

A FONTE COMUM E A FONTE EXCEPCIONAL DA MORAL EM BERGSON

THE COMMON SOURCE AND EXCEPTIONAL SOURCE OF MORALITY IN BERGSON

Paulo Borges de Santana Júnior¹

Resumo: Este artigo propõe-se a interrogar, no interior de *As duas fontes da moral e da religião*, como Bergson descreve a experiência moral, caracterizando um sentido específico capaz de complementar ou ultrapassar a descrição do percurso biológico presente em *Evolução Criadora (EC)*. Ao longo da obra bergsoniana, é notório o seu pluralismo metodológico, que se expressa também no pluralismo de experiências e fatos abordados em seus livros. Nesse pluralismo, não há o interesse de encontrar conceitos gerais que expliquem as diversas experiências elencadas tampouco o interesse de estabelecer fundamentos primordiais sem os quais tais experiências perderiam o seu sentido. O pluralismo metodológico almeja uma *precisão* na descrição dos fatos selecionados e, conseqüentemente, uma indicação dos sentidos ou dos significados que, ultrapassando os próprios fatos, não se desprendam da experiência real. O recorte aqui proposto visa, inicialmente, ressaltar quais são os obstáculos (ilusões) conceituais a uma compreensão da experiência moral como um todo e, em seguida, identificar nuances entre o sentido que advém dos moralistas excepcionais e o sentido elaborado a partir do evolucionismo biológico do impulso vital. A partir disso, esboça-se um lugar em que as forças e as invenções do indivíduo ganham efetividade na duração bergsoniana.

Palavras-chave: Bergson. Moral excepcional. Liberdade. Indeterminação.

Abstract: Based on *The Two Sources of Morality and Religion*, we propose to question how Bergson describes moral experience, in order to identify in this description a specific sense that is capable of complementing or overcoming the description of the biological movement present in *Creative Evolution*. In the Bergson's work, it is well known that its methodological pluralism is also expressed in the pluralism of experiences and facts dealt with in his books. In the pluralism of the objects investigated, there is no interest in finding general concepts that universally explain the various experiences, just as there is no interest in establishing primordial foundations without which such experiences would lose their meaning. Methodological pluralism seeks *precision* in the description of the selected facts and, consequently, an indication of the senses that, surpassing the facts themselves, do not separate from the actual experience. The clipping proposed in this article aims to highlight what are the conceptual obstacles to an understanding of the moral experience as a whole and to identify nuances between the meaning that comes from the exceptional moralists and the sense elaborated from the biological evolutionism of the vital impulse. In this way, a place is sketched where the forces and inventions of the individual gain effectiveness in the Bergson's conception of duration.

Keywords: Bergson. Exceptional morality. Freedom. Indetermination.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Bolsista Fapesp: processo 2017/07914-9. E-mail: pauloemconstrucao@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1240-9690>

1. Introdução

É inquestionável a importância dos fatos psicológicos para a compreensão de ideias como a duração ou para a crítica de Bergson aos pseudoproblemas da filosofia tradicional. Por isso, poderia parecer temeridade tratar um tema da filosofia de Bergson sem tratar dos *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* ou de *Matéria e Memória*, livros que se detêm, de modo mais focado, nos fatos psicológicos e na experiência do sujeito com a sua interioridade. Não queremos sugerir uma interpretação que ignore o acesso do sujeito às suas experiências psicológicas (àquilo que lhe é imediatamente a interioridade), mas uma tentativa de identificar de maneira mais precisa como se contraem mais diretamente o impulso vital e a inspiração moral e, para tanto, esse trabalho se coloca mais diretamente na perspectiva ontológica, sem abarcar os fenômenos psicológicos que dão suporte à crítica ao pensamento geométrico² e ao efeito imobilizador da representação sobre a realidade. Por meio da contração entre o movimento da vida em geral e um fenômeno da vida restrito ao ser humano, percebe-se, nos fenômenos da moral, o que decorre da natureza e o que um ser vivo, como o humano, pode propriamente contribuir para o impulso vital. Numa questão: qual é a imprevisibilidade que os humanos podem engendrar na evolução em geral?³

Evolução biológica e inspiração moral são tonalidades de algo que se reconhece nos livros de Bergson como indeterminação ou liberdade⁴, que estão presentes em graus diferentes por todo o movimento do princípio da vida. As distintas qualidades dos fatos

² A crítica de Bergson ao pensamento geométrico – ou ao pensamento que não considera o tempo em uma heterogeneidade plena – abarca também o pensamento mecânico e o pensamento lógico. Há uma grande redução da mecânica, geometria e lógica a uma mesma tendência material de homogeneizar o tempo. “Lógica e geometria engendram-se reciprocamente uma à outra” EC, p. 174.

³ Convém a referência ao livro *A Evolução Criadora* para que a leitura de *As duas fontes da Moral e da Religião* não seja feita de uma perspectiva antropológica. A moral e a religião são produções presentes apenas no ser humano, mas elas são inicialmente tratadas como manifestação de um movimento vital mais geral, e não como atributos essencialmente humanos. Pretende-se aqui distinguir o humano considerado na extremidade das linhas da evolução biológica e uma significação de humano que conseguiria se diferenciar, por seu poder específico de indeterminação, desse aspecto biológico. De um lado, há o que o homem é enquanto mais uma espécie da natureza, do outro, talvez haja o que o homem é enquanto capaz de se tornar incomensurável diante daquilo com o qual a natureza o presenteou. Não se trata de humanizar o impulso vital, mas perceber alguma diferenciação específica que somente o homem pode realizar.

⁴ “O percurso que vai do *Essai* (1889), passando por *Matière et mémoire* (1896) e chegando em *L’Evolution créatrice* (1907) não é senão um aprofundamento e um alargamento progressivo no conhecimento da duração, e conseqüentemente no da liberdade”. MARQUES, S. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2001, p.13. E com o estudo da moral em *As duas fontes da moral*, segundo Silene, “a moral representará, para além da dimensão psicológica ou metafísica, a dimensão na qual o homem pode interpretar sua própria experiência (consigo mesmo e com os outros) e assim conferir sentido à sua liberdade”. *Ibid.*, p.148.

da experiência são matizes de uma simples realidade, esta última, todavia, não se reduz a nenhuma daquelas qualidades⁵. De um modo geral, o pluralismo⁶ das experiências utilizado como método em Bergson auxilia a sua ontologia que defende uma forte tese monista, na qual uma realidade simples se desenvolve numa interioridade ou se diferencia de si mesma sem ser abarcada completamente por nenhum conjunto de experiência – algo que imobilizaria o movimento do real. Com o livro *A evolução criadora*, ao tratar da vida num movimento geral de evolução biológica, Bergson consegue mostrar que sua filosofia não se reduz à interioridade psicológica (ou a uma interioridade particular), objeção que poderia ser despertada pela leitura de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* ou *Matéria e Memória*. Da mesma forma, espera-se que um foco na comparação entre *A evolução Criadora* e *As duas fontes...* consiga mostrar diferenças entre a significação biológica⁷ (a qual impediria de absorver toda significação do real ou da duração) e a especificidade surgida pela manifestação do impulso vital na experiência humana em sociedade.

