

A EMOÇÃO CRIADORA: FUNDAMENTOS BIOLÓGICOS E MÍSTICOS DA MORAL NO CAPÍTULO PRIMEIRO DE *AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO*, DE HENRI BERGSON

THE CREATIVE EMOTION: BIOLOGICAL AND MYSTICAL FOUNDATIONS OF MORALITY IN THE FIRST CHAPTER OF *THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION* BY HENRI BERGSON

José Maria Carvalho¹

A humanidade da qual então nos desviamos é aquela que descobrimos no íntimo de nós. O mal se oculta tão bem, o segredo é tão universalmente conservado que, cada um, no caso, é enganado por todos: por mais severamente que, pretendamos julgar os demais homens, no fundo os acreditamos melhores que nós.

Bergson

Resumo: O presente artigo é uma leitura do primeiro capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*, de Henri Bergson. Em vez de análise exegética, busca-se aqui acompanhar o movimento vital que, segundo Bergson, sustenta a moralidade como expressão criadora da própria vida. Em contraste com Kant, que funda o dever na razão pura, e com Durkheim, que o submete à coação social, Bergson concebe a moral como continuidade do *élan vital*, intenção imanente à existência. A imagem da “centelha” torna-se, nesta leitura, símbolo da irrupção de uma força espiritual no ponto de inflexão em que a inteligência técnica ameaça a unidade humana. A moral não se impõe como norma, mas emerge como impulso amoroso e criativo, comparável ao gesto místico, em que a vida se transcende sem se desarraigar de sua base orgânica. Dialogando com Ernst Cassirer, sobretudo via Florence Caeymaex, o ensaio afirma que a moralidade, em Bergson, nasce da vida mas a ultrapassa — como flor que, nutrida pela terra, se ergue acima dela em forma e sentido.

Palavras-chave: Bergson; Moralidade dinâmica; Élan vital; Intuição filosófica; Centelha ética.

Abstract: The present article offers a reading of the first chapter of *Les Deux Sources de la morale et de la religion* by Henri Bergson. Rather than providing an exegetical analysis, it seeks to follow the vital movement that, according to Bergson, sustains morality as a creative expression of life itself. In contrast to Kant, who grounds duty in pure reason, and to Durkheim, who subjects it to social coercion, Bergson conceives morality as a continuation of the *élan vital*, an intention immanent to existence. In this reading, the image of the “spark” becomes a symbol of the irruption of a spiritual

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UNIMONTES (NEAB/UNIMONTES). Email: jose.carvalho@unimontes.br

force at the inflection point where technical intelligence threatens human unity. Morality does not impose itself as a normative rule but emerges as a loving and creative impulse, comparable to the mystical gesture through which life transcends itself without severing its organic roots. In dialogue with Ernst Cassirer—particularly through the interpretation offered by Florence Caeymaex—the essay affirms that, in Bergson, morality is born from life but surpasses it, like a flower that, nourished by the soil, rises above it in both form and meaning.

Keywords: Bergson; Dynamic morality; Élan vital; Philosophical intuition; Ethical spark.

Introdução

O presente artigo constitui uma elaboração mais ampla e aprofundada da meditação originada a partir da leitura do primeiro capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*, de *Henri Bergson*. A versão inicial deste exercício intelectual surgiu no âmbito da disciplina “*Bergson: Do Fechado ao Aberto na Moral e na Religião*”, ministrada pela professora Dra. Rita de Paiva, no contexto do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), durante o primeiro semestre de 2021.

Contudo, como a própria noção bergsoniana de duração que ultrapassa a medida homogênea do tempo, este trabalho não permaneceu encerrado nos marcos de sua primeira formulação. Antes, guiado pela intuição filosófica que *Bergson* nos convida a cultivar, permitiu-se crescer organicamente, desdobrando-se em direção a um aprofundamento que, mais do que explicitar, pretende experienciar a força vital que anima a obra do filósofo francês.

Assim, a investigação aqui desenvolvida propõe-se a seguir o movimento mesmo da vida — *élan* criador que, ao atravessar a matéria e as estruturas do pensamento fixado, reanima o gesto filosófico, abrindo-o à possibilidade de uma compreensão que seja também transformação. Trata-se, pois, não apenas de comentar um texto, mas de reencontrar, no interior da linguagem filosófica, a vibração original de uma moral que se desprende do estático para tocar o aberto — lugar onde o pensamento se faz criação e onde a filosofia reencontra sua vocação primeira: a de pensar o real como aquilo que vive.

Deste modo, o presente artigo constitui-se como uma meditação orientada pela leitura do primeiro capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*, de Henri Bergson. Desde o início, propomo-nos a evidenciar que a forma peculiar com que o filósofo francês se aproxima da questão moral afasta-se decisivamente das abordagens consagradas por Durkheim e Kant, cujas visões, por mais influentes que sejam, encerram a moralidade ora na ordem racional transcendental, ora na moldura funcional do social. Contra essas perspectivas hegemônicas, a interpretação aqui delineada visa sustentar que a moralidade, para Bergson, não se resume nem a uma injunção da razão pura, nem tampouco a um mero fato social condicionado. Ela é, antes, o produto de uma intenção imanente à própria vida — *une intention de la vie* —, pois é a vida que engendra a sociedade, esse teatro onde a moral se encena.

Nesse contexto, o derradeiro livro de Bergson desestabiliza os alicerces da ética kantiana, em especial sua estrutura baseada na noção de imperativo categórico. A ação moral, segundo o filósofo, não se realiza como resultado de uma luta interior entre inclinações e deveres racionalmente impostos, mas antes como um ato de abandono, uma entrega espontânea, uma espécie de fluxo vital que transporta o agente para além de si mesmo. Aqui, a coerção moral não opera como força externa, mas como continuidade da vida que se impõe a si própria sob a forma de obrigação, sem que para tanto se faça necessário um conflito de determinações.

