilo que pelo qual entramos em contato com o outro em nós (o material, o vital, o social). Nesse sentido, ela permanece uma relação de si para si e não pode ser nada mais do que isso. Inversamente a simpatia entra em relação com um outro, podemos até mesmo dizer que ela entra no interior desse outro projetando nele nossa interioridade, revelando nele uma direção, uma intenção, uma consciência que são também os movimentos da nossa própria alteridade interior.”⁴⁷²

Em síntese, a intuição nos coloca em contato com diferentes graus de duração na matéria e na vida, enquanto a simpatia propaga a intuição em alteridade. A intuição é o

⁴⁷⁰LAPOUJADE, D., p. 53.

⁴⁷¹LAPOUJADE, D., p. 53.

⁴⁷²LAPOUJADE, D., p. 65-66.

esforço de agarrar a realidade que dura em diferentes graus e a emoção mística é a fonte do elã, ou seja, o amor universal e Deus.

4.4 – Os fundamentos da religião estática

Vimos anteriormente as características da moral fechada, aquela querida pela natureza, e suas diferença em relação à moral aberta, ou seja, a moral permeada pela emoção criadora e advinda de um esforço. Agora nos deteremos como sobrevém a religião estática, elaborada pela vida para conter o poder dissolvente da inteligência humana. Vejamos o que Bergson diz acerca a relação existente entre sociedade e religião.

Em *A Evolução Criadora*, Bergson nos mostra como foi que o ser humano, através da inteligência, se libertou das amarras do automatismo da espécie, uma vez que a inteligência, em contraposição ao instinto, especula, inventa e questiona o meio ao seu redor. Todavia, em *As Duas Fontes*, um outro elemento aparece: a função fabuladora.

Neste sentido, Bergson mostra como a faculdade de questionar e especular, inerente à inteligência humana, gera angústias e incertezas em relação à vida. Consequentemente, para reter o homem dos perigos suscitados pela própria inteligência, foi necessário que a natureza interviesse suscitando constatações aparentes, fantasmas de fato ou fantasmagorias.

No segundo capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião*, ao questionar como a superstição ainda subsiste nas sociedades e porque mesmo com todos os avanços técnicos a sociedade não conseguiu dispensar a religião, Bergson constata que a natureza, após criar seres inteligentes, quis prevenir certos perigos da atividade intelectual sem comprometer o futuro e o progresso da inteligência. Ora, uma necessidade social e vital fez com que o nosso espírito desenvolvesse fabulações a fim de enfrentar aflições e angústias existenciais. Nessa perspectiva, a religião é obra da função fabuladora da inteligência, cujo principal objetivo é fornecer alento diante do temor e perigo. Sob essa ótica, imaginar seres superiores é uma necessidade vital e um instrumento de sobrevivência tanto para o indivíduo, como para a coesão do grupo. As primeiras religiões concebidas pelos homens tinham regras totalmente fechadas, as quais garantiam proteção e consolo às agruras. Acerca disso, comenta Lefebvre:

“Um tema recorrente em *As Duas Fontes* é que a evolução da espécie humana pode em certas circunstâncias, representar uma ameaça a nossa própria sobrevivência. Neste caso podemos ver que a inteligência se tornou um problema para a evolução. Como seres oprimidos por ideias dissolventes poderiam

se desenvolver no mundo? Bergson responde: através da fabulação, ou mais precisamente, a função fabuladora do intelecto. A fabulação é o poder da inteligência de engendrar ideias ou mitos para contrabalançar as três ideias corrosivas ao nosso intelecto.”⁴⁷³

Para Bergson, “[...] desta função de fabular vieram os romances, o drama e a mitologia, juntamente com tudo aquilo que a precedeu. Mas nem sempre houve romancistas e dramaturgos, ao passo que a humanidade nunca dispensou a religião.”⁴⁷⁴

Dessa maneira, os poemas e as fantasias de todos os gêneros chegaram por acréscimo, se aproveitando da função biológica do espírito, isto é, da fabulação. Sem dúvidas, “[...] a faculdade do espírito de criar personagens adquire uma singular intensidade de vida entre os romancistas e os dramaturgos.”⁴⁷⁵

Ora, a função fabuladora é necessária para a sobrevivência dos indivíduos e das sociedades. Só em seguida ela foi utilizada nas lendas, nos contos e nos romances. É crucial assinalarmos, portanto, que a função fabuladora do espírito foi feita para fabricar espíritos e deuses, ganhando uma força excepcional quando se aprimorou no domínio religioso. Inata e reencontrada em toda a tradição religiosa, as fabulações são uma reação biológica que contrabalança a potência deprimente do nosso intelecto e consolida a sociedade, funcionando como um contrapeso para a inteligência e frustrando três ameaças que nos rodeiam. A primeira dessas ameaças diz respeito à consciência da morte. O homem sabe que vai morrer e esse conhecimento da própria morte é uma ideia desencorajante. Segunda ameaça refere-se ao egoísmo, pois nosso intelecto nos encoraja a olhar só a si mesmo. Esse individualismo é uma ideia dissolvente porque ameaça a coesão do grupo e a sobrevivência do homem. Por último, a terceira ameaça é a incerteza dos nossos atos. Ou seja, nossa inteligência calcula os resultados e percebe que a incerteza está em toda parte, desmotivando o engendramento de novos projetos.

Essas três ameaças desestabilizam o que Bergson concebe de apego à vida, colocando a espécie humana em perigo ao estimular a ansiedade, o egoísmo, a violência e a incerteza da ação.

⁴⁷³ LEFEBVRE, A., *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*, p. 185.

⁴⁷⁴ DF, p. 100.

⁴⁷⁵ DF, p. 1666.

Certamente é por isso que as ideias religiosas surgem na nossa consciência como defesas naturais contra a finitude, impedindo que ajamos contra nós mesmos e os outros.

Comenta Lefebvre:

“A fabulação postula uma vida após a morte, neutralizando a perspectiva desmoralizante e inevitável da morte. A fabulação nos protege da barreira aberta, como um guarda repelindo o agressor. O karma e o júízo final são exemplos de ideias que contrabalançam o efeito dissolvente do nosso egoísmo. A fabulação nos proporciona poderes amigáveis, responsáveis pelo nosso sucesso e poderes desfavoráveis, responsáveis por nossas falhas. A fé e a providência divina são exemplos de ideias que contrariam a incerteza da ação.”⁴⁷⁶

Dessa maneira, tiramos algumas conclusões das asserções de Bergson acerca a religião. As crenças religiosas são essenciais à sobrevivência da nossa espécie e não são necessariamente opostas à razão, pois são elas que permitem aos homens suportarem a lucidez da morte, do acaso e do egoísmo. Ou seja, sem o poder neutralizador da fabulação, a coesão do grupo e a nossa vida sucumbiriam. Teriam força para se arruinarem.

Destarte, para Bergson, é uma experiência falsa, uma ficção que imita a percepção que detém a inteligência e modifica a ação. As ideias religiosas elementares propiciam uma reação defensiva, contra o desequilíbrio da inteligência, descartando inquietações e salvando a nossa espécie de uma existência austera, violenta, solitária e ansiosa.

