

# CRIAÇÃO UNIVERSALISMO E DEMOCRACIA: A FILOSOFIA POLÍTICA DE BERGSON EM AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO<sup>1</sup>

de

Nadia Yala Kisukidi

*Tradução: Natália Santos de Jesus<sup>2</sup>*

## **Introdução da tradutora**

Apresentamos a tradução para o português do artigo de Kisukidi, o qual aborda de maneira inovadora a questão política encontrada no último grande livro do filósofo francês Henri Bergson. Este artigo aponta como a filosofia política que surge em *As Duas fontes da moral e da religião* é relevante ainda hoje.

---

<sup>1</sup> Utilizamos o original em francês: KISUKIDI, Nadia Yala. *Création, universalisme et démocratie : la philosophie politique de Bergson dans Les deux sources de la morale et de la religion*. In : WORMS, F. (org). *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*. Paris, PUF, 2012 (p. 245-265).

<sup>2</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Participa do Núcleo de Estudos Bergsonianos – UNIFESP, sob a coordenação da Prof. Dra. Izilda Cristina Johanson. E-mail : [29natalias@gmail.com](mailto:29natalias@gmail.com). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6700-5469>

## **CRIAÇÃO UNIVERSALISMO E DEMOCRACIA: A FILOSOFIA POLÍTICA DE BERGSON EM AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO**

Nadia Yala Kisukidi

A obra de Bergson *As Duas Fontes de Moral e da Religião* se constrói em torno da distinção entre a sociedade fechada e a sociedade aberta. Essa distinção que funda toda a filosofia moral e social bergsoniana, mantendo um diálogo constante com as obras de Durkheim, de Lévy-Bruhl, e até mesmo de Auguste Comte, possui um objetivo prático muito explícito, apresentando desde as primeiras páginas do capítulo IV das *Duas Fontes*, intitulado ‘Observações finais’: ‘No momento atual, a distinção entre o fechado e o aberto (...) pode ser de uso prático para nós?’<sup>3</sup> Ou, para dizer sem rodeios: até que ponto os conceitos das *Duas Fontes* oferecem ferramentas, não só para pensar o mundo, mas para agir sobre ele? Nas ‘Observações finais’, Bergson convida a uma confrontação direta entre os conceitos de sua filosofia e a realidade concreta, do ponto de vista não somente da teoria, mas da ação, iniciando assim um teste de sua filosofia por meio da avaliação prática da eficácia de seus conceitos. Esse convite abre o questionamento político que atravessa *As Duas Fontes*.

A questão política fundamental que surge de uma análise da sociedade fechada, por um lado, fundada na hierarquia, no espírito de guerra, o afastamento da comunidade, e da sociedade aberta, por outro lado, que permite aos homens se reencontrarem, em um elã de amor, com o princípio criador que os atravessa, é a seguinte: ‘Uma vez que as tendências da sociedade fechada permanecem, erradicáveis, na sociedade que se abre (...), devemos nos perguntar em que medida o instinto original pode ser reprimido ou contornado’<sup>4</sup>. O problema fundamental da filosofia política bergsoniana é o da transformação da ordem social das organizações humanas, atravessada por duas tendências contrárias: uma tendência ao enclausuramento, que emprisiona o homem nas suas determinações naturais, biológicas, e uma tendência à abertura que o faz se reconectar com o sentido de sua destinação metafísica. Essa transformação toma a forma de uma emancipação da natureza, que deve se traduzir concretamente pelo advento de uma sociedade justa, igualitária, liberta de seus demônios imperialistas e xenofóbicos.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 288.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 307

<sup>5</sup> Para as críticas ao imperialismo e à xenofobia em *As Duas fontes*, consultar as páginas 304 (consideração dos estrangeiros) e 331 (sobre a incompatibilidade entre o verdadeiro misticismo e o imperialismo).

O pensamento dessa transformação está organizado em dois momentos:

- Em um primeiro momento, moral e metafísico, Bergson opera a reforma do universalismo moral, evidenciando a possibilidade do homem de ir além de sua própria natureza, refém do fechamento da espécie. A questão do universal ganha seu sentido no interior de uma antropologia metafísica, questionando a origem e o destino do homem.

- Em um segundo momento, Bergson desenvolve as consequências político-jurídicas de tal reforma do universalismo por meio de uma reflexão sobre as formas de organização institucional da política e seus ‘regulamentos’<sup>6</sup>. Uma defesa concreta, prática e consequente do universalismo moral implica, politicamente, colocar em cena um regime democrático (o único capaz de quebrar, ‘ao menos na intenção’<sup>7</sup>, a hierarquia entre dominantes e dominados) e, juridicamente, a ancoragem dos direitos humanos nas legislações positivas.

É essa reforma do universalismo moral que está no coração da filosofia política de *As Duas Fontes* e que lhe confere todo o seu sentido. Gostaríamos, portanto, de mostrar como Bergson é capaz de pensar um universalismo moral concreto, baseado na metafísica da criação da *Evolução Criadora*, e em seguida descrever precisamente as implicações político-jurídicas de tal universalismo nas *Duas Fontes*.

## I. A REFORMA DO UNIVERSALISMO MORAL EM AS DUAS FONTES

A reforma do universalismo moral em *As Duas Fontes* é feita no capítulo III, seguindo as reflexões dos capítulos I e II, relativos, respectivamente, à distinção entre a sociedade fechada e aberta, e a religião estática. No capítulo III, Bergson estuda o problema do misticismo na religião dinâmica. É pensando na natureza do misticismo, cuja a tarefa é exprimir a continuidade desse elã da vida que é interrompido com o surgimento da espécie humana, que Bergson retoma e até mesmo renova o problema do universal. Essa renovação é sustentada por uma teoria do sujeito: uma teoria do *sujeito sem identidade* funda o programa bergsoniano de renovação da moral. Essa teoria do sujeito

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 338: ‘Na falta de uma reforma moral que seja completa, será necessário submeter-se a regulamentações cada vez mais intrusivas.’