A finalidade última deste trabalho, porém, é a de perscrutar o núcleo metafísico subjacente ao capítulo em análise, detendo-nos especialmente na figura da centelha — metáfora com a qual Bergson tenta reacender, ao longo do texto, o fogo originário do movimento moral. Essa centelha, concebida como expressão da potência do *élan vital*, ressurge no exato momento em que a inteligência, ao hiperfuncionar suas capacidades técnicas e egoístas, ameaça a própria coesão da espécie. Se a sociedade é um produto da vida, então a sua autopreservação deve ser compreendida como uma função da própria vida — instintiva, quase automática, como o vemos entre abelhas e formigas. Nesse sentido, há em nós uma força primitiva, obscura talvez, mas sempre atuante, que nos compele à obediência moral, sobretudo quando o perigo ronda a continuidade do viver.

Ao alcançar essa extremidade do real, onde a vida imprimiu em nós um vestígio de sua própria necessidade, *Bergson* reencontra, de modo renovado, teses já articuladas em *L'évolution créatrice*, mas agora as ultrapassa. O salto realizado consiste na proposição de uma moralidade aberta, sustentada não mais por hábitos nem por pressões sociais, mas por uma força que brota do mais íntimo de nós — um amor desmedido pela humanidade, semelhante àquele que anima os místicos. Contudo, mesmo nesse ponto de sublimação ética, o autor mantém a clareza de uma advertência fundamental: “toda moral, pressão ou aspiração é de essência biológica” (BERGSON, 1978, p. 83). Assim, a mais alta aspiração espiritual não se desliga da raiz vital que a sustenta; ao contrário, é dessa raiz que ela extrai sua seiva.

A fim de atingir os objetivos acima delineados, optaremos, num primeiro momento, por um caminho oblíquo: remontaremos à interpretação de Ernst Cassirer acerca da obra de *Bergson*, especialmente conforme apresentada por CAEYMAEX (2011). Em seguida, avançaremos de forma mais direta sobre o primeiro capítulo de *Les deux sources de la morale et de la religion*, com o intuito de mostrar que a obrigação social, embora revestida de normatividade coletiva, tem origem numa realidade psicológica mais profunda: a tendência, inerente ao ser vivo, de contrair hábitos. Ora, essa tendência não se deixa reduzir à própria obrigação, pois, como afirma o autor, “se liga aos fenômenos mais gerais da vida” (BERGSON, 1978, p. 24). A moralidade, portanto, emerge da vida, mas a ultrapassa — tal como a flor que, sendo fruto do solo, transcende-o em beleza e sentido.

1. Sob a ótica de Cassirer: a leitura de Florence Caeymaex

Conforme observa CAEYMAEX (2011), a obra *Les deux sources de la morale et de la religion* representa, no interior da filosofia do pensador francês, o esforço de conferir à antropologia esboçada em *L'évolution créatrice* a amplitude necessária para que esta pudesse sustentar, sob um novo prisma, a elaboração do problema moral a partir de uma teoria do social. Tal como nos trabalhos anteriores, o dado biológico permanece como base constitutiva, mas agora orientado a destacar a especificidade da condição humana — aquilo que a autora denomina “diferença antropológica” — num horizonte ainda evolucionista, mas que assume, nesta ocasião, a sociabilidade propriamente humana como eixo articulador entre o vital e o social.

Essa proposta bergsoniana, entretanto, como adverte a própria CAEYMAEX (2011), foi recebida com forte resistência por parte de filósofos vinculados à tradição kantiana, sobretudo aqueles que viam com desconfiança o uso de categorias biológicas para pensar não apenas as formas de existência do ser humano em sua dimensão individual e coletiva, mas também os fundamentos dos valores morais. A crítica decisiva lançada contra *Bergson* — a saber, a acusação de *biologismo* — repousava sobre a suspeita de que a moralidade não poderia emergir de uma matriz vital sem trair a autonomia da razão prática (CAEYMAEX, 2011, p. 312).

É precisamente neste horizonte polêmico que se inscreve a intervenção de Ernst Cassirer, em seu artigo de 1933 intitulado *Die Ethik und die Religionsphilosophie Henri Bergsons (A Ética e a Filosofia da Religião de Henri Bergson)*. Nele, Cassirer retoma a crítica já formulada em 1920 por Heinrich Rickert contra a concepção bergsoniana de *élan vital*, entendida então como incapaz de fundar qualquer filosofia ética digna desse nome. Todavia, com a publicação da obra *Les deux sources*, Cassirer propõe uma reavaliação do debate: ele reconhece que Bergson soube, ali, enfrentar de maneira aguda e sem evasivas o problema da passagem da vida à ética, evitando contudo os riscos de uma ética reduzida ao mero sentimento (CAEYMAEX, 2011, p. 312).

Dotado de uma erudição vasta e atenta ao contexto histórico-filosófico, Cassirer reconstrói as tensões fundamentais que atravessam as filosofias da vida, desde o neokantismo até a fenomenologia de Heidegger, identificando nelas uma preocupação comum: a crítica do naturalismo. Neste contexto, o biologismo — enquanto tentativa de redução da vida ética às dinâmicas orgânicas — representa a ameaça maior. Ainda assim, é justamente nesse ponto que se revela a peculiaridade da “filosofia da natureza” bergsoniana. Longe de incorrer num naturalismo estreito, o filósofo propõe, em sua última obra, uma concepção da vida em que natureza e moral se entrelaçam de forma inédita, indicando que o dever moral é, em última instância, expressão da própria dinâmica vital.

Dessa maneira, como enfatiza CAEYMAEX (2011), Cassirer não recusa Bergson, mas antes convida a uma leitura mais refinada, em que se perceba que a ética bergsoniana não é uma capitulação ao irracionalismo, mas o desdobramento de uma ontologia do vivente em direção à aspiração espiritual. A natureza, longe de se opor à moral, aparece então como seu

humus originário, sua condição de possibilidade mais recôndita — e é nesse ponto que a leitura cassireriana solicita do leitor uma revisão atenta do que se entende por “naturalismo” no pensamento de Bergson.

Ainda que correndo o risco, já sinalizado por Frédéric Worms, de incorrer em certa repetição interpretativa, CAEYMAEX (2011) não deixa de sublinhar que, mesmo ao conferir à noção de vida a mais alta significação — elevando-a ao grau de uma metafísica vital — e ao atribuir à biologia um alcance conceitual vastíssimo, Bergson logrou contornar algumas das objeções mais severas dirigidas ao naturalismo, tais como o reducionismo, a dissolução da chamada “diferença antropológica” e o relativismo moral. Sem jamais abdicar de sua fidelidade à ideia de uma força vital, o filósofo francês permite-se ainda a audácia de pensar a sociedade como algo que, embora plasmado pelas mãos da natureza, pode em certos momentos escapar ao seu domínio imediato — o que equivale a postular uma “sociedade fora das mãos da natureza” (CAEYMAEX, 2011, p. 312).