Uma vez que o método não pode deixar de ser empírico, o fenômeno da moral traz inevitavelmente também a experiência em sociedade. A presença da sociedade humana, por sua vez, diferenciando-se da sociedade invariável dos insetos, põe em evidência um aspecto irreduzível ao aspecto biológico. Deleuze ressalta que, em *As duas fontes...*, “Bergson reconhece uma especificidade do histórico em relação ao biológico”⁸, especificidade que contribuiria, em sua interpretação, a um movimento de diferenciação que não resultasse em exterioridade ou em alteridade. Além de Deleuze, o próprio Bergson registra em *As duas fontes...* uma “ultrapassagem”⁹ em relação à

⁵ Na análise das experiências diversas, Bergson estabelece diferenças de natureza para fenômenos que teriam apenas diferença de grau (ou de intensidade) para o pensamento de homogeneidade. No entanto, essas diferenças de natureza retornam a um monismo na medida em que um dos termos da diferença se torna capaz de se identificar por meio de uma distensão com o outro. Cf. o capítulo de Gilles Deleuze “O impulso vital como movimento de diferenciação”, In *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, pp. 73-92.

⁶ “Fidelidade ao pluralismo da experiência, ausência de pressupostos metafísicos, privilégio da análise e da gênese sobre a síntese, a metodologia de Bergson se desenvolve como *pensamento da precisão* (oposto ao pensamento guiado pelo ideal da exatidão) e como *pensamento em duração* (oposto ao pensamento prático ou pensamento da matéria, marca da inteligência que não pode pensar a vida)”. CHAUI, M. Prefácio ao livro de Bento Prado Júnior *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 18.

⁷ Bergson esboça um sentido mais amplo de biologia a partir do seu princípio ontológico de princípio vital. Todavia, evitaremos utilizar o termo nesse sentido em favor do seu sentido mais comum que se refere aos aspectos mais fisiológicos da vida.

⁸ Cf. DELEUZE, G. “A concepção da diferença em Bergson”. In *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 108.

⁹ “Ultrapassamos desse modo, sem dúvida, as conclusões de *A Evolução Criadora*. Quisemos permanecer o mais perto possível dos fatos. Nada dissemos que não pudesse um dia ser confirmado pela biologia. Até essa confirmação, tínhamos resultados que o método filosófico, tal como o entendemos, nos autorizava a

Evolução Criadora. Nesse registro, ele reconhece que *As duas fontes...* está no domínio da verossimilhança e que possui um grau de “certeza filosófica” que não mais se apoia nos fatos confirmados pela biologia ou pela ciência de maneira geral. Desse modo, a introdução do aspecto histórico e a transgressão dos limites da certeza científica são os desafios que aparecem mais precisamente na experiência moral e na religiosa.

No seu propósito de mostrar com precisão a existência de duas fontes da moral e da religião, Bergson reconhece que o filósofo deve ir além da ciência caso pretenda vislumbrar o sentido de uma experiência como a de um moralista excepcional ou de um místico. Além da necessidade de ultrapassar uma perspectiva vital na descrição do movimento da duração, *As duas fontes...* parece indicar uma necessidade de ter em consideração fatos e experiências que seriam desconsiderados ou deslegitimados pelas ciências positivas. Por que uma experiência tão rara ou excepcional como essa sugere ao filósofo a entrada num campo habitualmente considerado fora da racionalidade? A ideia de abertura da humanidade pressuporia uma ruptura com a ciência? A filosofia seria capaz de esboçar uma continuidade entre ciência e mística? Essas questões não serão propriamente respondidas, mas são o princípio de movimento que se coloca no interior da diferenciação das fontes de uma experiência tão específica como a moral.

2. A ilusão: obrigação como necessidade real

Se tomássemos de maneira imediata os conceitos de moral ou de religião, talvez pensaríamos em ambas como propriedades simplesmente humanas, originadas exclusivamente de sua inteligência ou de necessidades específicas da maneira de viver humana. Um pensamento que se ativesse ao fato de religião e moral existirem no mundo apenas em espaços ocupados por humanos facilmente chegaria a essa conclusão. Mas se recorrermos à descrição empírica da moral e da religião, não encontraríamos algo além do que as marcas das mãos humanas? Esses produtos humanos se resumem, de fato, a criações genuínas de alguma de suas faculdades? Ou será que algum movimento geral da vida se esconderia por trás dessa roupagem com a qual muitos seres humanos – ainda hoje – se representam como fim terminal da criação?

A maneira que Bergson tem de encaminhar a sua análise, abarcando moral e religião, começa por tratar especificamente da moral. Tratar a religião pela luz da moral

tomar por verdadeiros. Aqui, estamos apenas no domínio da verossimilhança”. BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 211.

– e não mais pela ideia de Deus ou pela simples revelação das escrituras – é uma tarefa da filosofia moderna que surge com o contexto da Reforma e que tem uma expressão paradigmática no livro de Kant, *A religião no limite da simples razão*. A crítica de Kant fecha a porta para uma racionalidade da religião advinda de um conceito de Deus almejado por uma metafísica pré-crítica ou revelado nos próprios livros religiosos. Em suma, o sentido moral, instância superior à causalidade natural, é aquilo que pode encontrar racionalidade na religião e, conseqüentemente, dissolver (ou poderíamos dizer excluir) o que não é racional¹⁰. Em Bergson, a moral será também um modo de encontrar sentido na religião, mas, ao contrário de Kant, não se trata de prendê-la em limites estabelecidos pela moral. É justamente em nome dessa compreensão mais alargada que se faz necessária a indicação das suas duas fontes.

Em suas obras, Bergson nos apresenta inicialmente uma ilusão a ser desfeita. A representação conceitual não permite a intuição da heterogeneidade do tempo, o mecanicismo e o finalismo não permitem a compreensão da evolução biológica como processo contínuo. Em *As duas fontes...*, a consideração da moral como uma necessidade real, além de estreitar os fenômenos morais à sua manifestação mais comum, esconde a verdadeira gênese da obrigação moral com a natureza. Há duas fontes para essa ilusão: a analogia entre sociedade e natureza presente no senso comum (e ainda nos cientistas); e a fundamentação da obrigação na razão feita pelas teorias morais. Conseqüentemente, a argumentação de Bergson se apresenta em duas partes: uma para o senso comum e outra para os filósofos.

Restemo-nos, inicialmente, na primeira parte em que Bergson analisa a obrigação a partir da maneira pela qual o senso comum a representa: analogia entre sociedade e organismo. Dessa perspectiva, os hábitos desempenham sobre a sociedade o mesmo papel que as leis naturais sobre um organismo. A obrigação moral surge, então, como um hábito que pressiona a vontade para permanecer no mesmo ponto do mesmo modo que a vertical exerce sua força sobre o pêndulo que se afasta dela. Ou seja, a partir da analogia entre organismo e sociedade, a moral reduzida (nesse grau da análise) à obrigação social é tornada um hábito que possuiria o aspecto de uma lei física. Nesse momento da análise, não se trata de denunciar a falácia conceitual adotada pelo senso

¹⁰ Por outro lado, a religião para Kant coincide com o fim moral. Isso não significa que a moral represente a religião como fim para si, mas sim que a realização do bem moral resulta inevitável para um ser moral sensível (ou finito) na representação de um ser moral infinito como autor do mundo.

comum, mas mostrar como essa comparação torna a obrigação moral um recurso útil à sociedade.