O mito e a fabulação foram essenciais para frustrar uma inteligência sedenta por respostas emudecidas pelo mundo. Entrementes, pouco a pouco, as fabulações primitivas foram sendo encobertas pelas tradições e pelos rituais religiosos que surgiram no desenvolvimento das civilizações. Ora, aquilo que antes respondia a uma necessidade fundamental paulatinamente se metamorfoseou numa multidão de crenças diversas e até absurdas.

Bergson investiga a religião examinando a diversidade das religiões primitivas ou rudimentares com o objetivo de encontrar aspectos comuns e irracionais, como por exemplo, a magia⁴⁷⁷ e a superstição, logrando desvendar a função original das ideias religiosas rudimentares. Afirma o filósofo:

⁴⁷⁶ LEFEBVRE, A., *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*, pp. 185-186.

⁴⁷⁷ Para Bergson, a magia resolve duas coisas: o desejo de agir e a ideia de que as coisas estão carregadas daquilo que poderíamos chamar de fluído humano. Neste sentido, a magia, que também acalma a inteligência, assim como a religião estática, é o contrário da ciência, por isso que ela recua à medida que o homem alarga o

“A ascensão gradual da religião corresponde ao primeiro dos dois grandes progressos da humanidade no sentido da civilização. Prosseguiu até o dia em que o espírito religioso se virou do exterior para o interior, do estático para o dinâmico.”⁴⁷⁸

O que cria essas imagens fantasmagóricas e de onde vem essa tendência de fabular? Do instinto virtual. É ele que evoca no homem, inteligente e livre, imagens quase alucinatórias. Nas palavras de Bergson:

“Diríamos procurando ser mais precisos, que a tendência considerada é um instinto, se não fosse justamente no lugar de um instinto que surgem no espírito tais imagens fantasmáticas. Elas desempenham um papel que poderia ser atribuído ao instinto e que o seria, sem dúvida, num ser desprovido de inteligência. Digamos provisoriamente que é instinto virtual, entendendo por isso que no extremo de uma outra linha de evolução, na sociedade dos insetos, vemos o instinto provocar mecanicamente uma conduta comparável, pela sua utilização, a que sugerem ao homem, inteligente e livre, imagens quase alucinatórias.”⁴⁷⁹

Esse contrapeso criado pela vida própria vida para inibir as ameaças da inteligência é uma virtualidade do instinto que subsiste em torno da inteligência e suscita representações imaginárias inibindo o trabalho intelectual. Nesta senda, a função fabuladora desempenha um papel social, “[...] trazendo ao indivíduo um suplemento de força.”⁴⁸⁰

Para Bergson é a religião que desprende os homens dos seus desejos egoístas, ligando-os ao grupo. É por isso que “[...] a moral é coextensiva à religião nas sociedades rudimentares.”⁴⁸¹

Assim, quando há uma revolta no indivíduo e seus egoísmos surgem, gera-se a imaginação de uma divindade, normalmente encarnada numa forma humana, que impede a ação. Essa divindade também tem a força moral de punir e castigar aqueles que desobedecem.

seu conhecimento. Quando Bergson compara magia e religião, ele faz questão de mostrar que a magia pretende focar o consentimento da natureza, exercendo-se num meio semi-físico e semi-moral, pois o mágico não lida com uma pessoa. Em contraposição, a religião implora o favor de um Deus, onde está a suma maior eficácia, segundo Bergson. “Magia e religião divergem a partir de uma origem comum, mas não é da magia que sai a religião. As duas são contemporâneas e subsiste alguma magia na religião e alguma religião na magia.” DF, pp. 151-153.

⁴⁷⁸ DF, p. 154.

⁴⁷⁹ DF, p. 101.

⁴⁸⁰ DF, p. 108.

⁴⁸¹ DF, p. 111.

Vemos, portanto, que é a própria natureza que corrige o obstáculo que ela mesma colocou no caminho.

A argumentação tecida nos primeiro e segundo capítulos de *As Duas Fontes* revela o homem como um ser social com tendências a obedecer, a crer e a fabular. Para *Lapoujade*, essas tendências respondem ao imperativo vital de repressão à potência deprimente da inteligência, distraindo o homem das suas próprias mazelas, gerando, portanto, representações fantasmagóricas. Acerca disso, ele comenta:

“Para além da investida prodigiosa que a inteligência representa para o impulso vital, Bergson percebe nela o sinal de um profundo relaxamento, o sintoma de uma perda de vitalidade, como mostra sua capacidade de adaptação ao mundo material. Essa capacidade consiste, de fato, em alinhar-se com o movimento de distensão que segue, por sua vez, o mundo material.”⁴⁸²

Convém ressaltarmos que em *A Evolução Criadora*, a perda de vitalidade da espécie humana é um problema resolvido pelo impulso vital. O aparecimento do homem em um determinado ponto da evolução expõe uma mudança importante e decisiva no movimento do élan vital, pois apresenta o ser humano como a única espécie que conseguiu saltar e superar os obstáculos colocados pela matéria e pelas necessidades impostas a todas as formas de vida. O que não significa que o homem não precisa mais lutar pela sobrevivência. Pelo contrário. Essa necessidade de superação das adversidades fica patente em *As Duas Fontes*, quando Bergson concebe uma inteligência que precisa lutar contra a sua própria negatividade e expõe como a vida pode compensar uma inteligência desequilibrada que ameaça o homem enquanto espécie.

Segundo Riquier, o que o livro *As Duas Fontes da Moral e da Religião* traz em oposição às obras anteriores é a novidade da própria vida gerar a negatividade, constitutiva da insuficiência do élan. Essa negatividade ameaça a humanidade, pois se algo acontece no cerne da vontade humana, no apego à vida, isso a afasta do impulso da vida.

Para Riquier, antes da redação da obra de 1932, Bergson não havia percebido as ameaças. Assevera o autor:

[em 1907] “Bergson ainda não previa a redação de nenhum livro, pois não havia uma advertência vinda de fora que lhe indicava a direção que tomava a humanidade, ele também não havia percebido que ela caminhava talvez em direção a um abismo. As indicações triunfantes de *A Evolução Criadora* se

⁴⁸² LAPOUJADE, D., p. 77.

prolongavam. Bergson apreciava a alegria antecipada de uma humanidade alegre por se criar indefinidamente: a mãe, o comerciante, o artista, o filósofo, sobretudo o moralista, todos eles em graus diferentes participavam de uma alegria geral e contínua, criadora. Podemos dizer que é nas páginas de *A Evolução Criadora* que o otimismo de Bergson atinge o seu auge e não prevê a cena trágica que atingiria, portanto *As Duas Fontes*.⁴⁸³

Em outras palavras, a liberdade e o élan se manifestam a partir do ato do querer e da vontade humana. No entanto, para que o impulso do élan se perpetue, nossa vontade não pode estremecer, pois isso amortece o apego à vida e o avanço da humanidade. Ou seja, quando a inteligência reproduz representações negativas o élan relaxa o apego à vida.

Entregue a si mesma, a inteligência pode colocar em risco os equilíbrios que sustentam e conservam a vida social, pois o homem, fascinado pelo seu poder de invenção e fabricação, começa a olhar só para si, esquecendo-se do grupo. Para que isso não ocorra, a natureza alerta entra em ação.

Apreendida em si mesma, nossa inteligência se caracteriza por um enfraquecimento que fragiliza o vínculo que liga os homens uns aos outros. Além disso, nosso intelecto rebaixa o impulso vital ao se deparar com a morte, desencorajando a ação com a representação do imprevisto. Assim, uma vez que as representações interferem na ação do homem, a natureza encontrou um meio de prendê-lo à vida.