Mas, diante dessa originalidade inegável, pergunta-se a própria autora: poderá o pensamento bergsoniano, em seus contornos últimos, servir como uma fonte legítima de inspiração para as perplexidades e dilemas do nosso tempo? “Julgamos que sim”, responde ela, de modo peremptório, e por duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, porque a problemática do naturalismo — suas raízes, seus alcances e suas limitações — permanece, ainda hoje, como uma questão em aberto, tanto nos domínios da teoria do conhecimento quanto no horizonte especulativo das ciências sociais.

É nesse ponto que se torna visível a surpreendente vitalidade do pensamento de Bergson: sua filosofia tem sido retomada em campos diversos do saber contemporâneo, como nos estudos avançados em neurociência e biologia comportamental, mas também — e de forma cada vez mais insistente — no seio das ciências humanas, especialmente quando estas enfrentam criticamente as oposições clássicas forjadas pela antropologia filosófica entre *φύσις* (*phýsis*, natureza) e *κοινωνία* (*koinonía*, cultura). Esse movimento interpretativo tem se mostrado igualmente frutífero no interior da ecologia política e da eco-crítica, na medida em que ambas buscam repensar o conceito de “natureza” não como um depósito inerte de recursos, mas como um organismo vivo, em relação de simultânea dependência e autonomia frente à ação humana (CAEYMAEX, 2011, p. 313).

Ao trazer tais observações à tona, não se pretende, por certo, sustentar que Bergson teria antevisto os dilemas e impasses do presente — isso seria atribuir-lhe um anacronismo profético que ele mesmo rechaçaria —, mas sim reconhecer que sua filosofia adota uma posição peculiar e inaugural diante das ciências da natureza. Nesse sentido, como bem discerniu Ernst Cassirer, é precisamente no plano da moralidade — ou da ética, e poderíamos ainda acrescentar, da política — que se cristalizam tanto a originalidade irreduzível da filosofia da vida bergsoniana quanto uma parte significativa das controvérsias que ainda hoje cercam o debate em torno do naturalismo (CAEYMAEX, 2011, p. 313).

1.1. Cassirer e a “ética pura do sentimento”

Conforme argumenta CAEYMAEX (2011), a leitura elaborada por Cassirer reconhece, na inflexão realizada por Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*, uma reformulação dos conceitos fundamentais outrora articulados em *A Evolução Criadora*. Tal reformulação opera-se sem a abdicação da concepção pragmatista da inteligência — e da crítica do intelectualismo que lhe é solidária —, mas conduzida por uma elevação metafísica que redesenha o horizonte do pensamento. É nesse contexto que se institui a célebre distinção entre religião estática e religião dinâmica, entre moral fechada e moral aberta: distinções que, como observa CAEYMAEX (2011), deslocam o eixo do pensamento bergsoniano para além dos limites do *biologismo*, ao introduzirem uma dinâmica do espírito enraizada em uma potência criadora da vida.

A interpretação de Cassirer, conforme retomada por CAEYMAEX (2011), funda-se no reconhecimento de um “fato místico” que coloca o espírito no centro do processo criador da vida e manifesta, nesse mesmo núcleo, o amor à humanidade como expressão da força vital originária — o amor como *δύναμις* (*dýnamis*, potência) primeira da vida. Assim se revela, no seio da filosofia de Bergson, uma ruptura com o naturalismo redutivo: ao considerar a moralidade completa e a religião dinâmica, Bergson intui uma forma de transcendência *ἐν τῇ ζωῇ* (*en tēi zōēi*, na vida) — ou mesmo uma *μετάβασις* (*metábasis*, transição) que se dá *διὰ τῆς ζωῆς* (*dià tēs zōēs*, através da vida) —, na medida em que “a consciência se eleva livremente acima da vida”, sendo capaz de contemplar nela a sua própria *ἀρχή* (*archē*, origem) e o seu *τέλος* (*télos*, fim) (CAEYMAEX, 2011, p. 314).

É neste movimento de superação imanente que o saber humano se torna reflexivo, atingindo a si mesmo, realizando sua *κοινωνία* (*koinōnía*, comunhão) com a *φύσις* (*phýsis*, natureza), sem, no entanto, submergir nela. Essa *μετάβασις* (*metábasis*, transição) que se opera no interior da *ζωή* (*zōḗ*, vida) — e que se manifesta no agir de almas excepcionais, dispostas a romper a solidariedade natural em nome de um amor universal —, abre o pensamento de *Bergson* para uma ética do possível, para uma *ὕπερβασις* (*hypérbasis*, ultrapassagem) que institui um campo onde a liberdade se impõe como medida do real em constituição (CAEYMAEX, 2011, p. 315).

Na leitura sensível de *Cassirer*, tal como reconstruída por CAEYMAEX (2011), entrevê-se na *ψυχή ἀνεωγμένη* (*psychḗ aneōgmenē*, alma aberta) — aquela que se deixa atravessar pelo *élan* criador — a presença de uma consciência verdadeiramente ética e religiosa, voltada não para o que é dado ou passado, mas para aquilo que ainda *δεῖ γενέσθαι* (*dei genésthai*, deve tornar-se): “para o que deve ser sempre criado de novo e que nunca se deixa apreender nos limites das coisas presentes, simplesmente existentes ou passadas” (CAEYMAEX, 2011, p. 315). Eis aí o sinal de uma ontologia do vir-a-ser, onde o possível prevalece sobre o dado, e a *ἐλευθερία* (*eleuthería*, liberdade) se instala como o nome próprio do pensamento por vir.

Para a autora que aqui seguimos, *Cassirer* vê na *συνείδησις μυστική* (*syneídēsis mystikḗ*, consciência mística) — isto é, na emoção que lhe serve de fundamento — o caráter categórico do imperativo propriamente moral tematizado por *Kant*. Nesse sentido, a emoção criativa (pouco explorada por *Cassirer*) da *ψυχή* (*psychḗ*, alma) moral ou religiosa em *Bergson* é a contrapartida, na filosofia da vida, da razão como “a faculdade do ilimitado”, da irrupção, no solo do naturalismo, da exigência do *ἀνεπίληπτον* (*anepílēpton*, incondicionado): “a ética bergsoniana tem a mesma exigência que *Kant* defendeu do ponto de vista do idealismo ético e transcendental” (CAEYMAEX, 2011, p. 315).