Há continuidade entre hábito e obrigação (um hábito pode se tornar uma obrigação), no entanto, essa “diferença de grau equivale à diferença de natureza”¹¹. A analogia do hábito em geral com as leis do organismo ainda é muito fraca para fazer com que ele, por simples ampliação, crie a necessidade pressuposta numa obrigação. A obrigação não é apenas um preceito necessário, mas também uma representação universal que confere força a cada obrigação singular; desse modo, faz-se necessário que a analogia com o organismo se dê também da maneira como “o alento da vida que cada uma das células aspira”¹². Essa tendência da obrigação considerada como um todo sobre as obrigações particulares, possível de ser vislumbrada ainda pela comparação comum entre sociedade e organismo, indica a sua diferença de natureza com o simples hábito.

A analogia sociedade e organismo, apesar de fraca aos olhos de qualquer filósofo, parece inevitável ao pensamento tanto do senso comum quanto ao do cientista. “É preciso verdadeiramente lutar contra si mesmo para imaginar [*se représenter*] os princípios da Mecânica de outro modo que não inscritos desde a eternidade nas tábuas transcendentais que a ciência moderna seria levada a procurar em outro monte Sinai”¹³. A falácia conceitual dessa analogia não a impede de ser aceita comumente entre os humanos. Se levarmos em consideração a pressão dessa analogia sobre a capacidade do indivíduo esquivar-se das normas sociais, tal analogia mostra-se útil à manutenção da sociedade tal como ela se encontra constituída – ou se diria organizada. Embora o encadeamento conceitual seja fraco, cumprir uma obrigação parece comumente natural e, inversamente, não a cumprir parece antinatural. A função social da analogia da obrigação com a necessidade física, mesmo prescindindo do rigor conceitual, se faz valer.

Para entender como que a obrigação, inicialmente social, torna-se uma representação moral, convém indicar que ela não se coloca como uma instância fora do

¹¹ BERGSON, H. *As duas fontes...* Op. cit., p. 8. Cf. também *EC* (p.77): “mas do fato de que se passa por graus de uma coisa à outra não se segue que as duas coisas sejam de mesma natureza”. Para Bergson, a continuidade gradual entre dois termos não significa que eles configurem apenas uma diferença de grau, pois mais importante do que as características gradativas entre os termos são as tendências que cada um segue. Por isso, a continuidade entre hábito e obrigação não impede que se estabeleça uma diferença de natureza entre eles, na medida em que a tendência da obrigação traz um aspecto impossível de ser reduzido ao hábito enquanto simples tendência a repetir uma mesma ação.

¹² BERGSON, H. *As duas fontes...* p. 9.

¹³ *Ibid.*, p. 10.

indivíduo previamente formado: “cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo”¹⁴. Em vez de algo exterior a que o indivíduo adere gradativamente, o social apresenta-se numa superfície que pode constituir um indivíduo tanto quanto o constitui também a sua personalidade mais interna. Antes de ligar um indivíduo a outro ou a um grupo, o social é a ligação do indivíduo consigo mesmo; em outros termos, o social é um modo mais corriqueiro de o indivíduo encontrar um equilíbrio que o destaque do fluxo incalculável de tudo o que ele é mais internamente. Os papéis sociais de uma vida cotidiana (família, amigos, trabalho, pátria) servem não apenas para que a sociedade mantenha a sua forma, mas sem a sua referência (ou a sua interiorização), muitos indivíduos vagariam no labirinto de sua própria consciência e não formariam uma representação sólida de si mesmos a ser chamada de moral.

Essa anterioridade de um eu social que dá coesão ao próprio eu individual é indicada por Bergson na descrição do “sentimento de remorso na alma de um grande criminoso.¹⁵” Esse remorso – compatível com o encarnado pelo personagem Raskólnikov – não significa o arrependimento em realizar o ato criminoso, tampouco o medo de ser descoberto; o remorso se refere a uma anulação de *seu* passado, ou seja, à representação de que o crime não fora praticado por ele mesmo. Em suma, tal remorso não está em relação a um preceito externo, mas sim em relação ao vínculo do indivíduo com o seu próprio ato. Ouvir falar a respeito de um feito seu, sem que o falante ligue a obra ao autor, seria para o ouvinte a experiência de um abismo, de um isolamento maior do que o isolamento geográfico numa ilha deserta. Maior que o abismo entre os indivíduos seria o abismo no interior do próprio indivíduo, separando seu aspecto superficial e sólido do seu aspecto interno e fluído. A sua moral se diluiria. O grande criminoso confesso não pensa em se reatar com a própria sociedade (nesse caso, a omissão seria um recurso mais eficiente que a confissão); a confissão traria o reatamento com a imagem interna de sociedade que solidificou a representação que o próprio indivíduo tem de si.

Essa anterioridade não é necessária (poderia haver meios excepcionais de equilibrar as forças internas por outro meio), mas indica uma tendência geral, a qual é apropriada quando tratamos os indivíduos em sua existência cotidiana. Seguindo essa tendência ao grau de sua mais perfeita efetividade, percebemos que ela atua como qualquer outro hábito. Mas à luz dessa gradação, ainda que a obrigação seja associada

¹⁴ BERGSON, H. *As duas fontes...*, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p.14.

ao hábito, não o é mais como uma lei física, a qual não suportaria graus ou situações excepcionais. A obrigação não é lei natural, mas como uma segunda natureza, no mais das vezes terá a adesão total do indivíduo, mostrando-se como oposição ao indivíduo somente se este interromper o seu estado de distensão em direção a algo até então não vivido. A resistência à obrigação surge somente quando o indivíduo se abre a uma situação excepcional.

Depois de compreender o problema da analogia entre sociedade e organismo, avancemos, agora, à segunda parte da argumentação de Bergson. No que tange às filosofias morais, elas erram justamente a respeito do lugar de onde surge a resistência à obrigação moral. Elas cometem o erro psicológico de colocar em sua própria origem o dogma de que o estado de tensão do indivíduo seria causado pelo dever. Essa tensão, enquanto efeito real de uma representação, faria da obrigação um fato incomensurável com a ordem da natureza. Na perspectiva das filosofias morais, essa ruptura com a natureza indica que a obrigação moral, mais do que um presente da natureza ao homem, seria uma criação simples ou genuinamente humana, isto é, uma criação humana descolada do movimento da vida em geral. A incomensurabilidade com o natural exigiria uma origem específica ao homem ou a uma de suas faculdades, dessa maneira, seria possível fundamentar a obrigação sem referência ao mundo ou à experiência. Assim, a filosofia pode fazer a obrigação surgir de elementos racionais e, conseqüentemente, torná-la uma exigência da razão abstraída das contingências da vida social e com uma necessidade equivalente à das leis da natureza. Conseqüentemente, devido ao conceito de necessidade, o percurso mais abstrato do pensamento filosófico acaba por chegar a uma conclusão semelhante àquela que o senso comum chegava pela simples e cotidiana analogia entre organismo e sociedade.