<sup>7</sup> Ibid., p. 299.

permite compreender porque podemos ser levados a agir concretamente por um bem que não é mais voltado para uma família, um partido, mas a humanidade toda inteira. O gesto de Bergson no capítulo III, consiste assim em conceber a moral em sua verdade, para além de qualquer influência comunitária (povo, império, cidade, território, classe social, gênero). O fundamento de tal renovação moral não é racional, no sentido de que os enunciados dessa moral seriam produzidos por uma razão, que garantiria sua legitimidade universal. Uma renovação moral não pode, aliás, se reduzir a uma simples produção de um discurso armado de prescrições.<sup>8</sup> Na verdade, a renovação da moral se constitui, em *As Duas Fontes*, em torno da figura do místico, entendido como figura paradigmática do *sujeito sem identidade*.

O que se entende por “sujeito sem identidade”? E como, a partir dessa concepção de sujeito, Bergson repensa a questão do universal?

O texto fundamental a partir do qual se elabora a figura do místico é o seguinte:

Pois o amor que o consome não é mais simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade com um amor divino. (...) Teriam os filósofos postulado com tanta certeza o princípio da participação igual de todos os homens em uma essência superior se não houvesse místicos para abraçar toda a humanidade em um único amor indivisível?

O amor místico da humanidade é,

em essência, ainda mais metafísico do que moral. Ele deseja, com a ajuda de Deus, completar a criação da espécie humana e fazer da humanidade o que ela teria sido se pudesse constituir-se definitivamente sem a ajuda do próprio homem<sup>9</sup>.

A figura do místico, nesses dois excertos, supõe, para ser entendida, uma continuidade natural entre *A Evolução Criadora* e *As Duas Fontes*. Com efeito, o problema da constituição da figura do místico, da religião dinâmica e por consequência da moral aberta, está apoiada nos resultados da metafísica positiva de *A Evolução Criadora*. Essa metafísica é uma metafísica da criação que define a realidade como um surgimento contínuo e imprevisível de novidade. A criação que explica como o plural, o

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 247: “ Ele sentiu a verdade fluir nele de sua fonte: como uma força ativa. Ele tampouco deixaria de propaga-la mais do que o sol irradia sua luz. Só que não é mais por meio de simples discursos que ele propagá-la-á”

<sup>9</sup> Ibid., p. 247-248.

múltiplo e o distinto aparecem como tais no universo, não se refere de forma alguma a um fenômeno obscuro ou misterioso na obra de 1907. Ela se refere a uma operação que se efetua de acordo com um duplo regime: 1. a criação é um ato, que se refere ao elã vital como multiplicidade virtual indistinta e “exigência de criação”; 2. a criação também designa um resultado (o criado), que é definido pela atualização dessa multiplicidade em elementos distintos que formam as múltiplas linhas de evolução da vida. A passagem do ato ao resultado se pensa sob o modo de uma divisão da matéria que é atualização de uma das múltiplas virtualidades do elã: ao se atualizar o elã vital torna-se diferente [autre] dele próprio. Ao se dividir, ele produz a diferença de natureza. Literalmente, ele se materializa. Essa materialização distingue o que permaneceu virtualmente indistinto, divide o que estava indiviso, conferindo forma a uma multiplicidade de espécies e introduzindo a diferença no universo. Mas ao reencontrar a matéria que o divide, o elã se detém, patina/não avança na atualização de uma de suas virtualidades. O elã vital é finito: o ato de criação não consegue superar o obstáculo da matéria que busca interromper seu movimento. Nesse sentido, a atualização material promove o surgimento de uma nova espécie ou individualidade interrompe, ao mesmo tempo, pelo menos em uma direção, o ato de criação.

Essa metafísica da criação assume um caráter normativo, axiológico em *As Duas Fontes*. O elã que se interrompe é a sociedade fechada, organizada em torno dos imperativos relativos a conservação da espécie e das representações que contribuem para o estabelecimento de uma lógica comunitária (que é o papel da religião estática<sup>10</sup>). O elã não impedido, não contrariado pela matéria, é compreendido como “pura exigência de criação”, é a sociedade aberta. Nessa sociedade, a humanidade consegue ir além de sua natureza, empenhando-se na “imitação comum de um modelo”<sup>11</sup>, o do místico cuja a existência é como um chamado<sup>12</sup>, se absorvendo em um amor indefinível que é a base real da fraternidade universal. O místico convoca à ultrapassagem das determinações da espécie para “inserir-se novamente, prolongando-a, na corrente evolutiva”<sup>13</sup>. Ultrapassando o homem, ele forma uma espécie por si mesma, exemplificando o que teria

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 218: “Preservar, fortalecer esse vínculo, visa, sem dúvida, a religião que chamamos de natural: é comum aos membros de um grupo, associa-os intimamente em ritos e cerimônias, distingue o grupo de outros grupos, garante o sucesso do empreendimento comum e protege contra o perigo comum. Que a religião, na forma em que surge das mãos da natureza, tenha desempenhado simultaneamente - para usar nossa linguagem atual - as funções moral e nacional, não nos parece duvidoso.”

<sup>11</sup> Ibid., p. 30.