Entretanto, essa ética para *Cassirer* omitiria o “problema original e radical da ética”, e isso por três razões intrinsecamente interligadas. Primeiramente, porque a concepção pragmatista da inteligência sobre a qual *Bergson* funda sua crítica da moralidade *kantiana* é muito estreita, não levando em conta a distinção entre o entendimento (*νοῦς* — *noûs*, inteligência) como faculdade limitada e a razão (*λόγος* — *lógos*) como faculdade ilimitada.

Assim, faz sentido que *Bergson*, segundo *Cassirer*, ignore o “sentido ideal do dever [...] sua significação inteligível” e o relegue ao campo da existência natural, limitando-o à obrigação natural. Dessa forma, por não ter pensado a razão em sua verdadeira totalidade, *Bergson* é levado a substituí-la, através de uma “elevação acima da esfera puramente vital”, por uma “ética pura do sentimento” (CAEYMAEX, 2011, p. 316).

Em última análise, CAEYMAEX (2011) resume o argumento de *Cassirer*: *As duas fontes* permitiram à filosofia bergsoniana colocar o dedo nos requisitos éticos, na ordem da liberdade, para vislumbrar a superação do biologismo ou naturalismo. *Bergson*, como “genuíno pensador da ética”, descobre que não se pode habitar na ordem da necessidade natural. Mas, por não ter concebido a “razão” como exigência do ἀνεπίληπτον (*anepilēpton*, incondicionalidade), delega ao sentimento do amor o encargo de levantar essa exigência — o que ele denomina “a potência do *élan vital*”. A emoção criadora, neste aspecto, constituiria a força cuja potência é extraída do próprio *élan*. Para a filosofia da razão prática, a ética pura do sentimento traduz assim a persistência do vitalismo e do biologismo. O naturalismo, perto de ser superado, retorna e é finalmente enfrentado em seu fundamento por *Bergson* na direção da ética (CAEYMAEX, 2011, p. 316).

A opção racionalista defendida por *Cassirer* — relembra CAEYMAEX (2011)— talvez tenha tornado o filósofo insensível às distinções e detalhes impostos pela filosofia de *Bergson*, que, em última análise, rejeita explicitamente a qualificação de moral de sentimento. É o próprio *Bergson* quem afirma: “Isso não quer dizer absolutamente que, ao reservar grande espaço à emoção na gênese da moral, estejamos de algum modo apresentando *uma moral de sentimento*” [o grifo é nosso] (BERGSON, 1978, p. 39). Sobre esse ponto, nos deteremos a seguir.

2. Natureza e Sociedade no Capítulo I de *As Duas Fontes*

Na leitura que CAEYMAEX (2011) nos oferece do pensamento de *Cassirer*, torna-se evidente que o retorno deste último à concepção de inteligência formulada por *Bergson* em *A Evolução Criadora* não é casual, mas fundamental, pois é justamente no capítulo inaugural de *As Duas Fontes* que tal concepção encontra seu alicerce. Para *Cassirer*, a novidade singular da filosofia bergsoniana da evolução reside na emergência de uma nova noção para os três reinos do vivente: a φυτόν (*phutón*, planta), o ζῷον (*zôion*, animal) e o ἄνθρωπος (*ánthrōpos*,

humano). Estes não se sucedem como simples fases lineares de uma mesma tendência contínua, mas antes se apresentam como três direções divergentes, distintas e radicais, de uma força que se *αὐτοδιαίρει* (*autodiaireî*, autodivide) em si mesma durante seu desenvolvimento incessante.

Neste esquema, a chamada diferença antropológica não se impõe como um *πρότερον* (*próteron*, a priori) que rompe o vínculo entre o humano e o animal, mas se revela como a divergência fundamental entre o *ἔνστικτον* (*énstikton*, instinto) e a *νοῦς* (*noûs*, inteligência), que nada mais são do que duas modalidades diversas da atividade *ψυχική* (*psychiké*, psíquica), dois modos distintos de agir que se concretizam em espécies diferentes (CAEYMAEX, 2011, p. 317). Ademais, tais linhas divergentes não se distinguem por graus, mas por sua *φύσις* (*phýsis*, natureza) — pois ambas têm em comum uma origem que lhes confere unidade: o *élan vital*.

Na experiência concreta do existir, tanto os animais humanos quanto os não humanos são atravessados pela tensão que nasce do confronto entre essas duas tendências antagônicas, que imprimem neles tanto a ação instintiva quanto a ação inteligente. Como nos ensina *Bergson*, com clareza inabalável, no segundo capítulo de *A Evolução Criadora*,

É que inteligência e instinto, tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum. Nenhum dos dois se encontra jamais em estado puro. (...) Não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência (BERGSON, 2005, p. 147).

Esta proposição, que é ao mesmo tempo original e essencial, ressurgue com vigor em *As Duas Fontes*, onde Bergson reafirma — não como mera repetição, mas como um desdobramento da intuição que lhe é própria — que,

[...] Instinto e inteligência têm por objeto essencial utilizar instrumentos: no caso da inteligência, instrumentos inventados, por conseguinte variáveis e imprevisíveis; no caso do instinto, órgãos proporcionados pela natureza, e por conseguinte imutáveis (BERGSON, 1978, p. 23).

Resta-nos, então, desvelar, a partir dessa base, o modo de funcionamento das formas diversas de sociabilidade, da organização instintiva e daquela que brota da inteligência. É precisamente sobre este solo último — onde a moral não é apenas objeto de juízo, mas condição originária do existir humano diante do apelo do ser — que o autor se arrisca,

buscando reencontrar a questão moral em sua interioridade radical, onde o imperativo não se distingue da doação da própria vida. Em um tom que poderia ser qualificado de “positivista” (CAEYMAEX 2011, p. 318), a moralidade aparece como um fato social — tendo como interlocutor o pensamento de Émile Durkheim — e é inicialmente definida como um sistema de regras ou restrições coletivas que incidem sobre as vontades singulares. Essas vontades, explica *Bergson*, “imitam um organismo; e nesse organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza” (BERGSON, 1978, p. 8). Tal como a inteligência e o instinto são “duas soluções divergentes e igualmente elegantes para o mesmo problema”, conforme a *Evolução Criadora* (BERGSON, 2005, p. 147), podemos afirmar que ambos delineiam dois modos, de natureza distinta — embora entrelaçados na experiência concreta — de assegurar a coesão social.