Não obstante, Bergson nota, ao descrever o todo da obrigação e a moral fechada, que a religião foi o meio encontrado pela vida para manter os homens obedientes e coesos. Nesta senda, a religião fechada e a função fabuladora, assim como o todo da obrigação e a pressão social traduzem uma necessidade vital, pois reprimem as representações dissolventes da inteligência.

Noutros termos, tanto a moral fechada, como a religião estática, prende o homem à vida. A fabulação contrabalança os desequilíbrios para os quais a inteligência pura arrastaria a espécie humana. E as crenças religiosas aumentam a sensação de conforto e confiança, afastando a margem de imprevisto, a morte inelutável e o egoísmo.

Do mesmo modo que fez com a moral, Bergson se recusa a ligar a religião a um sistema de ideias puramente racionais ou lógicas, colocando-a como coextensiva à

⁴⁸³ RQUIER, C., *Archeologie de Bergson*, p. 143.

sobrevivência dos homens. Portanto, nessa perspectiva, a religião nada tem de produto racional, pois pertence à ordem do vital.

Em resumo, para Bergson, o homem é o único capaz de especular, de perceber sua finitude e de depositar expectativas na ação. Todavia, a natureza nos precaveu dessas forças deprimentes, desenvolvendo uma reação defensiva, isto é, uma virtualidade de instinto que nos permite fabular e compensar as ameaças da inteligência. Essa reação defensiva nos faz produzir imagens de uma vida após a morte, de uma divindade que nos protege dos perigos e castiga as nossas ações egoístas, mantendo-nos unidos e apegados à vida. É a moral fechada e a religião estática que nos propicia esse reequilíbrio necessário. Entretanto, tanto a moral fechada, como a religião estática não nos concebem alegria e evolução da alma.

Vimos até aqui que, para Bergson, “[...] a religião é o que deve preencher, em seres dotados de reflexão um déficit do apego à vida.”⁴⁸⁴ Entrementes, Bergson não apenas atribui à religião a função de reação contra o poder dissolvente da inteligência como também nos revela a possibilidade de uma outra religião, antípoda à fechada. Essa religião transfigurada ele denomina de religião dinâmica, pois nos desvela um horizonte embevecido de amor, alegria e autenticidade. São os místicos que mostram que essa religião dinâmica abraça a humanidade e não exclui ninguém. Para Bergson essa religião é possível, pois envolta no impulso da vida proporciona o apego à vida e a alegria.

4.5 – Mística: o super-homem e o engrandecimento de si

Desde a sua primeira grande obra, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, sabemos que Bergson concebe a sua filosofia não apenas como uma investigação sobre o homem e o ser, mas como um esforço capaz de ultrapassar a condição humana, a condição querida e imposta pela natureza. E neste sentido, Bergson consagra ao homem a possibilidade de transcender-se a si mesmo.

Vejamos, então, como esse engrandecimento se conjectura com a ideia de super-homem.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ DF, p. 140.

⁴⁸⁵ A respeito das relações entre Nietzsche e Bergson ler o texto de ROUSSEAU, N., *Le sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche*. In: Bergson sous la Direction de Camille RIQUIER, Les Éditions du Cerf. Paris. 2012. C. ZANFI também aborda o tema do super-homem em Bergson e ressalta “Para se distinguir de Nietzsche, Bergson esclarece que sua filosofia de vida e o misticismo é incompatível com a doutrina da vontade de poder de Nietzsche.” ZANFI, C., *Bergson, la tecnica, la guerra*, p. 156.

Pontuamos, de início, que a definição de super-homem aparece uma única vez na obra do filósofo, no terceiro capítulo de *A Evolução Criadora*, onde ele escreve:

“Tudo se passa como se um ser indeciso e esfumado, que podemos chamar, como quisermos, homem ou super-homem, houvesse procurado se realizar e só o tivesse conseguido abandonando no caminho uma parte de si mesma.”⁴⁸⁶

Portanto, em *A Evolução Criadora* a ideia de ir além do homem comum, de ultrapassar-se, isto é, tornar-se um super-homem, está ligada à ideia do homem se engrandecer, de tirar de si mais do que tem. Ou seja, na criação de si por si, através do alargamento da percepção propiciado pela intuição.

Dessa forma, o “super-homem”, isto é, o homem que ultrapassa a si mesmo, é aquele que suplanta a rigidez da matéria, refreando-a a fim de transformá-la. É o homem que especula e apreende o ser, tal como Bergson assevera inúmeras vezes no decorrer de sua produção filosófica.

Nessa perspectiva, Bergson concebe que o homem não é tudo aquilo que poderia ser por conta da materialidade. Ora, o homem pode alargar sua percepção do mundo e das coisas através da intuição e do esforço que o faz coincidir com a duração e o movimento da vida. Nesta vertente, a dificuldade levantada pela ideia do engrandecimento de si advém de não conseguirmos exprimir imediatamente toda a nossa “potência” sem um grande esforço e sem abrirmos mão, num certo sentido, da comodidade proporcionadas pelo conforto da vida material.

Nesse registro, o engrandecimento de si, isto é, a extensão ou a criação de si por si advém do homem ultrapassar a razão instrumental, superando o pragmatismo da vida. Destarte, para Bergson, tornar-se um super-homem significa ir além do homem comum. Acerca disso, comenta Nicolas Rousseau:

“A dificuldade levantada por Bergson é a seguinte: o homem não pode exprimir imediatamente toda a sua potência. Nossa espécie submetida às restrições do meio deve se estagna para se reforçar, para se adaptar às condições da vida material. O homem é o produto desse confronto com a matéria, que imobilizou um elã inicial. [...] O homem em grande parte abandonou sua capacidade de agarrar o elã da vida em si pra

⁴⁸⁶ EC, p. 289.

adquirir o domínio técnico do mundo: ele negligenciou a intuição em benefício da inteligência fabricadora.”⁴⁸⁷

Consequentemente, é através da intuição que conseguimos ultrapassar os limites naturais do homem. Em suas obras, Bergson demonstra como a filosofia dilatada pela intuição e pela arte propicia a simpatia com o movimento imprevisível da vida e consequentemente o engrandecimento de si.

Até a publicação d’*As duas fontes da moral e da religião*, Bergson insistiu na ideia de intuição como forma de transmutação do homem. Mas o cenário muda com a obra de 1932, quando surge uma outra personalidade, um outro exemplo de homem: o místico. Superior ao homem comum, uma vez que rompe as tensões e as barreiras materiais, o místico contagia outros homens a sentirem o movimento da vida. Além disso, o místico ultrapassa a condição humana na sociedade, que como vimos, foi feita para unir uns e excluir outros. Afirma Bergson:

“O grande místico seria uma individualidade que transporia os limites marcados à espécie pela sua materialidade, que continuaria e se prolongaria na ação divina.”⁴⁸⁸

Em outras palavras, para Bergson, há uma identificação da entre o homem e o divino. Numa entrevista concedida a Jacques Chevalier, publicada em *Entretiens avec Bergson*, o filósofo relata como foi levado à conclusão de que o verdadeiro “super-homem”, aquele que é excepcional e privilegiado, é o místico.