<sup>12</sup> Ibid., p. 30.

<sup>13</sup> Ibid., p. 196.

sido uma humanidade divina, ou seja, uma humanidade que deixa de girar em torno de si mesma, escapando de suas determinações biológicas<sup>14</sup>. Essa tradução normativa dos resultados da metafísica da criação da obra de 1907 coloca em seu centro a figura do místico a partir da qual vai repensar o universalismo e estabelecer a ligação entre a sociedade aberta e a religião dinâmica.

Essa reforma do universalismo moral, centrada na figura do místico convida a uma certa releitura do estatuto do fechado e do aberto, que requer a teoria das duas multiplicidades desenvolvida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. O fechado é o reino do múltiplo, em um sentido quantitativo. Multiplicidade das partes que compõem os diferentes grupos humanos<sup>15</sup>. Cada grupo se reconhece como Um, na medida em que é idêntico a si mesmo - toda identidade supõe a exclusão e a defesa contra o estrangeiro. As comunidades se organizam e, torno de um corpo de leis, atribuindo a cada parte o que lhe é devido. Na sociedade fechada se afirma assim o relativo e o particular. A Unidade da sociedade fechada se refere ao Um do particular.

Contra essa multiplicidade particularizante [*particularisante*], o aberto, como assunção de uma humanidade divina, se define enquanto uma multiplicidade qualitativa. A multiplicidade qualitativa não designa um conjunto de partes: ela é, no quadro da filosofia moral de Bergson, um efeito da criação “Através de Deus, por Deus, [o místico] ama toda a humanidade com um amor divino”<sup>16</sup> É por ter ultrapassado a espécie e sua multiplicidade particularizante que o místico pode voltar-se para a humanidade e percebê-la como Uma, atravessada pela corrente evolutiva que é a ~~OBJ~~ de impulso e que chama a se superar. O Um da humanidade não é o Um do particular, mas Um do universal. O universal é propriamente o que sempre excede a parte: não se pode, portanto, representá-lo e nem mesmo pensá-lo a partir de um modelo *a priori*<sup>1718</sup>

O universal nunca é dado, mas é sempre um produto de um efeito da criação. Porque o místico exemplifica uma humanidade divina, que ele torna efetiva por meio de seus atos (caridade, sacrifício, dedicação, doação de si), ele chama a espécie a se superar. A multiplicidade particularizante é uma falsa multiplicidade, no sentido em que ela

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 243.

<sup>15</sup> Ibid., p. 50: “A natureza dividiu a humanidade em individualidades distintas pelo mesmo ato que constituiu a espécie humana”

<sup>16</sup> Ibid., p. 247.

<sup>17</sup>

<sup>18</sup> Tal modelo de humanidade, dado *a priori*, necessariamente reativa uma contradição entre o universal e o particular com consequências práticas muitas vezes insustentáveis.

esconde da humanidade sua razão de ser<sup>19</sup>; a espécie humana é atravessada pela unidade de uma corrente que a chama a se superar recriando-se. Nesse sentido, quando o místico chama a humanidade inteira, ele se dirige a ela e não a essa ou aquela parte, vivendo nesse ou naquele território, etc. Ele se dirige ao que, em cada parte, o excede, isto é, ao que, em cada parte, o torna ‘indiferente à diferença mundana’<sup>20</sup>, para empregar uma expressão de Alain Badiou.

Assim, ao exemplificar uma humanidade divina, universal, na medida em que se reconecta com o elã criador, o místico se apresenta como a figura paradigmática de um sujeito sem identidade. Sujeito sem lei, sem território, figura nômade: o místico é criado para além de todos os particularismos dos sujeitos culturais e atinge uma universalidade concreta. Nada há de contraditório nesta concepção da figura do místico: o místico não é um depositário particular do universal, mas é um sujeito sem identidade, realizando neste sentido o universal. É dessa maneira que se deve compreender a individualidade mística: ‘O grande místico seria uma individualidade que ultrapassaria os limites atribuídos à espécie por sua materialidade, que continuaria e, assim, prolongaria a ação divina.’<sup>21</sup>

O capítulo III assume assim um sentido político e desenha as formas concretas de transformar o nosso mundo. Ele mostra, por meio do estudo da religião dinâmica, que uma ação moral pode ter como alvo universal a humanidade e se libertar da lógica da identidade. A experiência religiosa do místico, ao realizar o universal, mobiliza as vontades, incita-as a agir e, assim, renova a moral. A verdadeira moral, aberta, sabendo que toda moral se exemplifica através dos atos, é de inspiração religiosa, ou seja, metafísica: a religião, por meio da figura do místico, propaga um ‘estado de alma’<sup>22</sup>, estado de alma que sugere que o destino metafísico do homem excede a sua natureza biológica, que a humanidade, na verdade, é chamada a continuar o elã criador que a origina. Sendo assim é impossível pensar a moral aberta independente da religião dinâmica e de sua figura central, o místico, compreendido como figura paradigmática do sujeito sem identidade.

No entanto, esta impossibilidade apresenta uma certa dificuldade para a construção do universal concreto. A religião dinâmica se identifica a religião cristã nas

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 271: ‘o homem é a razão de ser da vida em nosso planeta’

<sup>20</sup> Alain Badiou, *Saint Paul, la fondation de l’universalisme*, Paris, PUF, 2007, p. 107: ‘O ativismo cristão deve ser um cruzamento indiferente das diferenças mundanas e evitar qualquer casuística de costumes.’ Muitos pontos desse trabalho devem muito as análises desse livro.

<sup>21</sup> Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, obra citada, p. 233.