Dessa primeira perspectiva, a vida social nos aparece como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que correspondem às exigências da comunidade. Alguns deles são hábitos de mandar; os demais, em maioria, são hábitos de obedecer, e obedecemos ou à pessoa que manda em vista de uma delegação social, ou à própria sociedade, da qual emana certa ordem impessoal confusamente percebida ou sentida (BERGSON, 1978, p. 28).

Desta feita, não mais apenas a inteligência se impõe, mas a conjunção entre inteligência e sociabilidade convoca uma “interpretação biológica”, que evoca um raciocínio análogo ao instinto ou à sociabilidade natural dos organismos vivos. A diferença de natureza entre esses dois modos de funcionamento social, longe de os separar, permite sua comparação fecunda. É nesse plano que *Bergson* destaca a “diferença antropológica” — ao distinguir o comportamento instintivo daquele enraizado na vontade livre. Contudo, jamais abdica da tese da origem comum — do *élan vital* — da interpenetração originária entre inteligência e instinto, bem como de sua complementaridade na existência concreta, tanto na vida humana quanto na vida animal. Em meio a essa complexa dinâmica, *Bergson* nos lembra da “persistência do natural” que subsiste nas sociedades humanas, como um traço que perpassa e fundamenta a própria vida social.

A vida social é desse modo imanente, como um vago ideal, ao instinto como à inteligência; esse ideal encontra a sua realização mais completa na colmeia ou no formigueiro, de um lado, e de outro nas sociedades humanas. Humana ou animal, a sociedade é uma organização; ela implica coordenação e em geral também subordinação de elementos uns aos outros; ela oferece pois, simplesmente vivido ou, além, representado, um conjunto de normas e leis (BERGSON, 1978, p. 23).

JOSÉ MARIA CARVALHO

Enquanto ser social, o homem se encontra imerso, desde a infância, naquela experiência fundamental que é o sentimento da obrigação, cuja raiz se revela especialmente na interdição e na obediência. A criança, ao submeter-se à autoridade dos pais ou mestres, antecipa, na prática, a noção de uma força de constrangimento que ultrapassa essas figuras, alcançando o âmbito vasto e anônimo da sociedade em seu conjunto. É nesse movimento que o hábito de obedecer — e, por vezes, de comandar — exerce uma pressão contínua sobre a vontade individual, manifestando-se como o “todo da obrigação”, ora em formas pequenas ou grandes, ora pessoais ou impessoais, que regem e orientam o comportamento. Assim, a força do hábito pode ser compreendida como o mecanismo vital para assegurar a coesão social, a manutenção de uma ordem que se apresenta como condição necessária à vida coletiva.

Por que obedecemos? A questão nos importava pouco; havíamos adquirido o hábito de acatar nossos pais e mestres. Entretanto, percebíamos bem que se nos proibiam é porque eram nossos pais, porque eram nossos mestres. Portanto, a nosso ver, sua autoridade decorria menos deles mesmos que de sua situação em relação a nós. (...) Não tínhamos nítida consciência disso, mas por trás de nossos pais e mestres adivinhávamos algo de imenso, ou antes, de infinito, que caía sobre nós com todo o seu peso por intermédio deles. Mais tarde diríamos tratar-se do peso da sociedade (BERGSON, 1978, p. 7).

A comunidade humana manifesta-se como um organismo cuja essência se empenha na perseverança de seu ser, preservando uma organização funcional que entrelaça seus membros segundo padrões que, por sua vez, em virtude de seus efeitos, evocam as próprias leis da natureza. Tal qual o corpo que parece demandar “o sacrifício da parte” em favor do “bem maior de todos”, a sociedade sustenta a coesão entre seus elementos por intermédio de um sistema de hábitos que impõe o encontro e o confronto face a face entre indivíduos.

Bergson propõe que a sociabilidade, quando propriamente humana, deve ser compreendida de modo análogo às modalidades singulares da vida orgânica:

Mas a partir do momento em que estão organizadas, essas vontades imitam um organismo; e nesse organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza (BERGSON, 1978, p. 8).

A analogia com o organismo estende-se igualmente à sociabilidade que se manifesta no âmbito dos comportamentos instintivos, como já antes intuía Aristóteles ao evocar a imagem da colmeia. Desse modo, pode-se afirmar que a vida social constitui uma exigência imanente da natureza, um ideal vago, presente tanto no instinto quanto na inteligência

(BERGSON, 1978, p. 23), e que toda sociedade — seja ela humana ou animal — empenha-se na organização e na conservação dessa estrutura.

Se, em ambos os casos, a coordenação e a hierarquização dos indivíduos correspondem a uma necessidade natural de sociabilidade, refletida num sistema de normas vivenciadas ou representadas, como se mantém, então, a distinção essencial entre o instinto e a inteligência? Na sociedade instintiva, observa-se uma organização invariável, regida por regras necessárias e impostas pela natureza; por outro lado, na sociedade humana, encontra-se uma forma variável, aberta ao progresso e sujeita à necessidade contingente de uma regra (BERGSON, 1978, p. 8).

As normas que regem a ação humana são sempre determinadas, revestidas de caráter arbitrário, contingente e histórico. Contudo, a obrigação na sociedade humana — aquilo que *Bergson* designa como “o todo da obrigação” — revela-se, em sua essência, uma necessidade natural. Ao considerarmos essa realidade da obrigação, não nos deparamos apenas com uma analogia às regras necessárias do instinto, mas sim com uma origem comum, enraizada na mesma necessidade vital e natural. O “todo da obrigação” não é senão a expressão dessa necessidade natural, manifesta na existência singularmente humana:

É a ele que se impõe referir, não para explicar tal ou qual obrigação social, mas para explicar aquilo a que chamáramos *o todo da obrigação* (o grifo é nosso). Nossas sociedades civilizadas, por mais diferentes que sejam da sociedade à qual estávamos imediatamente destinados pela natureza, apresentam, de resto, com ela uma semelhança fundamental.