Segundo Bergson, o místico dilata os quadros do espírito e retoma o contato com a fonte da vida, ultrapassando os limites da matéria. “É então compreendendo a natureza de Deus, graça a testemunha dos místicos, que Bergson compreende ultrapassar a condição humana.”⁴⁸⁹

Em *As Duas Fontes*, Bergson compreende que a filosofia não é suficiente para transformar a sociedade. A arte também não. A ameaça cada vez mais iminente da destruição em massa, os morticínios causados por armas cada vez mais sofisticadas faz com Bergson recorra a uma moral aberta, que abraçaria todos os homens sem distinção.

“A guerra mundial, por sua amplitude, por sua duração, pela tragédia cotidiana que ela representou, fez o filósofo perceber a insuficiência da filosofia puramente teórica a qual ele consagrou toda a sua vida.”⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ ROUSSEAU, N. *Les sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche*, p. 396.

⁴⁸⁸ DF, p. 187.

⁴⁸⁹ ROUSSEAU, N. *Les sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche*, p. 398.

⁴⁹⁰ VIEILLARD-BARON, J-L. In: *Annales Bergsoniennes VIII Bergson, la morale, les émotions*, p. 83-84.

Fica perceptível, portanto, que a filosofia não deve mais se contentar apenas com a precisão científica e o alargamento propiciado pela atividade artística, mas deve se virar em direção à moral, em direção a um herói que reverta o processo de fechamento da moral e, em última instância, de degradação do planeta.

Pensando no presente (1º Guerra Mundial e a possível eclosão da 2º Guerra) e nas futuras gerações que habitarão esse planeta, Bergson defende uma qualidade de vida para todos, de maneira que o luxo fruído por poucos deixe de ser imperativo ou mesmo buscado como um ideal de felicidade. A figura do místico e a sua simplicidade exalta um novo nível de sociedade, um novo nível de cooperação entre os humanos. Não mais aquela cooperação visando apenas interesses egoístas e arbitrários, mas uma cooperação que englobe e respeite os interesses de todos e, principalmente, protejam direitos fundamentais. É nesta senda que a filosofia deveria se unir à mística como potência auxiliar, adquirindo uma compreensão maior da vida e da natureza de Deus, que na perspectiva dessa filosofia, é amor, caridade.

Para Zanfi, “[...] a ideia de superar a humanidade é aprofundada em *As Duas Fontes*, quando a experiência mística desvela o significado da evolução e da humanidade.”⁴⁹¹ Neste sentido, os místicos, coincidindo com o amor de Deus e tocados pelo impulso vital, comunicam a toda a humanidade o significado da vida. Ora, os homens superiores, os “super-homens”, por serem uma extensão do impulso vital, abrem o caminho para outros homens. “Se todos os homens ou se muitos homens pudessem subir tão alto quanto este homem privilegiado, a natureza não se deteria na espécie humana, já que o místico é, na realidade, mais do que um homem.”⁴⁹²

Certamente quando Bergson fala em ultrapassar a si mesmo, ele não menospreza a importância do esforço. “O sobre-humano é, inicialmente, o resultado de um esforço. Conseqüentemente, é menos um estado que um processo, próprio à vontade de potência, que em Bergson é definido como a capacidade de tirar de si mais do que se tem.”⁴⁹³

Não obstante, o filósofo deixa evidente que o místico não é um homem superior no sentido biológico, mas no sentido espiritual do termo. E essa superioridade espiritual não tem a pretensão de dominar outros homens, pelo contrário, o que o místico almeja é reabertura da consciência de muitos homens, comunicando o elã e o amor universal, fazendo-os ter uma compreensão mais larga e mais alegre da vida.

⁴⁹¹ ZANFI, C., *Bergson, la tecnica, la guerra*, p. 155.

⁴⁹² ZANFI, C., *Bergson, la tecnica, la guerra*, p. 155.

⁴⁹³ ROUSSEAU, N. *Les sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche*, p. 399.

Neste viés, o místico faz um convite a outros homens, um convite de transcendência espiritual através da emoção que conduz à aspiração social e ao sentido da vida. Noutros termos, é a emoção e não a razão que coloca a vontade em movimento, que nos transforma e nos engrandece como indivíduo e como sociedade. Destarte, o “super-homem” não é um tirano ou um homem dominador que quer comandar arbitrariamente outros homens, mas um místico de ação, cuja moral repousa na alegria, na gratidão e na superabundância de vida e de novas possibilidades.

O místico atinge um estágio superior de vida porque sua vontade se identifica com o amor e a vontade divina. Se a condição humana é o resultado de uma parada do elã vital, conforme Bergson destrinchou em *A Evolução Criadora*, o místico é aquele que pode retomar o contato com o elã vital e fazer a espécie humana continuar a via do progresso moral e vital, ultrapassando sua condição imperfeita e fechada.

4.6 - Bergson e os direitos humanos

Certamente Bergson se destaca entre os filósofos da sua época em matéria de contribuição às instituições internacionais de direitos humanos, não só por sua ação diplomática durante a Primeira Guerra Mundial e defesa da democracia, mas também por prosseguir na atuação da Comissão Internacional de Cooperação Intelectual (CICI, que em 1946 virou a UNESCO). Sabendo das intenções do presidente de Wilson, político e acadêmico norte-americano, que foi presidente dos Estados Unidos de 1913 a 1921, e que nunca escondeu a necessidade da formação de uma Sociedade das Nações, Bergson manteve correspondências com ele e outros políticos após o término da guerra. Nessas correspondências Bergson articulava como essa sociedade seria benéfica ao mantimento da paz, dos direitos fundamentais e da democracia no mundo.

Além disso, embora jamais tenham se encontrado, sabe-se que Bergson exerceu forte influência sobre John Humphrey, principal redator da versão preliminar da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assim, em termos de contribuição à teoria dos direitos humanos, não podemos ignorar a importância que o filósofo teve na defesa desses direitos, embora concordemos com a análise feita por Alexandre Lefebvre (no texto *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*) que mostra como essa ação foi ofuscada,

de maneira que até hoje Bergson é praticamente desconhecido pelos especialistas contemporâneos em direitos humanos.⁴⁹⁴

Diante dessas considerações, essa parte do nosso estudo pretende ressaltar a importância de Bergson para os direitos humanos, destacando principalmente as ideias esmiuçadas em *As Duas Fontes*, as quais oferecem uma nova maneira de apreender os direitos humanos e, em última instância, a justiça e a sociedade. Afirma o filósofo: “Definimos de bom grado o progresso da justiça por uma marcha em frente da liberdade e da igualdade.”⁴⁹⁵ Essa definição a qual ele se refere ocorre após a descrita do que seria a sociedade aberta, regida pela moral aberta, sem as exclusões e discriminações da moral fechada.

As teorias contemporâneas acerca os direitos humanos mostram como eles se tornaram uma imprescindível ferramenta jurídica de proteção ao homem e ao meio ambiente, principalmente contra as arbitrariedades e abusos dos Estados. Ou seja, os direitos humanos são direitos fundamentais que garantem o mínimo existencial e a dignidade a qualquer ser humano, independente de classe, sexo, crença, cor, gênero, religião.

Ao se interessar pelo assunto, Bergson parte de um ponto de vista que vai além da questão da dignidade da pessoa humana, pois vê nesses direitos um meio de transformação social e pessoal, ou seja, um meio de inserir a humanidade no amor e na caridade, transfigurando assim a forma como os homens encaram uns aos outros no meio social.