<sup>22</sup> Ibid., p. 286: ‘Nós nos apegamos ou abordamos histórias de que ela pode precisar para obter um estado de espírito que se espalhe; mas a religião é essencialmente esse estado em si.’

*Duas Fontes*. Os primeiros grandes místicos ao realizarem o universal são cristãos: São Paulo, Joana d'Arc, Santa Teresa, Santa Catarina de Sena, São Francisco, etc.<sup>23</sup> “o misticismo completo é de fato aquele dos grandes místicos cristãos”<sup>24</sup> Esse misticismo, que nos impele a agir tomando como modelo os atos de certas grandes almas, e que deve nos mobilizar o suficiente para abrir o que estava fechado, parece, paradoxalmente, encerrado no domínio do particular. Ele possui uma geografia e se inscreve em uma rede de tradições, ele tem uma identidade: “Necessidade de expandir, ânsia de espalhar, elã, movimento, tudo isso é de origem judaico-cristã.”<sup>25</sup>

Devemos entender que o universal, paradoxalmente, é dado apenas em um particular? Devemos, então, desistir da ideia de que o místico é de fato a figura paradigmática do sujeito sem identidade? Mas ainda, deveríamos detectar aqui uma contradição dentro do universalismo bergsoniano, que consiste em fazer de um particular o depositário do universal? Talvez tal contradição seja inevitavelmente a característica de todo pensamento universalista, como certas críticas relativistas, abertas a acolher a diferença e o particular parecem dizê-lo. Qualquer tentativa de pensar o universal estaria, portanto, necessariamente manchada de suspeita, pois consistiria em erigir o particular em universal, legitimando assim as hierarquias e dominações culturais. E, finalmente, para retomar o vocabulário bergsoniano, um pensamento do universal não poderia escapar ao círculo do fechado. Toda referência ao universal em moral se tornaria, em princípio, condenável.

Esta dificuldade põe em questão dois pontos centrais da análise bergsoniana de *As Duas Fontes*: 1. O estatuto da religião dinâmica de um ponto de vista moral e metafísico; 2. A coerência de uma filosofia política compreendida como emancipação da natureza e da transformação da ordem social, fundada sobre um universalismo moral.

No entanto, uma passagem das “Observações finais” especificando o significado do *religioso*, na religião dinâmica, pode permitir que essa dificuldade seja parcialmente superada: “A religião dinâmica se propaga apenas pelas imagens e símbolos fornecidos pela função fabuladora”.

E Bergson acrescenta:

Quando fazemos a crítica ou a apologia da religião, temos sempre em conta aquilo que há de especificamente religioso na religião? Nós nos

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 79.

apegamos ou abordamos histórias que ela pode precisar para obter um estado de espírito que se espalhe; mas a religião é essencialmente esse estado em si. Discutimos as definições que ela apresenta e as teorias que expõe; ela se serviu de uma metafísica para se dar um corpo; mas em rigor ela poderia ter se dado uma outra metafísica, ou até mesmo nenhuma. O erro é acreditar que passamos, por crescimento ou aperfeiçoamento, do estático ao dinâmico (...). Assim, confundimos a coisa com sua expressão ou seu símbolo.<sup>26</sup>

Será, portanto, necessário distinguir entre o espírito da religião – seu ‘estado de alma’ – e sua matéria (o corpo de textos, de símbolos, estórias (alegorias, orações), iniciativas teológicas). A rigor, a religião pode sobreviver mesmo sem livros. Pois seu espírito, seu *estado de alma* é propriamente fazer com que cada indivíduo humano existente, preso nas particularidades do fechado, experimente sua origem e destino metafísicos. Livros, estórias, doutrinas e discursos são apenas as formas acidentais que a religião dinâmica toma quando ela procura propagar seu apelo nos diferentes grupos humanos constituídos. É possível então dizer, para superar a dificuldade sublinhada, e seguindo o texto de Bergson, que a forma completa do misticismo se encontra na religião judaico-cristã de modo contingente. Se o apelo ao universal se concretiza num particular, é para responder a um imperativo de difusão, e não para significar que um determinado modo de vida e de pensamento é por lei universalizável e, de fato, superior a outros. Não existe, portanto, confusão entre a ordem do particular e a ordem do universal em Bergson. Não é a partir do particular que nós construímos o universal, não passamos de um a outro por dilatação<sup>27</sup>; entre os dois há uma diferença de natureza.

Consequentemente, a reforma bergsoniana do universalismo moral, ancorada na religião dinâmica e carregada pela figura do místico, desqualifica as principais objeções que poderíamos fazer ao universalismo:

1. O universalismo bergsoniano não propõe um modelo abstrato de humanidade. Ele não pode ser concebido sob a forma de uma solidariedade intraespecífica. Nem tão pouco consiste em definir o homem a partir de uma faculdade principal, a razão ou a alma.

No primeiro caso, o modelo de solidariedade intraespecífica é um modelo abstrato de humanidade, pois a natureza da humanidade enquanto espécie a conduz a guerra e a dominação, e as formas de solidariedade são apenas entre clãs, reforçadas pelas

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 286.

<sup>27</sup> Ibid., p. 34-35.

representações da religião estática. Para ser coerente, a concepção de tal solidariedade suporia a construção de uma antropologia artificial que emprestaria ao homem as qualidades morais naturais (amor próprio, piedade...) que ele não possui de fato.