Se a sociedade instintiva se apresenta como o fio condutor na indagação dos fundamentos morais, tal fato revela que a sociabilidade humana repousa em predisposições naturais, imanentes à própria essência vital do ser. A sociabilidade não se revela mero produto accidental, mas antes manifestação direta de uma *intenção da natureza* ou, no mínimo, o efeito das *mãos da natureza*, que imprimem uma marca inexorável sobre a vida social. Nesta perspectiva, desvela-se uma tese naturalista vigorosa e inescapável: “a obrigação perde seu caráter específico pois relaciona-se com os fenômenos mais gerais da vida” (BERGSON, 1978, p. 9). O tecido social, em sua totalidade, é afinal um desdobramento do vital; e quando concebemos a sociabilidade em seu estado rudimentar, constata-se que ela está dispersa por toda a natureza, como uma pulsão primordial que antecede a complexidade humana. Por

consequente, mesmo a organização singular do indivíduo encerra, em germe, uma forma primitiva de sociedade.

A assimilação do social ao vital e, deste, ao natural, configura a teoria bergsoniana do social como uma das mais vigorosas e claras expressões do naturalismo filosófico, que não apenas se ancora em dados e fatos oriundos das ciências biológicas, mas também se apropria dos seus modelos de inteligibilidade para iluminar a realidade social. Sob este prisma, a imagem do organismo autorregulado, auto-finalizado para a autopreservação, não é mera metáfora; é a afirmação de uma necessidade vital, imanente, que subjaz àquilo que tradicionalmente a filosofia concebe como a irreduzível *diferença antropológica* – isto é, as normas, regras e até mesmo a ordem simbólica da cultura. Tal concepção situa *Bergson* próximo das linhas teóricas da sociobiologia moderna, que reconhece na base biológica da vida social um fundamento natural imprescindível (CAEYMAEX, 2011, p. 322).

Ainda que as normas culturais sejam construídas, adquiridas e transmitidas, e, portanto, circunscritas a uma esfera especificamente humana, não por isso transcendem as necessidades naturais que lhes conferem sentido. São, antes, expressões concretas do "todo da obrigação" (BERGSON, 1978, p. 19), um meio pelo qual a natureza concretiza a solidariedade entre seres dotados de vontade livre. Assim, a sociabilidade humana não constitui um domínio à parte, desvinculado da vida natural, mas sim um desdobramento mais elaborado e específico de uma exigência vital, imposta pela natureza a fim de preservar a coesão e a continuidade da vida social.

Nesta tessitura, a teoria bergsoniana não apenas desafia o dogma antropológico predominante em sua época, que defendia a irredutível separação entre natureza e cultura enquanto categorias fundantes e a priori (CAEYMAEX, 2011, p. 322), mas também questiona os pilares do racionalismo moral e do intelectualismo ético. *Bergson* reconhece que a obrigação e o dever possuem sentido apenas para os seres livres, aqueles aos quais a inteligência concede a faculdade da escolha. Como assevera, “um ser só se sente obrigado se for livre, e cada obrigação, tomada à parte, implica a liberdade” (BERGSON, 1978, p. 24). Desta forma, a liberdade não é uma condição superficial, mas a própria substância da obrigação moral, que emerge no entrelaçamento íntimo entre o vital e o racional, entre o natural e o livre.

Ao conceber o sentimento de obrigação, ou o dever, como um “estado tranquilo propenso à inclinação” (BERGSON, 1978, p. 17), situado no domínio do hábito, Bergson dissocia de forma explícita o dever e a obrigação da esfera da inteligência ou da racionalidade. Embora a razão possa, em ocasiões, intervir e forçar a imposição da obrigação, não se pode concluir, adverte o filósofo, que esta pertença essencialmente à ordem racional: “(...) mas, pelo fato de ser por vias racionais que se chega à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional” (BERGSON, 1978, p. 18).

Dever, obrigação e moralidade, assim, não se fundamentam numa razão prática propriamente dita, mas em uma exigência de sociabilidade que a natureza impõe a certas tendências da inteligência. Eis, pois, a afirmação clara: “o que há estritamente obrigatório na obrigação não vem, portanto, da inteligência” (BERGSON, 1978, p. 18). Neste ponto, manifesta-se a noção da “função fabuladora” da religião, que *Bergson* já elucida: a inteligência, ao assegurar uma variabilidade na ação e conceder ao sujeito um espaço de liberdade, revela-se também, paradoxalmente, fonte potencial de ameaça à coesão social, pois oferece ao indivíduo a perspectiva de uma autonomia capaz de perturbar a organização coletiva. O sentimento de obrigação surge, então, como um contrapeso — não para suprimir, mas para neutralizar momentaneamente — a inclinação da inteligência que, se solta, pode comprometer a autopreservação do corpo social, opondo-se assim às demandas naturais (CAEYMAEX, 2011, p. 323).

Portanto, a raiz da obrigação especificamente humana encontra-se numa necessidade natural profunda, cuja persistência transcende os hábitos adquiridos. A humanidade, apesar de evoluir e se espiritualizar, mantém, por trás das densas camadas culturais, “o natural em muito bom estado, absolutamente vivo”. De modo que a diferença entre a liberdade concedida à inteligência e a necessidade dos instintos deve ser compreendida como a diferença entre duas modalidades distintas de atividade vital — modalidades que coexistem e se articulam conforme a organização ou associação para a qual a natureza as destina. É a partir dessa constatação que *Bergson* pôde afirmar com precisão que a sociedade emerge das próprias mãos da natureza.

O homem, ao sair das mãos da natureza [o grifo é nosso], era um ser inteligente e sociável, sendo, sua sociabilidade, calculada para culminar em pequenas sociedades, e sua inteligência destinada a favorecer a vida individual e a vida do grupo. Mas a inteligência, dilatando-se por seu esforço próprio, assumiu um desenvolvimento

JOSÉ MARIA CARVALHO

inesperado. Ela isentou os homens de servidões às quais estavam condenados pelas limitações de sua natureza. Nessas condições, não era impossível para alguns deles, especialmente dotados, reabrir o que havia sido fechado e fazer pelo menos para si mesmos o que fora impossível à natureza fazer para a humanidade (BERGSON, 1978, p. 47-48).