Em seu artigo, ao resgatar a importância dos direitos humanos na filosofia de Bergson, Lefebvre aponta novas perspectivas jurídicas acerca os direitos humanos na sociedade atual. Afirma ele: “Penso que a principal descoberta da teoria de Bergson é de nos levar a reconsiderar o objetivo e o objeto dos direitos humanos. Como eu já sugeri, Bergson revela um objetivo muito essencial, mas negligenciado, dos direitos humanos: transformar seres humanos, além de protegê-los.”⁴⁹⁶

Após a Segunda Guerra Mundial muitos países assinaram tratados internacionais e se comprometeram a tutelarem alguns direitos essenciais ao ser humano. Mas, na perspectiva bergsoniana, os direitos humanos é um instrumento de transformação de si e do social, pois introduz o homem no amor e na caridade. Numa palavra, o filósofo defende tanto o cuidado de si como com os outros.

⁴⁹⁴ Conforme apontado por LEFEBVRE, A., *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*, pp. 173-174.

⁴⁹⁵ DF, pp. 77.

⁴⁹⁶ LEFEBVRE, A., *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*, pp. 173-174.

Segundo a análise Lefebvre, *As Duas Fontes* mostra a possibilidade de conversão e transformação pessoal através do amor. Portanto, embora Bergson tenha sido de certa forma menosprezado pelos teóricos dos direitos humanos, ele mesmo “[...], pode ser considerado um teórico e um praticante excepcional dos direitos humanos.”⁴⁹⁷

Se à primeira vista a leitura d’ *As Duas Fontes* não parece considerar demasiadamente o assunto, uma vez que a questão aparece esparsamente, no primeiro e no último capítulos, uma leitura mais atenta mostra como a justiça e os direitos humanos ocupam um espaço importante no pensamento político e democrático do filósofo. Neste sentido, ao apresentar uma oposição entre duas formas de sociedades e regimes políticos, o fechado e o aberto, Bergson assevera que só um regime político é capaz de assegurar a liberdade e a igualdade. Esse regime, que é o democrático, considera toda a humanidade como a sua sociedade, acolhe o estrangeiro e se opõe à guerra e à destruição do outro, preservando direitos fundamentais à vida humana no planeta.

“Todas as noções morais se compenetraram, mas nenhuma delas é mais instrutiva que a da justiça, primeiro porque engloba a maior parte das outras, em seguida porque se traduz, apesar da sua maior riqueza, por fórmulas mais simples, enfim e sobretudo porque nela vemos encaixarem uma na outra as duas formas da obrigação. A justiça sempre evocou ideias de igualdade, de proporção, de compensação.”⁴⁹⁸

Dessa forma, os direitos e a democracia validam a sociedade aberta e a religião dinâmica. Essa religião dinâmica não tem objeto, nem preferência. Sua raiz está fincada no amor inelutável e encarnada naquela religião que o filósofo toma como modelo: o cristianismo. Assim, para Bergson, o cristianismo cristaliza o amor do misticismo, pois é uma religião que prega o amor ao próximo e espalha esse amor em doutrinas e parábolas, não se esgotando na letra, mas habitando o espírito. É por isso que nessa filosofia, os direitos humanos provêm do amor religioso, uma vez que a sua principal função é abrir o grupo fechado.

“Mas é grande a distância que vai destes equilíbrios mecanicamente alcançados, sempre provisórios como o da balança nas mãos da justiça antiga, a uma justiça como a nossa, a dos direitos do homem, que já não evoca ideias de relação ou de medida, mas pelo contrário, de incomensurabilidade e de

⁴⁹⁷ LEFEBVRE, A., *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*, p. 174.

⁴⁹⁸ DF, p. 69.

absoluto. Esta justiça não comportaria uma representação completa senão no infinito, como dizem os matemáticos; não se formula precisa e categoricamente num momento determinado, a não ser por interdições; mas no que tem de positivo, procede por criações sucessivas, cada uma das quais é uma realização mais completa da personalidade e, por conseguinte, da humanidade.”

499

Em outras palavras, a justiça da moral aberta é a afirmação pura e simples do direito inviolável e da incomensurabilidade da pessoa com todos os valores. A justiça absoluta é a dos direitos humanos, pois ela não evoca apenas ideias de relação ou de medida, mas criações sucessivas que enriquecem cada vez mais e se alargam abrangendo toda a humanidade.

Embora Bergson priorize o cristianismo, por ele ser o grande exemplo de abertura social e ética, mostrando que não foi pelo intelectualismo ou pela razão que a justiça foi alargada, mas pela religião, ele não é o único esforço que pode ser realizado para superar o fechado. Ou seja, ele não é fixo, pois outras formas de aspiração em direção à abertura podem surgir. A moral aberta não é uma sabedoria definida ou presa a máximas, mas sim uma direção que exige um esforço incessantemente renovado e criações novas que geram novas legislações. Entrementes, ao tomar o cristianismo como o grande exemplo de religião aberta, a moral dos místicos e os direitos humanos, partilham de três coisas em comum: a origem (o amor e misticismo), o objetivo (abrir o fechado ou impedir o fechamento) e o método (capturar um estado de alma, uma emoção criadora).

O amor aberto ou místico é uma emoção criadora que como qualquer outra também precisa se ater à representação para exprimir-se, como aconteceu com o Evangelho e a Declaração dos Direitos Humanos, que atualizaram uma emoção criadora. Sabemos que nem sempre é possível permanecer idêntico ao amor e verdadeiro movimento que nos toca e inspira, pois como o próprio Bergson esclarece: “[...] a aspiração à nova moral só adquire forma tomando emprestado da sociedade fechada sua forma natural que é a obrigação.”⁵⁰⁰

Destarte, a moral fechada não é abolida, mas integrada e absorvida pela aberta. É dessa forma que concebemos a religião mista, composta de tendências que podem fechar ou abrir em maior ou menor grau. É o que acontece com o cristianismo e sem dúvidas os direitos humanos também.

⁴⁹⁹ DF, p. 73.

⁵⁰⁰ DF, p. 65.

Diante dessa perspectiva, os direitos humanos, juntamente com uma espécie de conversão espiritual, isto é, uma transformação pessoal, seria o meio de inserir a humanidade no amor e da alegria. Ambos serviriam, à luz dos desafios políticos tão consideráveis e urgentes, para contornar as tendências fechadas. Amor e alegria propagariam a tolerância e a paz, pois a intuição mística não ofusca, nem se desvia das condições materiais e sociais (todas elas indeterminadas) em que se dá a existência concreta dos homens.

CONCLUSÃO

A imprevisibilidade do futuro

Vimos que em *As duas fontes da moral e da religião*, as sociedades fechadas produzem formas específicas de sistemas e regimes políticos fechados. Dessa maneira, as sociedades rudimentares se reduzem a uma liberdade restrita e a moral fechada se prolifera nas formas de governo em que há dominação, estruturas fixas e rígidas. Também vimos que é o místico que comunica o amor como a fonte do eã. E esse amor, como afirma Bergson no terceiro capítulo da obra citada, não é mais o amor de um homem por Deus, mas o amor de Deus por todos os homens.