No segundo caso, definir o homem a partir de uma faculdade principal supõe a produção de um modelo de humanidade fixo, já dado, que tende a produzir a exclusão: todo o indivíduo que não esteja em conformidade com o modelo será considerado como não humano. O Selvagem, o Bárbaro, sem alma nem razão, não serão homens, sua escravização ou sua destruição poderão então parecer legítimas. A produção de um modelo já dado de humanidade toma assim a forma de um universalismo bem inconsequente, que parece facilmente tolerar as ‘perseguições locais’<sup>28</sup>, com algum consentimento para o assassinato.

2. O universalismo bergsoniano ultrapassa, assim, graças a metafísica da criação na qual se baseia, uma certa contradição entre o particular e o universal. O universal é, na verdade, o que excede todas as partes. Ele se exemplifica concretamente e singularmente através da figura do místico, destituído de toda identidade e realizando assim a humanidade divina, sentido metafísico universal da vida humana. O universal é então produzido pelos atos. Assim sendo, o universal torna-se uma realidade concreta para os homens: tomados em suas existências sociais, mundanas, os homens, movidos pela imitação das grandes almas, percebem concretamente esta unidade de impulso que atravessa as diferenças humanas. Este atravessamento das diferenças toma uma forma positiva, concreta de um projeto moral: a realização efetiva de uma fraternidade universal contra a lógica comunitária do fechado.

A definição de um universalismo concreto, não mais abstrato e dado de antemão, mas efeito da criação, traz em si os esboços do projeto político bergsoniano. Esse projeto político conclama não a uma regeneração das sociedades humanas, compreendido como um desejo de reinserção nas origens, na natureza, mas como uma renovação, compreendida como um apelo a abrir o que tende a se fechar.

É esse projeto político concreto, que chama a sociedade a se abrir, que deve ser agora analisado.

---

<sup>28</sup> Encontramos a denúncia dessa terrível contradição dos universalismos, em particular do Iluminismo, em Alain Badiou, em seu já citado *Saint Paul*, em particular no primeiro capítulo, “Contemporaneidade de Paulo”.

## II. DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS: O SENTIDO POLÍTICO DA METAFÍSICA DA CRIAÇÃO DE BERGSON

O último capítulo de *As Duas Fontes* (“Observações finais”), tem por tarefa precisar o sentido do projeto político bergsoniano, projeto nutrido pela distinção entre o fechado e o aberto, e pela reforma do universalismo moral que essa distinção envolve. Mas, primeiramente, o que é um espaço político para Bergson? Como Bergson concebe viver juntos?

O espaço político concreto, espaço de decisão onde agem os homens e onde eles vivem em interação uns com os outros, é o espaço do misto. Se as sociedades humanas, constituídas de vontades livres, imitam um organismo em que o hábito “tem o mesmo papel que a necessidade nas leis da natureza”<sup>29</sup>, as sociedades humanas são, no entanto, capazes de mudar. O espaço político humano não está, portanto, totalmente fechado; é um misto de fechamento e abertura, como lembra a passagem seguinte das *Duas Fontes*: “Há uma certa dificuldade em comparar as duas morais entre si pois elas não aparecem mais em seu estado puro.” E mais adiante: “Nós estamos na presença de uma série de gradações e degradações, independente de se alguém percorre as prescrições da moral começando de um lado ou de outro; quanto aos dois limites extremos, são mais de interesse teórico; eles raramente são realmente alcançados.”<sup>30</sup>

O espaço político humano é atravessado por duas tendências: uma tendência a fechamento, que se traduz pela força de uma pressão – pressão da natureza sobre o homem e sobre a coletividade, levando-os a se conservar (tendência conservadora). E uma tendência a abertura que se traduz pela força de uma aspiração mobilizadora – aspiração entusiasmada ao “progresso”, que tem o ritmo de um caminhar para a frente<sup>31</sup> (tendência progressista). O progresso, que caracteriza essa segunda tendência, não deve de maneira alguma ser pensado como a realização de um ideal, que teria sido pensado teoricamente e seria dado com antecedência: “Se houvesse realmente uma direção preexistente ao longo da qual nos contentaríamos em avançar, as renovações morais seriam previsíveis; não haveria necessidade, para nenhuma delas, de um esforço criador.”<sup>32</sup> As criações

---

<sup>29</sup> Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, obra citada, p. 2.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 248.

sucessivas que abrem a sociedade não tem modelo. O progresso se explica *de facto* pela capacidade do homem de lutar contra uma tendência com a ajuda da outra, fazer a tendência a abertura triunfar sobre a tendência ao fechamento. O resultado dessa luta cria uma nova organização social.

Desse modo, o projeto político bergsoniano que se nutre da experiência mística e se baseia no universalismo, deve ser compreendido, literalmente, como um projeto progressista. Ele implica uma mudança da ordem social pressionando até o fim, isto é, freneticamente, a tendência a abertura.

No texto das *Duas Fontes*, a realização concreta de tal projeto se organiza em torno de várias reflexões:

1. uma reflexão sobre o sujeito político e sua ação no espaço (institucionalizado ou não) do viver junto;
2. uma reflexão sociopolítica sobre o regime político e a natureza das relações sociais (dominação e hierarquia);
3. uma reflexão jurídica sobre a forma e o conteúdo da lei;
4. uma reflexão econômica tendo por objeto a organização do trabalho e o problema da divisão de recursos (por meio do tema da superpopulação).

### *1. Teoria do sujeito e da ação política*

Como o místico, esse sujeito sem identidade pode tocar singularmente os sujeitos particulares que nós somos? O que nos impele a agir, a reformar a ordem social, tomados pelo sentimento do universal?

Os temas da emoção criadora e da imitação são capitais para compreender as fontes da ação militante e da natureza do sujeito político, pronto para se engajar ou se fechar sobre si próprio, submetendo-se, neste último caso, a alguma forma de instinto de rebanho.