Tanto a obrigação pura (lei da razão) quanto a analogia falaciosa mas comum entre organismo e sociedade acabam por criar uma ilusão semelhante que, todavia, cumpre uma função social de colocar a moral a serviço da sociedade, ou mais precisamente, a serviço do modo como tal sociedade encontra-se constituída. Todavia, diferente do senso comum, a filosofia moral, ao considerar a obrigação uma lei separada do indivíduo e que exerce uma pressão contrária a suas intenções particulares em geral, cultiva falsos problemas quanto à relação entre obrigação (entendida como necessidade) e liberdade, ignorando o fato de que apenas seres livres representam-se o peso da

obrigação¹⁶. A maneira de escapar dessa ilusão será colocar-se na perspectiva da evolução geral da vida. Mas, em vez da dissolução exaustiva do falso problema obrigação e liberdade, Bergson escolhe alcançar tal perspectiva pela análise do sentido empírico do imperativo categórico.

O imperativo categórico – o dever pelo puro dever – certamente não se manifesta na experiência comum, porém, Bergson propõe construir artificialmente uma experiência para essa representação da forma mais elementar da obrigação moral. Assim, chegamos a dois exemplos: uma formiga que vislumbra momentaneamente uma reflexão sobre o porquê de seu trabalho; um sonâmbulo no qual advém uma reflexão que logo se desvanece. A qualidade categórica, expressa em palavras como “é preciso porque é preciso”, indica uma coincidência imediata entre o agente e sua ação adequada apenas ao instinto do animal ou a franja desse instinto num ser inteligente. Tal coincidência se sobreporia à representação, pois a representação sempre impõe a distância agente e ação sem a qual a inteligência não se manifesta na experiência. Certamente o instinto, por si mesmo, não se expressaria dessa forma; a sua coincidência dispensaria qualquer enunciação categórica. Assim sendo, tal enunciação seria possível apenas na experiência da transição da inteligência para o instinto ou para a intuição, mais precisamente, como a última representação (totalmente tautológica – incapaz de representar algo exterior a si) da inteligência antes de abandonar o agente na imediatez da ação.

Essa transição da inteligência ao instinto, presente na experiência construída para o imperativo categórico, mostra como a moral kantiana coloca, em sua fundamentação, algo que corresponde ao movimento geral da vida no nível do simplesmente racional. A partir dessa encenação empírica da fundamentação moral kantiana, indica-se que o dever aparece como necessidade da razão quando esta consegue introduzir no seu fundamento um fato natural vestido como um fato da razão. Reconhecendo tal ilusão, Bergson buscará fazer com que a obrigação moral tenha como fonte uma estrutura conforme às exigências que a natureza engendrou na espécie humana.

¹⁶ BERGSON, H. *As duas fontes...*, p. 24.

3. A gênese da obrigação na natureza

Desviando-se da analogia sociedade/organismo e da origem intelectual e não natural da moral – rotas que conduziriam a obrigação moral à representação de uma lei necessária –, Bergson coloca a gênese da obrigação no desenvolvimento natural da evolução vital ou, mais precisamente, em suas duas vertentes que resultaram em sociedades. A princípio, poderia parecer estranho colocar a sociedade como um projeto da natureza, uma vez que poucos animais vivem em sociedade. No entanto, é significativo que apenas os animais que vivem desta maneira estejam nas extremidades das duas grandes linhas da evolução animal: os vertebrados e os insetos himenópteros. A partir desse dado peculiar, a sociedade é pensada como um vago ideal, realizado apenas nas obras mais qualificadas ou complexas da natureza.

Numa das vertentes, a sociedade assume o caráter instintivo. Numa sociedade instintiva, os seus membros se subordinam uns aos outros e executam suas tarefas imediatamente. Eles coincidem naturalmente com suas funções assim como as células de um mesmo organismo. Nesse caso, a analogia sociedade e organismo se mostraria válida, pois se trata de uma sociedade sem inteligência, isto é, sem a imprevisibilidade e a variabilidade advindas dos instrumentos criados pela inteligência. Em contrapartida, para contornar as dificuldades dispersivas da inteligência – que inevitavelmente fornece espaço a escolhas individuais –, a natureza teve que garantir a regularidade da sociedade e a coincidência mínima dos membros com sua função por meio dos hábitos, ou melhor, do “hábito de contrair esses hábitos”¹⁷. A inteligência pode – independente se rara ou frequentemente – modificar os hábitos humanos, mas a sua indeterminação é, em grande medida, esperada pela natureza que a precede. Cada mudança tende a adquirir a forma do hábito e, conseqüentemente, reestabelecer a regularidade. Assim, nas sociedades humanas, a contingência, sendo inerente à inteligência, é transpassada pela necessidade do hábito, que atua semelhante a um instinto, mantendo aquilo que pela mera inteligência poderia se perder.

Não há saltos ou necessidade de recursos alheios para que as modificações da inteligência readquiram uma regularidade e mantenham a estrutura da sociedade. A imprevisibilidade da inteligência em uma sociedade tende a regularizar-se como hábito (como o substituto de um instinto). A inteligência é livre para inventar e variar as ações

¹⁷ BERGSON, H. *As duas fontes...*, p. 22.

dos indivíduos, ao passo que tais ações sofrem um peso de regularizarem-se e transformarem-se em segunda natureza. O hábito, chamado também de instinto virtual, é capaz de assegurar a estrutura da sociedade como um todo, em contrapartida, a inteligência permite ao indivíduo fazer suas variações. A obrigação, dessa maneira, é a representação intelectual do conjunto dos hábitos de uma sociedade, os quais podem variar individualmente sem destruir a força de coesão do seu conjunto.

Essa atuação conjunta da inteligência com um instinto virtual permite que a contingência acompanhe a obrigação em suas regras particulares, no entanto, sem negar ou contradizer uma necessidade presente virtualmente¹⁸ no fundo da obrigação. As regras das sociedades de formigas conseguem ter explicações naturais, uma vez que trazem no seu próprio organismo as determinações de sua função (tamanho, presença de asa etc.). Quando as regras são necessárias em sua particularidade, então, nesse caso, uma mudança das regras particulares não seria possível sem destruir toda a configuração de tal sociedade. Mas acontece diferente nas sociedades humanas. Nenhuma obrigação em particular conseguiria ser fundamentada pela natureza ou pela fisiologia dos indivíduos, abolindo a contingência. Porém, como dissemos, o seu conjunto possui uma virtualidade de necessidade, que determinará esse conjunto enquanto natural. É necessário, segundo o movimento da evolução animal, haver regras nas sociedades humanas, as quais são inventadas pelos indivíduos e readquirem a forma da obrigação não por fundamento da inteligência, mas sim do próprio hábito¹⁹.

O papel que se abre à inteligência do indivíduo e essa característica do hábito como instinto virtual são indicativos de nuances especiais, que articulam com maior precisão as modificações ocorridas nas sociedades e o movimento do impulso vital nos organismos, já descrito em *A evolução criadora*. A retomada da perspectiva deste livro e a proposta de pensar a sociedade nas extremidades da evolução animal não implicam que a sociedade será descrita apenas como uma expressão ou manifestação de um impulso vital, descrição que reproduziria de maneira mais particular o que já fora descrito em *EC* ou reduziria a sociedade ao biológico. Fazer isso seria reproduzir de outra maneira a analogia falaciosa entre sociedade e organismo.

¹⁸ Ibid., p. 24.

¹⁹ Essa característica da obrigação de ser natural em seu conjunto e arbitrária em sua particularidade não lhe é exclusiva. Bergson, para reafirmar a obrigação como um fenômeno geral da vida, mostra como o mesmo acontece com a fala. A comunicação das formigas é feita totalmente pelo instinto, o que faz com que os sinais trocados sejam necessários ou invariáveis; nos homens, os sinais linguísticos ou os idiomas são artificiais, mas a própria fala é natural.