Em *A Evolução criadora*, Bergson descreve o homem como uma espécie dentro da evolução da natureza, porém destacando-o em relação às outras espécies. Dessa maneira, a espécie humana é aquela que fabrica, que inventa diferentes tipos de ferramentas e máquinas: o *homo faber*. Portanto, a posição do homem na evolução da vida não é definida apenas em relação à distância às linhas evolutivas das espécies precedentes, mas também como espécie superior. Noutros termos, se na obra citada foi a inteligência que possibilitou à humanidade um destino diferente daquele dos animais, em *As Duas Fontes* são emoção e o esforço em abrir o fechado que distinguem as nossas sociedades daquelas totalmente fechadas, comum aos himenópteros.

Waterlot observa que o otimismo de Bergson em relação ao destino dos homens, tão aclamado em *A Evolução Criadora*, praticamente se ofusca em *As Duas Fontes*, operando uma mudança de perspectiva em ao destino da humanidade. Assim, ao demover seu interesse em relação à inserção da espécie na história da vida e olhar para a história tecida socialmente, Bergson se defrontou com a negatividade e a violência. Assinala o comentador: “[...] quando Bergson quis considerar a espécie não mais em sua relação com as outras espécies, mas a espécie humana em si mesma e na forma sob a qual foi concretamente realizada, uma surpresa o esperava [...] e o ela revela da humanidade.”⁵⁰¹

Esse negativismo advindo com a Primeira Guerra Mundial e as atrocidades causadas pela sofisticação das técnicas usadas na arte da guerra mostram que uma das consequências dessa evolução técnica são os problemas sociais, políticos, econômicos e ambientais, que em última instância levam a conflitos cada vez mais atrozes.

⁵⁰¹ WATERLOT, G., p.379.

Para Bergson, a invenção de armamento sofisticados e máquinas cada vez mais potentes mostram como o corpo humano engrandeceu, aumentou. Todavia, o mesmo não se deu com a alma, que não acompanhou esse crescimento veloz e desproporcional do corpo, dando lugar a sociedades excludentes, homens mecanizados e mentes automatizadas.

Outra preocupação do filósofo diz respeito ao aumento da população mundial e a industrialização desenfreada no começo do século XX, que ocasionam desemprego, fome e escassez de combustíveis e matérias-primas, gerando uma disputa violenta e desenfreada por mercados produtores e consumidores. Consequentemente causando guerras e disputas cada vez mais violentas, dividindo o planeta entre miseráveis e ricos ou colonizados e colonizadores.

“Um país se acha incompleto se não dispor de bons portos, de colônias etc. De tudo isso pode resultar a guerra. Mas o esquema que acabamos de traçar assinala suficientemente as causas essenciais: aumento da população, perdas de via de escoamento, privação de combustível e de matérias primas.”⁵⁰²

Todos esses problemas poderiam ser evitados e até mesmo retificados através de uma técnica permeada pela mística, pois uma técnica despida de mística ocasiona a degradação do meio ambiente, a desigualdade social, a xenofobia e o morticínio. “Não nos limitamos, portanto, a dizer que mecânica atrai a mecânica. Acrescentemos que o corpo que cresceu espera um suplemento da alma, e que a mecânica exigiria uma mística. [...]. É somente através da mecânica que a humanidade, que ela curvou ainda mais para a terra, conseguiria se reerguer e olhar para o céu.”⁵⁰³

Para Bergson, a mecânica deve ser acompanhada pelo espírito alargado pelo amor e a caridade, sem necessidade de opressão e exclusão. E, portanto, a técnica não é a vilã da humanidade, pelo contrário. O filósofo apresenta a técnica como a grande salvadora da humanidade, pois quando integramos mecânica e emoção criadora, combinando dimensão espiritual e tecnologia, gera-se uma aliança criadora. Essa aliança proporciona a difusão da dignidade da pessoa humana, garantida por uma mecânica que ampara a todos, sem dividir “[...] os milhões de homens que não comem o suficiente e os outros que morrem de fome.”⁵⁰⁴

Perceba que a disparidade entre a inteligência e a intuição, exposta na obra de 1907, adquire a forma da desproporção entre o desenvolvimento técnico e a moral em *As duas*

⁵⁰² DF, p. 240-241.

⁵⁰³ DF, p. 257.

⁵⁰⁴ DF, p. 253.

fontes da moral e da religião. Entrementes, é pelo aprimoramento da técnica que se obtém mais liberdade e se garante os direitos humanos. Destituída da emoção mística, a mecânica pode se fechar cada vez mais nas mãos de pessoas ou nações que não pensam no bem-estar de outros homens, causando conflitos imensuráveis e ameaçando a vida no planeta. A excepcionalidade da moral aberta, ou seja, a junção de mística e mecânica, consiste na renovação da política e da sociedade, colaborando para o avanço de uma humanidade mais inclusiva e universal. Novamente o filósofo:

“A máquina expressou todo o seu potencial apenas a partir do dia em que foi capaz de colocar a seu serviço, com um simples clique, as energias potenciais armazenadas ao longo de milhões de anos, emprestadas do sol, disponíveis no carvão, no óleo e assim por diante.”⁵⁰⁵

Nesta vertente, Bergson mantém um otimismo que lhe permite enxergar na técnica a oportunidade do desenvolvimento da democracia e das liberdades individuais, tão priorizadas nos direitos de primeira geração. A moral aberta é a única que permite ao homem abandonar o luxo material em favor das relações intelectuais e interpessoais. “A mecânica é reconhecida como um referente evolutivo essencial da humanidade, com o qual o filósofo não pode deixar de se medir.”⁵⁰⁶

A possibilidade de inventar novas ferramentas e desbravar as novidades da invenção e da mecânica devem ser orientadas na direção da mística, enlaçando sociedade e vida, enfim, mostrando que a sociedade não visa apenas a coesão social ou criações técnicas e materiais de sobrevivência, mas também criações morais e novas formas de viver em sociedade.

Em suma, o homem parece estar diante de duas alternativas: ou se rebaixará para sustentar as máquinas inventadas e, conseqüentemente, perecer diante de toda destruição causada por elas ou através da vontade dirigir a humanidade para estágios até então imaginados impossíveis. A mensagem de Bergson é clara: sem o esforço da vontade, a mística e a emoção criadora não conseguiremos impedir outras guerras, muitos menos evitar governos tiranos.

“Em discursos destinados a despertar o sentimento patriótico em seus compatriotas e energizá-los para o esforço de guerra, Bergson colocou a força militar alemã como um corpo mecânico e o sentimento patriótico francês em termos de energia vital ou moral. Em uma segunda ilustração, ainda no contexto da guerra, a França representou a energia moral. Bergson, que

⁵⁰⁵ DF, p. 256.