É a imitação de grandes homens que pressiona a agir e mobilizar a vontade: os grandes homens, as grandes almas conseguiram nos emocionar e nos levar a ação. Pois há uma ligação entre a emoção e a vontade: “ Antes da nova moralidade, antes da nova metafísica, há emoção, que se prolonga em elã ao lado da vontade, e em representação

explicativa do lado da inteligência.”<sup>33</sup> A ação dos grandes homens ou dos místicos nos emociona no sentido de que não poderíamos querer outra coisa senão o que ela nos sugere<sup>34</sup>. É nesse sentido que se explica a força mobilizadora dos grandes místicos. E se essa força mobilizadora encontra um eco em nós, se ela pode nos emocionar, isso é precisamente devido à natureza dos sujeitos que nós somos no espaço político ou em nossas existências íntimas.

Em verdade, a condição de possibilidade de uma ação política que vise a transformação da organização social e uma certa forma de emancipação da natureza se articulam em torno de uma teoria da divisão do sujeito, retomando a divisão entre o eu social e o eu profundo que é desenvolvida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Todo indivíduo humano, tomado em uma rede de sociabilidade da qual não pode ser extraído, é duplo: ‘‘cada um de nós pertence a sociedade tanto quanto a si próprio’’<sup>35</sup>. Pertencer a si mesmo é tornar-se profundamente consciente do que se é: ‘‘uma personalidade cada vez mais original, incomensurável com os outros e, além disso, inexprimível.’’<sup>36</sup> Essa personalidade é original porque se reconecta precisamente com o sentimento da duração, ou seja, a intuição de estarmos em constante criação. ‘‘O esforço pelo qual iremos cavar até o fundo de nós mesmos’’<sup>37</sup> nos reenviaria diretamente à nossa origem metafísica, ao elã criador, ainda ativo, embora profundamente desacelerado, que ainda atua em nós.

Pertencer à sociedade é ser como as outras pessoas e estar unido a elas ‘‘por uma disciplina que cria entre elas e nós uma dependência recíproca’’<sup>38</sup>. Esse eu social é propriamente o eu que cultivamos em nossas obrigações para com a sociedade. Ele designa, assim, o modo pelo qual a sociedade se integra em nós.

Essa divisão do sujeito explica como um indivíduo pode resistir à pressão do grupo sobre ele e, assim, responder a um determinado chamado das profundezas. Chamado das profundezas que ele não teme mais seguir quando é emocionado pela ação de outros indivíduos, excepcionais, que souberam se desprender das pressões do grupo. Essa divisão do sujeito é, portanto, o primeiro passo a partir do qual se pode conceber nos

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 46.

<sup>34</sup> Ver sobre esse ponto a emoção musical: quando ouvimos música, não podemos "não querer outra coisa senão o que a música nos sugere" (ibid., p. 36).

<sup>35</sup> Ibid., p. 7.

<sup>36</sup> Ibid., p. 7.

<sup>37</sup> Ibid., p. 8.

<sup>38</sup> Ibid., p. 7.

indivíduos a *resistência* a uma determinada ordem, que é a resistência a uma certa pressão. É essa resistência que entra em ação e possibilita a abertura das sociedades.

## 2. Criação e democracia política

Essa resistência, que é, de certa maneira, distanciamento da natureza, encontra sua expressão política e institucional no regime democrático: “De todas as concepções políticas [a democracia] é em verdade a mais distante da natureza, a única que transcende, ao menos em intenção, as condições da ‘sociedade fechada’”<sup>39</sup>. Quais são as intenções do regime democrático? Suas intenções visam uma certa organização das relações sociais, que tomam o curso oposto da ordem exigida pela moral fechada. A democracia atenua o dimorfismo do homem social, isto é, a capacidade que o homem tem de querer mandar ou obedecer. Desse modo, rompe com toda fabulação (pode-se falar em ideologia) que consiste em legitimar a dominação de um chefe em virtude de uma pretensa superioridade (sangue, raça, linhagem, etc.). A sociedade natural exalta o regime de um só contra todos (oligarquia, monarquia), enquanto que, na democracia, o indivíduo é ao mesmo tempo cidadão e sujeito. Uma verdadeira democracia reconhece a igual dignidade de todos os homens, e não pode admitir em seu meio escravos que convivem com homens livres.

Essa crítica das relações de dominação, levantada, em intenção ao menos, pela democracia é crucial para compreensão do tipo de resistência à ordem social que Bergson defende. Renovar a ordem social, quer dizer, resistir a essa tendência à conservação, não é necessariamente exaltar um certo desejo de revolução. Uma revolução, na medida em que pode reativar formas de dominação, simplesmente invertendo as relações, colocando os dominados no papel dos dominantes, permanece enclausurada na lógica do fechado.<sup>40</sup> Se certas revoluções foram bem-sucedidas, aquelas que permanecem prisioneiras da fisionomia das sociedades naturais são fracassos morais completos. A filosofia política de Bergson não é, portanto, uma filosofia de “cantar amanhã” [*lendemains qui chantent*], clamando por uma mudança revolucionária.

Nesse sentido, se “no estado de espírito democrático [há] um grande esforço na direção oposta à da natureza”<sup>41</sup>, é porque o estado de espírito democrático reativa o estado de espírito religioso dinâmico: se liga à humanidade e não simplesmente a

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 299.

<sup>40</sup> Ibid., p. 296 - 297.