Na perspectiva da evolução do organismo, o papel do indivíduo era secundário. “A vida aparece como uma corrente que vai de um germe para outro germe pelo intermediário de um organismo desenvolvido”²⁰. Ainda que um organismo consiga se afastar de sua espécie devido a uma característica adquirida, essa característica, do ponto de vista da vida, não se perpetua. Trata-se de uma especificidade do evolucionismo que se coloca contra as teses de Lamarck. A característica adquirida quase nunca afeta as células germinativas de um organismo e, nos casos excepcionais, ainda que haja a hereditariedade de um afastamento da espécie, nada indica uma hereditariedade da característica adquirida²¹. O indivíduo não participa *propriamente* da evolução biológica; para esta, ele é apenas um germe desenvolvido capaz de atualizar a transmissão das características da espécie em outro germe. A evolução biológica ocorre na atuação do impulso vital no momento da produção de um germe, a força engendrada por um organismo desenvolvido na aquisição de uma característica distinta da espécie se perde com a sua morte. Sem uma continuidade mínima (ainda que excepcional) reconhecível nas direções da característica adquirida e da característica transmitida em germinação, o indivíduo enquanto tal é apartado desse progresso.

A consideração da sociedade como um plano da natureza²², encontrada mais facilmente em outras espécies, é importante para desviar de uma falsa diferença essencial entre sociedade e natureza. Para que a obrigação moral perca a incomensurabilidade – defendida pelas filosofias morais – com os fatos naturais, Bergson mostra o seu vínculo com a sociedade e, além disso, torna-a um fenômeno da vida tal como a fala. Contudo, não se trata de submeter a sociedade humana a um movimento geral da vida perdendo, portanto, a peculiaridade dessa experiência. Pelo contrário, tal sociedade mostra que o seu percurso criador não pode se homogeneizar ao percurso biológico justamente pela força dos indivíduos, que, incapazes de perpetuarem suas indeterminações fisiológicas na espécie, atualizam indeterminações de aspectos

²⁰ BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. Trad. de Bento Prado Júnior. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 29.

²¹ Bergson propõe uma distinção entre a hereditariedade do afastamento e a da característica. Cf. BERGSON, H. *A Evolução Criadora*, pp. 91-92.

²² O plano de natureza é um recurso heurístico para identificar com mais precisão as funções de um órgão ou de uma estrutura da natureza. “Teria a natureza previsto o enorme desenvolvimento e a complexidade infinita de sociedades como as nossas? Entendamo-nos primeiro quanto ao sentido da questão. Não afirmamos que a natureza tenha propriamente querido ou previsto seja o que for. Mas temos o direito de proceder como o biólogo, que fala de uma intenção da natureza todas as vezes que atribui uma função a certo órgão: ele exprime assim simplesmente a adequação do órgão à função” (*As duas fontes...*p. 46).

morais ou sociais devido à atuação conjunta da variabilidade da inteligência com a pressão reguladora do hábito.

Ressaltando que a obrigação moral não pode ser confundida com uma necessidade das leis da natureza ou das leis da razão, Bergson constrói, porém, uma continuidade entre ela e um instinto virtual. Em suma, a obrigação, descrita em sua experiência social, é reduzida à natureza, sem que ela mesma seja considerada uma necessidade real (quer física, quer intelectual). Desse modo, a obrigação não é uma criação da inteligência, na medida em que ela se vale de um instinto presente virtualmente no ser humano para atualizar um ideal presente na evolução da vida em geral. Consequentemente, a obrigação não decorre *propriamente* do humano, ainda que seja encontrada *somente* na sociedade humana.

Quando os elementos que compõem um organismo se dobram a uma disciplina rigorosa, poder-se-á dizer que se sentem obrigados e que obedecem a um instinto social? Não, evidentemente; mas se esse organismo mal chega a ser uma sociedade, a colmeia e o formigueiro são verdadeiros organismos, cujos elementos estão unidos entre si por vínculos invisíveis; e o instinto social da formiga – quero dizer, a força em virtude da qual a operária, por exemplo, executa o trabalho ao qual está predestinada por sua estrutura – não pode diferir radicalmente da causa, seja qual for, em virtude da qual cada tecido, cada célula de um corpo vivo funciona para o bem maior do conjunto. De resto, num caso como no outro não há propriamente obrigação; haveria antes necessidade. Mas apercebemo-nos dessa necessidade precisamente por transparência, não real, sem dúvida, mas virtual, no fundo da obrigação moral. Um ser só se sente obrigado se for livre, e cada obrigação, tomada à parte, implica a liberdade²³.

Um organismo não pode ser pensado como uma sociedade e a sociedade humana não pode ser pensada como um organismo, porém sociedade e organismo coincidem no caso dos insetos mais desenvolvidos. Neles há uma necessidade real, que torna simplesmente gradual a diferença entre o seu instinto social e o funcionamento das células de um corpo, tornando, dessa maneira, a atribuição do conceito de obrigação um absurdo²⁴. A formiga operária não é obrigada a trabalhar, ela trabalha pela necessidade de um instinto real. Na verdade, a necessidade real destruiria o conceito de obrigação. Por isso, Bergson precisou começar a análise da obrigação pela crítica à analogia

²³ BERGSON, H. *As duas fontes...* p. 24

²⁴ Na sociedade humana, o instinto social, devido à sua virtualidade, distingue-se realmente das células de um organismo, mas isso não significa um rompimento com a natureza.

sociedade/organismo e pela crítica às teorias morais que lhe atribuem uma necessidade igualmente real, ainda que de outro tipo. A descrição da obrigação revela a importância reguladora do hábito que cumpre a função de um instinto social a manter a coesão da sociedade com os indivíduos (coesão que, no caso do ser inteligente, precisa lidar com variações imprevisíveis). Em todo caso, notemos que essa função se encontra numa linha da evolução distinta da humana, desse modo, ela pode ser interpretada como um plano para os animais tão natural como a locomoção ou a visão. A obrigação é, portanto, natural e o é, não por uma semelhança do hábito com as leis naturais, mas precisamente por sua função.

A semelhança do hábito ou da obrigação com as leis da natureza não se dá por uma representação real da necessidade, mas sim pelo que Bergson chama de transparência virtual. Há nessa argumentação uma oposição entre virtual e real e, além disso, uma indicação de efeitos atuais de um instinto virtual²⁵. O instinto virtual é o modo pelo qual a natureza se faz presente no humano e na estrutura da sociedade humana, independente do grau de complexidade que esta sociedade adquira. Tornar a obrigação moral uma manifestação geral da natureza acaba também por redefinir a diferença entre sociedade e natureza ou entre sociedade civilizada e sociedade natural. As variações da inteligência, que tornam a sociedade civilizada mais complexa que a sociedade recém-saída da natureza, não significam um rompimento com a natureza, pois o seu surgimento é acompanhado por um instinto virtual que as faz retomar a estabilidade que se coloca necessária. Uma sociedade elementar e uma sociedade civilizada se distinguem apenas em graus, pois ambas têm a mesma tendência de manter-se tais como se encontram, reabsorvendo as sinuosidades da ação da inteligência.