⁵⁰⁶ ZANFI, *Bergson, la tecnica, la guerra*, p. 158.

solicitou a intervenção americana na Primeira Guerra Mundial em apoio à França, convidou a alma (representada pela França) a fortalecer o seu corpo para triunfar sobre a força material e sem alma do inimigo (representada pela Alemanha)".⁵⁰⁷

Portanto, é necessário caminhar na direção oposta à sociedade fechada, contornando seus obstáculos. Tal objetivo não pode ser implementado por um único indivíduo ou até mesmo uma única sociedade, mas deve ser confiada à comunidade, aos Estados, ou seja, a todas as organizações internacionais, que em uníssono devem lutar pelos direitos humanos e a dignidade da pessoa humana. “Homens que não hesitamos em classificar entre os benfeitores da humanidade tem vindo felizmente a interpor-se. [...] Fundaram a Sociedade das Nações. [...]. Ainda que a sociedade das Nações dispusesse de uma força armada aparentemente suficiente esbarraria no profundo instinto de guerra que recobre a civilização.”⁵⁰⁸

Para Bergson, o futuro clama pela democracia, mas coloca em jogo a atuação coletiva. Se por um lado há uma ênfase na imagem do místico (ou do herói) é importante sublinharmos que esse homem excepcional arrasta consigo outros homens, pois a emoção criadora permite com que esse homem se comunique com outras pessoas e espalhe o ideal de fraternidade. Ou seja, a moral aberta é feita por muitos homens, que trabalham em prol de uma humanidade sem fronteiras e sem muros, fazendo alianças através de tratados internacionais e fundando organizações que proporcionem a todos o acesso aos combustíveis e às matérias-primas. Acerca disso, Zanfi comenta:

“A ética bergsoniana aprofunda a relação solidária entre o homem e o universo com profundas consequências também no modo de considerar a técnica. Em vez de ser entendido como um elemento estranho ao homem e heterogêneo no que diz respeito à vida, à moral e à cultura, a mecânica é reconduzido aos valores vitais que o precedem, que nele se expressam e a respeito dos quais convém dialogar.”⁵⁰⁹

Em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson mostra o que a humanidade deve fazer para que a técnica ocupe o papel que lhe cabe metafisicamente. Esse papel, como vimos até aqui, deve ser desempenhado ao lado da moral aberta. Portanto, a mecânica deve ser

⁵⁰⁷ GUERLAC, S. *Bergson, the Void and the Politics of Life*, pp. 52-53

⁵⁰⁸ DF, p. 239.

⁵⁰⁹ ZANFI, *Bergson, la tecnica, la guerra*, p. 158.

reintegrada à mística, pois não há oposição entre ambas. Ou melhor, a oposição sociedade-técnica, homem-máquina é uma falsa oposição, um misto mal explicado, pois sendo produto da inteligência, a mecânica pertence ao misto, no qual opera a nossa experiência individual e social.

Assim, descortina-se que a humanidade ideal é capaz de desenvolver cada vez mais no que diz respeito à esfera moral e espiritual. Todavia, esse desenvolvimento não está dado, muito menos determinado. Bergson não acredita na fatalidade da história, mas na ação de livre de vontades que precisam contornar os obstáculos que a própria vida ergueu contra os homens. “Não há obstáculos que vontades suficientemente esforçadas não possam quebrar, se a isso se aplicarem a tempo. Não há, portanto, lei histórica inelutável. Mas há leis biológicas e as sociedades humanas enquanto queridas sob certos aspectos pela natureza, relevam esse ponto particular da biologia.”⁵¹⁰

Numa palavra, cabe aos homens, contagiados por uma vontade criadora, decidirem, pois o futuro da humanidade depende apenas deles.

⁵¹⁰ DF, p. 244.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras do Bergson:

BERGSON, H. *Essai sur les donées immédiates de la conscience*. Paris, Quadrige, PUF, 2006.

_____. *La Pensée et le Mouvant*. Paris, Quadrige/PUF, 2009.

_____. *L'Évolution Créatrice*. Paris, Quadrige/PUF, 2007.

_____. *Marière et Memoire*, Paris, Quadrige/PUF, 2008.

_____. *A Energia Espiritual*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio, São Paulo, Martins Fontes, 2009.

_____. *A Evolução Criadora*. Tradução: Bento Prado Neto, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução: João da Silva Gama, Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. *As Duas Fontes da Moral e da Religião*. Tradução: Nathanael G. Caixeiro, Zahar Editores, 1978.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução: Paulo Neves da Silva, 2º edição, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____. *O Esforço Intelectual*. Tradução: Jonas Gonçalves Coelho, Trans/form/ação, São Paulo, p. 123-146, 2006.

_____. *O Pensamento e o Movente*. Tradução: Bento Prado Neto, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. *O Riso*. Tradução: Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro. Editora Zahar. 2ª edição. 1983.

_____. La Politesse, In *Soyez insatiable, soyez fous*. Librio, Anthologie inédite. 2014.

_____. La Spécialité, Source gallica.bnf.fr In: Bibliothèque Nationale de France, Angers, Imprimerie Lachèse et Dolbeau, 1882.

_____. Le Bon sens et les études classiques. Le bon sens et les études classiques, In EP, p. 153.

_____. Cartas, conferências e outros escritos. 2ª edição. São Paulo. Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1984.

_____. Oeuvres. 5e édition. Édition du Centenaire. 3ème édition. Paris, PUF, 1991.

_____. Mélanges, PUF, 1972.

_____. La philosophie française. Une édition électronique réalisée à partir de l'article d'Henri Bergson (1915), "La philosophie française", article publié dans *La Revue de Paris*, livraison du 15 mai 1915, pp. 236-256. (Tableau récapitulatif destiné à l'Exposition de San Francisco) (Tableau récapitulatif destiné à l'Exposition de San Francisco) *La Revue de Paris*, 15 mai 1915, pp. 236-256.

2. Bibliografia Geral:

AZOUVI, F. *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris: Éditions Gallimard, 2007.

BOUANICHE, A. *Dossier critique*. In *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edição crítica Le choc, 9a. Edição. Paris. PUD, 2011.

CAMOLEZI, M. (2015). *Bergson revisitado: entrevista com François Azouvi*. *Intelligere*, 1(1), 116-125.

CHALLAYE, F. Bergson. Les Philosophes. Éditions Mellottée. Paris, 1947.

CHERNIAVSKY, A. *Exprimer l'esprit temps et langage chez Bergson*. L'Harmattan, 2009.

CHEVALIER, J. *Entretiens avec Bergson*. Librairie Platon, 1959.

CONTINI, Annamaria. *Dire la vie: art et creation vitale chez Bergson*. In *Henri Bergson: esprit et langage*. Claudia Stacanti avec la collaboration de Donata Chiricó et Federica Vercillo. Bélgica: Ed. Magarda, 2001.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B.L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

DRESDEN, S. *Les idées esthétiques de Bergson*. In *Les études bergsoniennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956, v.IV.

FUJITA, H., "L'Université manque à sa place dans la philosophie française ou de la politesse de Bergson" in RIQUEIER, C. (dir.), *Bergson*, op. cit., 2012, p. 223-38.

GOUHIER, H. *Bergson dans la histoire de la Pensée Occidentale*. Cap. II, Os sofismas de Zenão de Eléia. Paris: Vrin, 1989.

_____. *Bergson et les Christ des Évangiles*, cap.1 une philosophie de la nature e cap.2 – Durer. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1961.

_____. *Henri Bergson – Oeuvres (Introduction)*. Édition du Centenaire. 3éme édition. Paris: PUF, 1991.

GUERLAC, S., *Bergson, the Void and the Politics of Life em Bergson's Political and Social Thought*, editado por Alex Lefebvre e Melanie White (Duke UP, 2012)

GUY Lafrance. *La philosophie sociale de Bergson. Source e interpretation*. Éditions de L'université d'Ottawa. Canadá, 1974.