Se o próprio *élan vital* — essa força criadora e propulsora da vida — é responsável pela incessante marcha do existir, impõe-se, com necessária consequência, que tanto os seres humanos quanto os não-humanos compartilhem uma origem comum, um princípio vital que os funda e impulsiona. Assim, sendo a sociedade humana um desdobramento direto das mãos da natureza, surge, porém, uma questão fundamental que se impõe na fronteira do pensamento: de que modo, afinal, a natureza se liberta a si mesma por meio dessa mesma sociedade que ela engendra? É precisamente esta problemática que nos propomos a investigar e esclarecer.

3. Do dever ao amor: o salto para o aberto e a emoção criativa

As obrigações que incumbem ao indivíduo em relação aos seus semelhantes têm como fim último a preservação da coesão social, sendo que determinadas obrigações se configuram como específicas a cada sociedade concreta. Segundo *Bergson*, o anelo de conservação que move a sociedade provém da “necessidade de uma sociedade se defender contra outras” (BERGSON, 1978, p. 27). Assim, os deveres sociais manifestam-se como imperativos que orientam o comportamento coletivo, imbuindo-o de disciplina diante da ameaça externa: “nós tomar uma atitude de disciplina perante o inimigo” (*idem*). A estrutura social, portanto, revela-se organizada segundo o modelo de uma comunidade fechada em torno de si mesma, cuja finalidade primordial é a preservação ininterrupta da sua própria organização interna.

Mas insistimos em que entre a sociedade em que vivemos e a humanidade em geral existe o mesmo com traste que há entre o fechado e o aberto; a diferença entre os dois objetos é de natureza, e não mais tão somente de grau. Que acontecerá, examinando-se os estados de alma, se compararmos entre si esses dois sentimentos, o apego à pátria e o amor à humanidade? Quem não perceberá que a coesão social se deve, em grande parte, à necessidade que tem uma sociedade de se defender contra outras, e que é primeiro contra todos os demais homens que amamos. Os homens com os quais convivemos? Assim é o instinto primitivo (BERGSON, 1978, p. 27).

Entre as obrigações que nos são imputadas, distingue-se a ideia de um dever que transcende os vínculos imediatos do indivíduo com seus entes queridos ou com aqueles que compartilham uma mesma comunidade. Surge, então, a noção de um dever dirigido de

indivíduo para indivíduo, uma sensação profunda de responsabilidade para com toda a humanidade — expressão esta que se alinha aos ideais democráticos modernos em sua dimensão universalista.

Para *Bergson*, contudo, tal sentimento não pode ser derivado da obrigação moral no sentido primário, aquela que se ordena à coesão e à conservação de um todo particular — seja a família, a cidade ou a pátria. Esta obrigação específica, cuja origem reside na pressão social, é qualitativamente distinta daquele outro dever que emana de uma natureza diversa e singular. Este último corresponde a um movimento interior que convoca o espírito a transpor as fronteiras estreitas da moralidade própria de uma sociedade fechada. Trata-se, portanto, de uma dinâmica oposta àquela da pressão social, caracterizada não por uma imposição rígida, mas por um impulso da alma, uma abertura generosa e espontânea.

Enquanto a obrigação advinda da pressão social se apresenta como uma “disciplina perante o inimigo”, rigorosa e delimitada, a moralidade aberta, plena em sua extensão, revela-se como a expressão do amor que se dirige a toda a humanidade. Desprovida de objetivos específicos e restritivos, essa moral abrangente envolve virtualmente não só o gênero humano, mas também toda a natureza. É por isso que *Bergson* enfatiza que este amor se estende “aos animais, às plantas e, à toda natureza”. A aspiração moral, então, inicia-se como um movimento de abertura, rompendo o invólucro que a sociedade, em seu estado natural e bruto, impõe ao indivíduo. Por meio desse gesto de transgressão e ampliação, a moral aprofunda sua humanização, permanecendo, em certo sentido, sempre incompleta e em contínuo devir.

Atitude diversa é a da alma aberta. Que é então que ela permite entrar? Se disséssemos que ela abrange a humanidade inteira, não iríamos muito longe, não iríamos nem mesmo suficientemente longe, dado que *seu amor se estenderá aos animais, às plantas, à natureza toda [o grifo é nosso]*. E no entanto, nada do que viesse assim ocupá-la bastaria para definir a atitude que ela tomou, porque a rigor ela poderia dispensar tudo isso. Sua forma não depende de seu conteúdo. Acabamos de preenchê-la; poderíamos, agora, do mesmo modo esvaziá-la. A caridade subsistiria naquele que a possui, mesmo quando não houvesse outro ser vivo na face da Terra. Uma vez ainda, não é por uma dilatação de si que se passará do primeiro estado ao segundo. Uma psicologia por demais puramente intelectualista, que siga as indicações da linguagem, definirá sem dúvida os estados de alma pelos objetos aos quais estão ligados: amor à família, amor à pátria, amor à humanidade (BERGSON, 1978, p. 32).

Diversas teses fundamentais vêm a completar a dicotomia entre pressão e aspiração, entre sociedade fechada e sociedade aberta, conforme delineado no último livro de *Bergson*.

Primeiramente, a aspiração que impulsiona as sociedades humanas para além de seus próprios limites, na direção da humanidade em sua totalidade, dirige-se a seres dotados de inteligência e liberdade. Contudo, assim como a pressão da obrigação incide sobre esses mesmos seres dotados de inteligência e vontade livre, ela não se origina da inteligência propriamente dita; da mesma forma, embora a aspiração surja nessa esfera, não pode ser considerada mero efeito da razão ou da inteligência. É por essa razão que, no capítulo inaugural de *As duas fontes*, Bergson retoma, pela segunda vez, a crítica ao intelectualismo moral. Embora essa aspiração nasça do ímpeto amoroso que abarca virtualmente toda a humanidade, ela não se traduz necessariamente numa manifestação da razão (CAEYMAEX, 2011, p. 327).

Como já foi exposto, a fonte da obrigação nada mais é que a própria natureza. A pressão que esta exerce sobre a vontade assemelha-se ao instinto, ou, em outras palavras, ao hábito. Pergunta-se então: qual é a outra força suprema, de natureza intelectual, capaz de agir segundo a vontade? Essa força reside na sensibilidade — na emoção criativa.