²⁵ Cf. o capítulo já citado de Deleuze “O impulso vital como movimento da diferenciação”. Deleuze, ao explicar a crítica de Bergson ao conceito de possível e a preferência pelo termo virtual, estabelece que em Bergson o termo *virtual* se opõe ao termo *atual* (e não ao real), por isso o virtual seria já uma realidade que ao se atualizar se diferencia, enquanto que o possível e o real seriam semelhantes do ponto de vista do conceito. O virtual, em relação ao possível, teria a vantagem de engendrar uma diferenciação na realidade. No entanto, quando se trata de representações virtuais, elas estão mais próximas de representações imaginárias (construídas por algum instinto virtual) e se opõem a representações reais. Essa mesma oposição de representação real e virtual aparecerá também na descrição da função fabuladora. “Se esse contrapeso não pode ser o próprio instinto, dado que seu lugar está precisamente tomado pela inteligência, impõe-se que uma virtualidade de instinto ou, se preferirmos, o resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: ele não pode atuar diretamente, mas, dado que a inteligência opera sobre representações, suscitará ‘imaginários’ que resistirão à representação do real e que conseguirão, por meio da própria inteligência, contrapor-se ao trabalho intelectual. Assim se explicaria a função fabuladora”. BERGSON, H. *As duas fontes...*p.99.

A descrição da obrigação, manifestação mais comum da moralidade, além de mostrar o seu vínculo com o movimento geral da vida, resulta também na denúncia do equívoco de uma diferença real entre civilização e natureza. A civilidade é mais uma maneira de a natureza assegurar a coesão presente na sociedade humana mais elementar, a civilidade se apoia igualmente no hábito e não na inteligência. Uma com certeza é maior ou tem mais sinuosidade que a outra, mas não há incomensurabilidade, pois ambas se apoiam na imobilidade do hábito. Para Bergson, a sociedade que tem seu equilíbrio no hábito, na obrigação ou em geral numa pressão que visa solidificar as criações da inteligência dos seus membros, independente de sua complexidade ou do seu tamanho, constitui uma sociedade fechada.

Se permanecermos na manifestação mais comum ou supostamente mais racionalizada da moral, não poderíamos perceber, no indivíduo, nada mais do que vínculos imobilizadores sobre a sua personalidade e, na sociedade, nada mais do que o seu caráter fechado. A atividade moral que resulta em equilíbrio imóvel é mais fácil de representar conceitualmente, por isso, é a mais difundida entre a espécie humana. Para Bergson, há e sempre houve casos excepcionais em que se via a manifestação de uma moral que se distinguia da obrigação. Esses casos são, no mais das vezes, excluídos pelas teorias morais ou deslegitimados e perseguidos pelas normas sociais, atribuindo-lhes características irracionais ou corruptoras. A proposta de Bergson é entender tais casos como indicadores de outra fonte da moral, uma fonte inacessível ou incomunicável aos homens em conjunto, mas que surge no interior de certos indivíduos.

4. O rompimento com a estrutura da sociedade e da natureza

Os discursos a respeito da moral, tanto do entendimento comum quanto das teorias filosóficas, ativeram-se à forma mais difundida da moral: a obrigação. Um dos intuitos principais de Bergson, como anuncia o próprio título do livro, é apontar para a duplicidade da fonte da moral e, dessa forma, compreender esse fenômeno de maneira mais precisa e menos parcial. Para isso, há uma importante mudança de referência. Da experiência moral comum, passa-se a experiências morais excepcionais: “santos cristãos, sábios gregos, profetas de Israel, os iluminados budistas e outros mais”²⁶. Essa mudança e o confronto da primeira moral com a segunda revelam que as duas fontes da

²⁶ BERGSON, H. *As duas fontes...*p. 28.

moral são tendências antagônicas e tão diferentes quanto a diferença entre o finito e o infinito, a imobilidade e o movimento. Enquanto a obrigação moral se mostrou apenas um grau distinto da obrigação social, Bergson indica, em relação à moral dos indivíduos excepcionais, uma diferença de natureza.

Nos moralistas excepcionais não se percebe a obrigação, eles não se representam o respeito ascético ao dever ou à lei social. De modo geral, há a presença de um amor que visa imediatamente à humanidade. Na experiência comum, o amor tem como objeto primeiro a família, e esse sentimento pode se expandir gradualmente aos núcleos mais próximos de convívio e até mesmo à pátria. Nesses objetos, o amor pode se representar num crescimento contínuo e sem saltos, assim, o amor mais natural que envolve o núcleo familiar pode se estender à pátria, sem pressupor uma *transformação* de si mesmo. O amor à humanidade é sempre um amor adquirido e frequentemente indireto, ou seja, alcançado por um desvio pela representação de Deus ou da Razão. Eis o salto entre o amor natural e esse amor à humanidade realizado por indivíduos excepcionais, e, lá do outro lado, eles nos expressam um amor à humanidade sem aqueles desvios, ainda que, no mais das vezes, sejam religiosos ou sábios.

No amor natural há sempre um objeto delimitado, por mais amplo que ele seja, isto é, o objeto determina o amor e pressupõe virtualmente algo excluído desse sentimento. Aquele que declara fervorosamente o amor à família ou o amor à pátria, facilmente poderia considerar um ato de amor a manifestação de ódio a uma outra família ou a uma outra pátria. Nesse caso, não haveria descontinuidade entre esse amor e o ódio, pois o amor natural é essencialmente ligado a um objeto no qual encontra repouso e satisfação, de modo que uma ameaça real ou imaginária a esse objeto manifesta imediatamente o seu poder de exclusão. A exclusão latente nesse amor revela a sua característica finita e fechada: tal amor para diante do seu objeto. Por outro lado, não se poderia definir o amor à humanidade pelo seu objeto, pois ainda que pressupuséssemos um amor a todos os seres humanos conhecidos e desconhecidos, do presente ou do passado ou do futuro, esse amor com tantos objetos não abarcaria o amor à humanidade daqueles indivíduos excepcionais, amor que pode facilmente se estender “aos animais, às plantas, à natureza toda”²⁷. No amor à humanidade, o sentimento é sempre mais largo que seu objeto. Esse amor excepcional fora negado nas teorias filosóficas de Aristóteles e Kant, mas Bergson o descreve como uma experiência real e

²⁷ BERGSON, H. *As duas fontes...*p. 32

busca imprimir sentido moral e/ou racional a essa experiência, ainda que, para tanto, seja necessário expandir o que chamamos de moral ou racional.

Esse amor não se refere a uma ideia de humanidade. Uma ideia de humanidade passível de ser amada conteria qualidades ou perfeições quase que irreconhecíveis em alguns indivíduos. O amor dos moralistas excepcionais percebe-se imediatamente na experiência sem a representação de uma ideia de ser humano. O amor à humanidade é de fato um amor que “só atinge a humanidade ultrapassando-a”²⁸, isto é, ultrapassando toda e qualquer ideia de humanidade. Em vez de fixar-se em seu objeto, esse amor é simples movimento que, quando coincide com objetos, engendra-os também em seu movimento. Por isso, um moralista excepcional comunica sua moral sem exortações ou pregações; a sua própria existência e o encontro do seu amor com outros homens são suficientes para despertar nestes a vontade de imitá-lo como um modelo. Não há pressão, mas um chamado, uma evocação, uma inspiração; e aquele que se sente tocado por esse amor imediatamente é posto em movimento.