<sup>41</sup> Ibid., p. 302.

comunidade. No entanto, essa visão bergsoniana da democracia não é de forma alguma idílica. O regime democrático tem um caráter agonístico: mesmo que a intenção democrática reflita a luta por uma tendência, ela não consegue destruir a outra. O espaço democrático é o de uma luta incessante entre duas tendências, sem resolução final.

É por isso que o apego à humanidade deve ser consolidado no interior de normas, leis, que formam a teoria bergsoniana da justiça.

### 3. Direitos humanos e teoria da justiça

A teoria bergsoniana da justiça é desenvolvida no capítulo I de *As Duas Fontes*. Qualquer busca da tendência para o progresso implica a ruptura necessária do hiato entre o direito e a moral, entre a particularidade do direito positivo e a universalidade da intenção moral que visa a abertura. Esta inscrição do universal no particular é exemplificada, por Bergson, pelos Direitos humanos<sup>42</sup>. A justiça dos direitos humanos é uma justiça renovada moralmente, não é só aquilo que proporções e disciplinas atribuem a cada um o que lhe é devido, de forma mais ou menos legítima. O programa moral das democracias exige normas de caráter “evangélico”, incluindo no particular da lei a defesa da “fraternidade universal, da igualdade de direitos, da inviolabilidade da pessoa”<sup>43</sup>.

O debate sobre a justiça, em Bergson, portanto, não consiste em perguntar até que ponto a moralidade está fora da lei, convidando-nos a conceber um positivismo jurídico estrito. Ele consiste em saber em que medida a lei pode ser auxiliar de um programa de renovação moral. Claro, a lei dos direitos humanos sempre se expressará em uma tensão entre sua forma e seu conteúdo<sup>44</sup> - a forma sendo determinada pelo particular, o conteúdo pelo universal. Mas essa tensão vai no sentido de uma abertura: os direitos humanos expressam o desejo de romper o relativo e o particular, ou seja, de sair de uma lógica comunitária. A transição da justiça relativa para a justiça absoluta dos direitos humanos se faz por criação<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 300.

<sup>43</sup> Ibid., p. 77.

<sup>44</sup> Essa tensão é analisada por Hannah Arendt, que mostra como a lógica do Estado-nação pode entrar em contradição com a dos direitos humanos no *Imperialismo* (segundo volume de *Origens do Totalitarismo*).

<sup>45</sup> Ibid., p. 74.

#### 4. Organização do trabalho e divisão de recursos

A questão dos direitos humanos deságua em uma reflexão que concerne aos modos de vida e as questões econômicas, que condicionam a natureza das relações sociais.

A industrialização (progresso das técnicas e do maquinismo [*machinisme*]) e o desenvolvimento do luxo podem frustrar qualquer tentativa de renovação moral e política das sociedades. O maquinismo [*machinisme*] impulsionou o luxo, favoreceu a cidade em detrimento do campo, transformou a relação entre capital e trabalho. Ele alargou o corpo, ou seja, o espaço das necessidades, em detrimento da alma, que ficou muito pequena<sup>46</sup>. A astúcia do maquinismo [*machinisme*] consistiu, portanto, em apresentar o supérfluo como vital e em desenvolver necessidades artificiais. Envolvendo as pessoas de corpo e alma em uma necessidade de possuir, o maquinismo [*machinisme*] desenvolve o instinto de propriedade.

Essa atratividade operada pelo luxo ensurdece o chamado das profundezas. O papel da política será, portanto, duplo, no que diz respeito à organização e distribuição da riqueza:

- O primeiro passo é evitar a fome – isto é, a impossibilidade do homem em não conseguir atender às suas necessidades vitais.
- Em uma segunda etapa, será necessário renovar moralmente o maquinismo [*machinisme*], pois havia sido “entendido que o industrialismo e o maquinismo [*machinisme*] trariam felicidade ao ser humano”<sup>47</sup>. O progresso técnico deve prevenir a escassez e promover uma reorganização positiva do trabalho que diminua seu caráter penoso. A máquina não deve se tornar um instrumento de dominação desenvolvendo falsas necessidades. Porque a *hybris* técnica é a causa do imperialismo e das colônias<sup>48</sup>, produtos de uma inversão do sentido da “vontade de poder” que deveria imperar [*être empire*] sobre as coisas e não sobre os seres humanos<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 330: “Acrescentemos que o corpo ampliado espera um suplemento de alma e que a mecânica exigiria uma mística.”

<sup>47</sup> Ibid., p. 310.

<sup>48</sup> Para a crítica do imperialismo, ver p. 331 a 332; para a crítica da colonização (na qual o autor não se detém) ligada à busca frenética de necessidades artificiais causadas pelo desenvolvimento do “machinisme”, ver p. 308: “Sem ser ameaçado de morrer de fome, considera-se que a vida não vale nada se não tiver o conforto, a diversão, o luxo; a indústria nacional é considerada insuficiente se se limitar a viver, se não fornecer riquezas; um país se considera incompleto se não tiver bons portos, colônias, etc.”

<sup>49</sup> Ibid., p. 332.

Essa teoria política, nutrida por um novo universalismo, parece assim definir algo como um “progressismo” bergsoniano, cujo o fundamento é moral, metafísico. O termo “progressismo” parece adequado aqui: ele não faz referência a um progresso inelutável das sociedades humanas fundado em uma teleologia da história, mas ele significa que a tendência a abertura deve ser perseguida se quisermos conceber um “bem-estar” da humanidade em geral. Esse progressismo não exalta a mudança revolucionária (a revolução não abole *de fato* todas as formas de dominação), pois ele reconhece a necessária cristalização das renovações morais no espaço do fechado, do particular de cada sociedade humana. O pensamento político de Bergson se constrói assim no seio de uma antropologia metafísica herdada de *A Evolução Criadora*: o homem é ao mesmo tempo natureza naturada e natureza naturante, ou seja, tanto uma espécie biológica dada, resultado de uma queda do *elã vital*, quanto uma individualidade criativa, capaz de perseguir a exigência de criação do movimento que a originou.