HUDE, Henri. *Intuition e Invention chez Bergson. Annales bergsoniennes IV, L'évolution Créatrice 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Édité et présenté par Anne Fagot-Largeault et Frédéric Worms. Paris: PUF, 2008.

JANET, P. *La crise de la philosophie*. Paris. Germer-Beillière, 1860.

_____ *La crise philosophique*. MM. Taine, Renan. Paris. Littre, Vacherot, 1865.

JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

LAPOUJADE, D. *Potências do Tempo*. Tradução Hortencia Santos Lencastre. N-1 Edições, 2013.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson, Proust: tensões do tempo*. In: Novaes, Adauto (Org.) *Tempo e História*. São Paulo. Cia das Letras, 1992.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. 1994. São Paulo. Loyola.

LECERF, Éric; BORBA, Siomara; KOHAN, Walter (orgs). *Imagens da imanência – escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LEFEBVRE, A. *Bergson e os direitos humanos: a conversão e o cuidado de si*. Dissertatio, Volume Suplementar 4, Dezembro, 2016.

MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. Tradução Maria Elena O. Ortiz Assumpção, São Paulo, Editora UNESP, 2003.

MONTEIRO, PAZ G. *A moral do riso em Bergson*. Revista *Ideação*, N°41, Janeiro/Junho, 2020.

PAIVA, R. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005.

_____. *A moral e a política sob a égide da natureza ou nos antípodas do universal*.
Dissertatio - Volume Suplementar 4, Dezembro, p. 200, 2016.

PHILONENKO, A. *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*. Paris. Les Editions du Cerf, 1994.

PINTO, D. M. Espaço, Extensão e Número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana, *Revista Discurso*, nº 29, pp. 133-173, 1998.

_____. Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade. UNIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.6, n.1, jan./jun. pp.1-15, 2004.

PINTO, T. O método da intuição em Bergson e a sua dimensão ética e pedagógica, São Paulo, 2005.

_____. Filosofia e educação em Bergson. *Educ. foco*, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 231-250, jul. 2015 / out. 2015.

POLITZER, G. (F. Arouet) *Contre Bergson et quelques autres essais. Écrits philosophiques 1924-1939*, Paris, Flammarion, 2013.

_____. La fin de d'une parade philosophique: le bergsonisme. In: *Oeuvres complètes*, tome I. Paris: Vrin, 2011 (1929), pp. 221-228.

_____. La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme. Paris. Les Revues. 1929; rééd.chez J.J. Pauvert, Paris, 1967.

PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, Edusp, 1989.

RATES, B.B, *Natureza e cultura na filosofia de Bergson*, Tese (doutorado) Centro de Educação e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

RAVAISSON, F., *La philosophie en France au 19ème siècle*. Paris. Hachette. 1889.

RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

ROUSSEAU, N., *Les sens du surhumain chez Bergson et Nietzsche* in “Bergson” (Camille Riquier dir.), Cahiers d’histoire de la philosophie, Cerf, 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. (1973). *Reflexão e Existência*. Discurso, Rev. do Dep. de Filosofia da USP), Ano IV, nº 4, s/data, 133-146. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1973.37764>.

SIBERTIN-BLANC, G. “*Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)*”. In: *Lire Bergson*. Editeur: Presses Universitaires de France. PUF. 2e Édition, 2013.

SIBERTIN-BLANC, G. *Le rire comme un fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)*. In: WORMS, F; RIQUIER, C. *Lire Bergson*, pp. 61-80, Paris, PUF, 2011.

SITBON-PEILLON, B. “*Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie*” In WORMS, F. *Annales Bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. PUF, Paris, 2002.

_____. “*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion suite de L’Évolution Créatrice? Genèse d’un choix philosophique: entre morale et esthétique*” In WORMS, F., FAGOT-LARGEAULT, A. (éds.) *Annales Bergsoniennes IV – L’Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, PUF, 2008.

_____. *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience integrale*. Paris, PUF, 2009.

SONTAG, S. *Diante da dor dos outros*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

SOULEZ, A. *Bergson Politique*, Paris, PUF, 1989.

_____ & WORMS, F. *Bergson. Biographie*, Flammarion, Paris, 1997.

STULL, M.R. *Bergson y el acontecimiento. El caso de la guerra*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 2, p. 163-174, June, 2017.

THIBAUDET, A., *Le bergsonisme*. Vol III, 8.ed. Paris, Gallimard, 1923.

TRUC, G., "*Vida intelectual durante a guerra*", *La Grande Revue*, p. 116, julho de 1915.

TORRES, Silene Marques, *A Busca da Experiência em sua fonte: Matéria, Movimento e Percepção em Bergson*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 61-80, Jan./Abril, 2013.

_____. *Consciência, matéria e vida; algumas considerações sobre a metafísica da natureza em Bergson*. *Dissertatio*, Volume Suplementar 4, Dezembro, 2016.

TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

TROTIGNON, P. "*Bergson et la propagande de guerre*" in QUILLIEN, J. (éd.) *La réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

VERDEAU, P., *La personnalité au centre de la pensée bergsonienne*. Paris. Éditions Peeters, 2011.

VIEILLARD-BARON, J-L. *Compreender Bergson*. Trad. Mariana de Almeida Campos, 2ª edição, Petrópoles-RJ, Editora Vozes, 2009. (Série Compreender)

WATERLOT, G. "*Doutes sur l'humanité: du 'succès unique, exceptionnel' de la vie dans L'Évolution créatrice au 'succès [...] si incomplet et si précaire' dans Les Deux Sources*", In

WORMS, F., FAGOT-LARGEAULT, A. (éds.) *Annales Bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007 - épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008.

_____. "La personne et la personnalité: un cas exemplaire de relation entre les cours et l'oeuvre" in PANERO A., MATTON, S., DELBRACCIO, M. (éd.) *Bergson professeur*. Louvain, Peeters, 2015.

_____. "*Luxe et simplicité dans la pensée politique de Bergson Politique et mystique face à la guerre*" in WORMS, F. (éd) *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012.

_____. "*Seule la mystique pourrait encore nous sauver? Réflexions sur le rapport entre puissance technologique et vie mystique chez Bergson*" in ABIKO, S., FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.). *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. PUF, 2013.

_____. "*Situation de guerre et état d'âme mystique chez Bergson. Ce que peut nous apprendre une 'analogie lointaine'*" in COURCELLES, D., WATERLOT, G. (dir.) *La mystique face aux Guerres Mondiales*. Paris, PUF, 2010.

_____. "*Vivre le réel. Que nous apprennent, dans leur différence, l'amour et la joie?*" in FRANÇOIS, A., RIQUIER, C. (éd.) *Annales bergsoniennes VIII – Bergson, la morale, les émotions*. Paris, PUF, 2017.

WORMS, F., *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução: Aristóteles Angheben Predebon. Editora Unifesp. 2011.

WORMS, F. & RIQUIER, C. (dir.) *Lire Bergson*, PUF, Paris, 2011.

_____. "*Religion statique et élan vital dans Les Deux Sources*" in WATERLOT, G. (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, PUF, 2009.

ZANFI, C., *Bergson, la tecnica, la guerra. Una riletura delle Due fonti*. Bononia University Presse, 2009.

ZOULIM, C., *La notion de bon sens dans la philosophie d'Henri Bergson*, Philonsorbonne, pp. 83-96, 2012.