O amor à família, a grupos ou à pátria decorre dos vínculos da solidariedade social presentes nos seres humanos por um instinto virtual, que tende naturalmente a atualizar sua ampliação. Contudo, não é dada à espécie humana nenhuma tendência que possa naturalmente atualizar o amor à humanidade, essa emoção é sempre um esforço que transcende as virtualidades passíveis de serem atribuídas a um plano da natureza. Ele é um esforço individual capaz de engendrar, além de desvios e variáveis, verdadeiras invenções no convívio coletivo. Se esse esforço rompe com o plano da natureza, é justamente por não ser redutível a um instinto virtual, constituindo, portanto, um esforço da inteligência. No entanto, Bergson é cuidadoso nessa inferência que atribuiria à inteligência um caráter criador e, antes de realizar tal inferência, ele traz uma reflexão sobre a sensibilidade ou, mais precisamente, a emoção.

A compreensão dessa emoção parte da analogia com a música, o amor à humanidade movimenta e põe em movimento aquele que se sente tocado por ele.

Quando a música chora é a humanidade, é toda a natureza que chora com ela. Na verdade, ela não introduz esses sentimentos em nós; antes, ela nos introduz neles, como transeuntes que se compelissem a uma dança. Assim procedem os iniciadores em moral.²⁹

²⁸ Ibid., p. 32.

²⁹ BERGSON, H. *As duas fontes...*p. 33.

É preciso, porém, compreender como Bergson transpõe esse poder da emoção do campo das artes para o campo da moral ou, de maneira geral, para o campo da criação. Primeiramente é preciso compreender a arte sem querer traduzi-la retrospectivamente a partir dos estados da alma que ela suscita, uma vez que tal tradução deixaria escapar justamente o seu caráter movente e criador. A arte consegue expressar uma emoção que põe seu expectador em movimento apenas quando não é essencialmente a representação da vida tampouco uma representação pura (incapaz de despertar um interesse³⁰). Em Bergson, a representação é um obstáculo ao movimento, que numa música só apareceria por imperfeição da obra ou por vício do expectador. Somente depois de compreender o poder da emoção para além da representação, será possível considerá-la um esforço criativo da inteligência. A representação é um elemento da inteligência totalmente conforme ao plano da natureza, por isso, a inteligência será criativa quando a sua invenção tiver por substância a sensibilidade³¹.

Não se trata de uma oposição entre emoção e representação ou da superioridade de valor da emoção sobre a inteligência. Bergson não é romântico. Não será toda ou qualquer emoção que assumirá esse caráter inventivo, pois, enquanto movimento verdadeiro e indiviso, a emoção criadora se distingue das emoções que simplesmente fazem o sujeito trocar de representações previamente estabelecidas. Aquela emoção que apenas faz surgir no sujeito uma representação já constituída não vai além da superfície do sujeito; ela é incapaz de transmitir-lhe o movimento, pois a troca de representações afeta o seu estado sem transformar a sua disposição ou sua tendência à estabilidade. A emoção alcança a interioridade dos sujeitos quando não se deixa reconhecer ou reduzir às suas representações anteriormente consolidadas. Tal emoção despertará representações novas e, conseqüentemente, ajudará a própria inteligência a compreender melhor e de maneira mais complexa o fluxo presente na interioridade do sujeito.

A emoção não contribui com a inteligência no seu trabalho ordinário, mas sim num trabalho extraordinário. O poder da emoção original não se restringe a ser uma motivação ou uma inspiração para que a inteligência permaneça em sua tendência

³⁰ Essa ressalva pode ser dirigida ao modo como Kant caracteriza a satisfação estética na *Crítica da faculdade de Julgar*. Podemos dizer que Kant pensa a emoção estética, que comunica sem conceito, como uma consciência que visa os efeitos das faculdades racionais ou da enunciação de um juízo; desse modo, a emoção estética consegue ser diluída na noção de gosto. Mas a consciência que explica se coloca justamente fora da experiência e abstrai dessa emoção a pluralidade de efeitos que ela desperta no expectador. “É por excesso de intelectualismo que se suspende o sentimento por um objeto e que se conserva toda emoção para a repercussão, na sensibilidade, de uma representação intelectual”. BERGSON, H. *As duas fontes...*p. 34.

³¹ Cf. BERGSON, H. *As duas fontes...*p. 36.

natural de representar os objetos. Uma inteligência envolta na emoção, mais que recompor a variedade de elementos previamente dados, coincidiria imediatamente com a sua invenção. Ela, de fato, continuaria a buscar representar essa coincidência com representações e palavras, todavia, com a consciência da limitação da representação na exibição dessa coincidência. A emoção, quer na arte, quer na ciência, quer na moral, oferece uma intuição à inteligência.

Quem se empenhe na composição literária terá verificado a diferença entre a inteligência entregue a si mesma e aquela que consome com seu fogo a emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e seu assunto, isto é, de uma intuição³².

Na medida em que não se apoia na representação do objeto, o amor à humanidade é essa emoção que inspira os indivíduos excepcionais a uma moral radicalmente diferente da obrigação. A emoção direcionada à humanidade, que apesar de ter o mesmo nome tem tonalidades bem distintas em cada um dos exemplares, é um movimento capaz de transpassar as instâncias mais superficiais e sólidas dos indivíduos e, chegando ao seu íntimo, comunica o seu esforço numa *direção* excepcional em relação ao cotidiano ou ao natural. Essa excepcionalidade supera as variações de uma inteligência imersa na sua função representativa, por mais sutil e avançada que sejam suas ideias de civilidade. Os ideais civilizadores não fornecem algo essencialmente distinto de uma solidariedade social, somente a emoção transmitida por um indivíduo excepcional rompe com os limites do social e aponta para uma humanidade essencialmente indeterminada em relação ao social, isto é, livre. A inteligência encontra-se assim com o infinito que, a todo momento, se atualiza no esforço de ir além do que está representado.

5. O rompimento visto por dentro da moral excepcional

Bergson, ao estabelecer duas fontes distintas da moral, visa uma precisão completa desse fenômeno humano. O filósofo chega a uma fonte que expressa com fidelidade um plano social da natureza e outra que expressa um rompimento com tal plano, ainda que esse rompimento seja possível apenas de maneira excepcional. Mas essa diferença de natureza entre as fontes não quer dizer que elas sejam exteriores entre

³² BERGSON, H. *As duas fontes...* p. 38.

si. Mantendo a diferença de natureza entre as duas fontes, está posto o desafio de desfazer a ilusão dessa exterioridade. Em outros termos, cabe entender agora como Bergson reunifica essas fontes no princípio da vida. Deleuze explica como o conceito de diferença bergsoniano se purifica dos modelos dialéticos que colocam nesse conceito um intermediário (alteridade e contradição) entre as diferenças encontradas. Em Bergson, uma vez estabelecida a diferença real, estabelece-se a explicação da diferença imediatamente a partir de um dos termos.

Em suma, a duração é o que difere, e o que difere não é mais o que difere de outra coisa, mas o que difere de si. O que difere tornou-se ele próprio uma coisa, uma *substância*. [...] A diferença de natureza, portanto, não está mais entre duas coisas, entre duas tendências, sendo ela própria uma coisa, uma tendência que se opõe à outra. A decomposição do misto não nos dá simplesmente duas tendências que diferem de natureza, ela nos dá a diferença de natureza como uma das tendências³³.