Este progressismo é, portanto, muito claramente a tradução, na esfera política, dos resultados da metafísica positiva de *A Evolução Criadora*: a convivência é aí descrita como um lugar de tensão entre duas tendências que se alternam segundo um movimento pendular de ação e reação. As sociedades humanas se constroem em meio a um movimento de oscilação entre uma tendência conservadora de recuo e uma tendência progressiva de abertura.

Essa oscilação dramática também se encontra nas posições públicas e políticas do próprio autor, que não podem ser silenciadas: os discursos de guerra<sup>50</sup> escritos na época da Primeira Guerra Mundial e o empenho do pessoal do autor na Liga das Nações expressam esta contradição entre a lógica identitária do fechado e a aspiração ao universal da moral aberta, cuja origem é religiosa. Os discursos de guerra contradizem efetivamente palavra por palavra a aspiração universal sugerida pelo místico em *As Duas Fontes*: a tensão interna ao político, que Bergson identifica no livro de 1932, recupera uma tensão que atravessa suas próprias posições públicas. No entanto, a constatação de tal desvio/discrepância de forma alguma invalida o caráter progressista da filosofia política sustentada em *As Duas Fontes* e não pode se opor a ela. Em 1932, a urgência política,

---

<sup>50</sup> Ver, a esse respeito, os artigos seguintes *Mélanges* (Paris, PUF, 1972) : “ La force qui s’use et celle qui ne s’use pas “, 4 de novembro de 1914, p. 1105-1106 ; “Discours en séance publique de l’académie des sciences morales et politiques” 12 de dezembro de 1914, p. 1107- 1129 ; etc. Para uma reflexão aprofundada sobre os discursos de guerra de Bergson ver o capítulo III da primeira parte do livro de Philippe Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989, intitulado “Les discours de guerre de Bergson” , p. 127-174.

para Bergson, deu início a uma luta necessária contra qualquer retórica que exaltasse o fechamento: “Pelo caminho que leva a ciência, aproxima-se o dia em que um dos adversários, possuidor de um segredo mantido reservado, terá os meios para suprimir o outro. Pode não haver mais nenhum vestígio dos vencidos na Terra.”<sup>51</sup> O desenvolvimento do maquinismo [machinisme], apegado à identidade e à lógica bélica do fechado, tornou possível o impensável: o extermínio do homem por si mesmo. O progresso das sociedades industrializadas é assombrado pelo espectro de uma destruição que contradiz e efetivamente aniquila o movimento desse elã criador que traz renovações morais e humanas imprevisíveis.

O sentido do projeto político bergsoniano fica assim suspenso por uma terrível angústia: para além da lógica identitária do fechado, está em jogo a própria sobrevivência da humanidade.

### **À GUIA DE CONCLUSÃO: O QUE FAZER, HOJE, COM AS DUAS FONTES?**

A novidade de *As Duas Fontes* deve-se a uma certa renovação do universalismo moral e ao desenvolvimento de um projeto político centrado em uma metafísica que gira em torno da noção de criação.

Tal projeto político suscitaria questões muito vivas ou algumas observações incisivas: o que fazer *do ponto de vista prático* com a filosofia política de Bergson, se ela é apenas uma tradução de sua metafísica? Ao inscrever seu projeto político em sua metafísica, Bergson não está, em última instância, interditando o que ele mesmo buscava, a saber, mostrar como a distinção entre o fechado e o aberto pode ser usada na prática<sup>52</sup>? Esses questionamentos, enunciados sem rodeios, permitem-nos concluir. Ao basear sua teoria política na noção de criação, Bergson oferece ferramentas conceituais para se opor concretamente a qualquer forma de lógica identitária e comunitária, que trazem necessariamente consigo o consentimento para o assassinato. Um universalismo consistente, não manchado de suspeitas, é um universalismo capaz de se alimentar da diferença e não propor um modelo de humanidade dado de antemão. O universal é um efeito da criação; não pode estar na origem de uma lógica de exclusão que estipula que a morte do outro não é a morte de um homem e que não pode, como tal, suscitar indignação.

---

<sup>51</sup> Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, obra citada, p. 305.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 288.

Ao propor um pensamento consistente do universal em termos morais, a filosofia de Bergson coincide com certas preocupações e inquietudes do nosso mundo contemporâneo. Pensar a diferença particular para que não se torne diferença absoluta requer um certo pensamento do universal no qual o conteúdo não pode ser conhecido de antemão e cuja forma é a de um significante cujo significado é sempre elusivo. Em verdade, as políticas de fechamento, que exaltam a realização de um modelo de humanidade previamente dado e pronto, reativam lógicas identitárias fundadas na diferença absoluta. Contrariar esses discursos é abrir-se para uma política cujo núcleo conceitual é a ideia de criação.

Nesse sentido, a metafísica não é um ornamento vão da teoria política de Bergson, pelo contrário, é essencial a esta, pois revela todo o seu alcance prático: a metafísica bergsoniana, ao definir a base da realidade como criação, inscreve na própria textura do mundo a possibilidade de o homem mudá-lo.

*Tradução: Criação universalismo e democracia*

*Recebido em: 14/07/2022*

*Aprovado em: 19/09/2022*