A moral como obrigação e a moral como inspiração possuem uma diferença de natureza que, uma vez constatada pela própria análise ou pelo próprio procedimento intelectual que fixa representações distintivas de cada fonte, são pensadas em unidade como duração. Desse modo, a diferença de natureza consegue se afirmar sem contradizer a unidade do aspecto moral, sem que um dos termos se torne exterior ao outro. A maneira de superar a exterioridade será justamente a partir de uma das diferenças. Para perceber como os termos se relacionam sem perder a diferença de natureza, é preciso permanecer na fonte da moral que é a própria diferença em movimento: a inspiração moral.

Em vez de sair dessas experiências em direção a uma perspectiva mais geral ou para um princípio abstrato, trata-se aqui de elevar uma das fontes enquanto princípio da vida. Em virtude de tal elevação, o rompimento que a moral excepcional faz com o plano da natureza se revela o rompimento com certa natureza³⁴. Bergson recorre a uma divisão espinosana para que o rompimento com a natureza dada ou constituída não signifique o rompimento com a força elementar de criação da própria natureza. Como Bergson já tratara em *A evolução criadora*, a natureza não é mais vista pelo

³³ DELEUZE, G. “A concepção da diferença em Bergson”. In *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 103.

³⁴ “Ao ir da solidariedade social à fraternidade humana, rompemos pois com certa natureza, mas não com toda natureza. Poder-se-ia dizer, desviando de seu sentido as expressões spinozistas, que é para voltar à *natura naturante* que nos separamos da *natura naturata*”. BERGSON, H. *As duas fontes...*p. 48.

mecanicismo que a representa como um todo colocado antes do mundo, tampouco pelo finalismo que a representa como uma projeção ideal para qual o mundo progride. A natureza em sua significação mais plena é evolução, ou seja, uma força de criação contínua. Em suma, além de seu conjunto de obras, a natureza é essencialmente uma força constituinte; por isso, o rompimento que o excepcional faz em relação com o plano da natureza não significa o rompimento com toda a natureza.

O moralista excepcional rompe com a natureza justamente na medida em que não enxerga nela os obstáculos que resultam da interação do princípio da natureza com a matéria. Os seus atos são simples e dispensam intencionalidade, projeções, representações, antecipações a respeito da matéria. Esse desinteresse pelo resultado dos seus atos não resulta em ascetismo, mas, tomado por uma emoção, ele significa o gozo com a sua própria marcha para frente. Nesse sentido, o rompimento com a natureza dada é, na verdade, a coincidência com a natureza como princípio vital.

É verdade que se descêssemos até a raiz da própria natureza, talvez nos apercebêssemos de que é a mesma força que se manifesta diretamente, voltando-se sobre si mesma na espécie humana uma vez constituída, e que atua depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para impelir a humanidade para a frente³⁵.

O moralista excepcional exprime com fidelidade a própria *natura naturante*, o puro movimento do princípio da vida antes do seu contato com a matéria. Desse modo, o rompimento com o plano da natureza se torna reencontro com a força constituinte da própria vida, desfazendo a falsa negatividade que se vê na superfície. Enquanto uma fonte da moral tem sua razão suficiente na estrutura da sociedade humana, a outra coincide com o princípio explicativo de qualquer uma dessas estruturas em particular. Assim como a *natura naturante* em seu contato com a matéria constitui a *natura naturada*, o princípio que encontramos na inspiração moral tem o poder, em contato com a sociedade, de constituir alguma obrigação moral (nova). E, desse modo, essa inspiração excepcional consegue se colocar na duração como princípio que se diferencia de si em formas distendidas que, por sua vez, se solidificam em obrigações.

³⁵ BERGSON, H. *As duas fontes...* p. 42.

6. Conclusão

Se, para Bergson, “fazer filosofia é *justamente começar pela diferença*”³⁶, a sua análise da experiência moral torna diferença de grau o que se pensava ser diferença de natureza e recoloca uma nova diferença de natureza, dessa vez introduzindo na relação uma diferença que explica e se interioriza com o outro termo. Na sinuosidade das dissoluções e reconstruções de diferenças, delinea-se a precisão da duplicidade da fonte moral. Uma a cumprir um plano para a espécie e outra a expressar no indivíduo uma força eminentemente vital que, visto de fora, separa-o de sua espécie e que, visto por dentro, é a criação de uma nova espécie, uma espécie de um único indivíduo. Mas essa nova espécie não tem o mesmo destino de uma característica fisiológica adquirida. Ela é fecunda, isto é, comunica-se com os outros indivíduos e aponta para algo superior ao aspecto social das relações humanas.

Sendo a manifestação mais comum da moral, a obrigação solidifica as individualidades numa tendência estática, favorecendo que uma estrutura geral da sociedade seja mantida como algo interior e constitutivo de cada indivíduo. Sua função é tanto mais eficaz quanto mais real *aparecer* a sua necessidade, quer pela analogia comum sociedade/organismo, quer pela rede conceitual dos filósofos que lhe atribuem um fundamento intelectual. A imagem de necessidade real impede a gênese da obrigação moral, que a ligaria com o restante das normas sociais. A função de manter o indivíduo inteligente numa regularidade indica a mesma tendência entre obrigação moral e norma social, apontando, desse modo, entre elas uma diferença de grau. Os filósofos morais, ao se deterem nessa mesma tendência, tomam-na como única e perdem o caráter misto da moral sem o qual seria impossível explicar a diversidade de sua própria manifestação.

Além disso, a sociedade, como criação presente em espécies de linhas desenvolvidas da evolução biológica, mostra-se como um prolongamento do plano da natureza para a espécie humana. Com o desenvolvimento da inteligência, a natureza preservou a estrutura social num instinto virtual do próprio indivíduo: o hábito. Esse instinto virtual desempenha a mesma função tanto em sociedades recém-saídas das mãos da natureza quanto em sociedades desenvolvidas e civilizadas e, por sua vez, dilui a diferença entre natureza e sociedade em diferença de graus, pois o hábito encerra os

³⁶ DELEUZE, G. “A concepção da diferença em Bergson”. In *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 122.

indivíduos dentro de uma perspectiva fechada de sociedade. Embora representações criem oposições entre moral e social ou sociedade e natureza, todas elas exercem uma pressão sobre o indivíduo para que esse veja o humano dentro dos limites já constituídos.

No entanto, há indivíduos que suspendem esses limites e que, além disso, transmitem essa suspensão a outros indivíduos. A emoção do amor à humanidade carrega a indeterminação que transcende os aspectos sociais das relações humanas. Se o hábito solidifica e fecha as relações sociais, aquela emoção tende a permitir que os indivíduos se relacionem mais abertamente e aceitem o fluxo livre de suas existências. Essa manifestação excepcional expressa o princípio da vida que, na perspectiva moral, atualiza-se sobre o social. Se, em *A evolução criadora*, o impulso vital põe indeterminação sobre a matéria inorgânica, em *As duas fontes...*, o impulso vital – enquanto moral excepcional – põe indeterminação sobre o social.

Referências

- BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *A Evolução Criadora*. Trad. de Bento Prado Júnior. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MARQUES, S. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- CHAUI, M. Prefácio ao livro de Bento Prado Júnior *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

Recebido em: 26/10/2021
Aprovado em: 03/02/2022