Aqui, a noção de emoção, enquanto fonte da moral aberta, deve ser compreendida longe da estrutura passiva que a filosofia clássica comumente lhe atribui; pelo contrário, ela representa o movimento vital que impele a humanidade a transcender o dado bruto da natureza (CAEYMAEX, 2011, p. 328). Nessa perspectiva, a emoção é uma demanda por ação, e não um mero efeito passivo de uma representação intelectual. De fato, salvo em casos excepcionais, as emoções não são dádivas naturais destinadas a satisfazer necessidades predefinidas, mas sim forças criadas e inventadas — simultaneamente fonte e fruto da invenção. Precedem e geram a ação, o pensamento, a representação e a própria intelectualidade. No quadro dessa doutrina original bergsoniana, a emoção apresenta duas características inseparáveis: por um lado, ela é movimento da alma; por outro, é comunicação e anúncio.

Se o labor desenvolvido por *Bergson* em *As Duas Fontes* configura uma revisão profunda da doutrina da liberdade ou da vontade, concretizada por meio da noção de uma “emoção criativa” (BERGSON, 1978, p. 36), então, em sua essência, tal emoção revela-se o motor da transformação interna que molda a ação humana. Ao sugerir que essa emoção “incita a inteligência a empreender e à vontade a perseverar”, *Bergson* atribui-lhe um caráter genuinamente produtivo, isto é, ela não se limita a reagir ou a acompanhar o já dado, mas é

JOSÉ MARIA CARVALHO

geradora de novos afetos e, conseqüentemente, de novos comportamentos. Esse ímpeto criador funde-se à própria vontade, pois “ela requer apenas consentimento” para desdobrar-se em atos concretos, constituindo-se, assim, na verdadeira força motriz da renovação vital e moral.

[...] Mas a verdade é que nem a doutrina, em estado de pura representação intelectual, fará adotar e sobretudo praticar a moral; nem a moral, encarada pela inteligência como sistema de normas de conduta, tornará intelectualmente preferível a doutrina. Antes da nova moral, antes da metafísica nova, existe a emoção, que se prolonga em impulso do lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência (BERGSON, 1978, p. 40).

Cumprir notar, porém, que as condutas morais manifestam-se também como condutas sociais, inscritas na teia relacional que constitui o convívio humano. Ora, a emoção criativa, por sua natureza, revela-se como um fenômeno eminentemente singular e individual, desabrochando em sujeitos excepcionais — aqueles que se destacam como grandes renovadores morais, como místicos. Nesse horizonte, a moralidade aberta configura-se como ato de criação autêntica, enquanto a obrigação persiste em sua função conservadora, integrada de modo indissociável a indivíduos paradigmáticos, cujas vidas se oferecem como modelos a serem seguidos, porém sem que essa exemplaridade se converta em instrumento de repressão social. Por meio da emoção que comunicam, tais personalidades excepcionais facultam aos demais a possibilidade de reintegrar-se à corrente viva da vontade criadora, estimulando um reencontro com o movimento dinâmico que anima a liberdade moral.

Fundadores e reformadores de religiões, místicos e santos, heróis obscuros da vida moral queremos ensejo de encontrar em nosso caminho e que ao nosso ver se igualam aos maiores, todos lá estão: arrastados por seu exemplo, nós nos juntamos a eles como a um exército de conquistadores. São conquistadores, com efeito eles quebraram a resistência da natureza e alçaram a humanidade a novos destinos. Assim, quando dissiparmos as aparências para atingir as realidades, quando fazemos abstração da forma comum que as duas morais, graças a trocas recíprocas, adquiriram no pensamento conceptual e na linguagem, encontramos nas duas extremidades dessa moral única a pressão e a aspiração: aquela, tanto mais perfeita quanto mais impessoal, mais vizinha dessas forças naturais a que chamamos hábito e mesmo instinto; esta, tanto mais poderosa quanto mais visivelmente suscitada em nós por pessoas e que parece triunfar melhor sobre a natureza. É verdade que se descêssemos até a raiz da própria natureza, talvez nos apercebêssemos de que 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 frente (BERGSON, 1978, p. 41).

Se, de fato, os verdadeiros místicos — aqueles que primeiramente conceberam o amor pela humanidade — foram seguidos, se seu chamado encontrou traduções religiosas, morais e até políticas, isso se deve a que tal convocação estava imbuída de uma emoção inédita, de um afeto que inaugurava novos horizontes: “que uma nova emoção esteja na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral, isso não parece duvidoso” (BERGSON, 1978, p. 36).

Assim, é a emoção que impulsiona a vontade e preside a edificação de nossa conduta moral; é ela que engendra as verdadeiras transformações sociais, abrindo o círculo que a natureza tende a fechar. Entra, pois, em cena todo o léxico da ruptura com a natureza: “fundadores e reformadores de religiões, místicos e santos, heróis obscuros da vida moral [...] quebraram a resistência da natureza e lançaram à humanidade a nova destinação” (BERGSON, 1978, p. 41). A linguagem dos místicos e santos, especialmente, “só traduz em representações a emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a envolvia ao mesmo tempo em si e na cidade” (BERGSON, 1978, p. 43).

A obrigação que compensava as inclinações egoísticas da inteligência, com o propósito de conservar a organização social, agora é apropriada para substituir a mera repetição espiralada da vida. Desse modo, a emoção, em sua dimensão criadora, introduz uma duração nova, uma historicidade que transforma o social pela ação criativa. Inteligência e vontade livre são convocadas a uma forma radicalmente distinta das “tendências orgânicas da vida social”. Redirecionada pela potência do ímpeto vital, a inteligência, expandindo-se por seu próprio esforço, experimenta um desenvolvimento inesperado, libertando os homens das servidões impostas pelas limitações de sua natureza.

O homem, ao sair das mãos da natureza [o grifo é nosso], era um ser inteligente e sociável, sendo, sua sociabilidade, calculada para culminar em pequenas sociedades, e sua inteligência destinada a favorecer a vida individual e a vida do grupo. Mas a inteligência, dilatando-se por seu esforço próprio, assumiu um desenvolvimento inesperado. Ela isentou os homens de servidões às quais estavam condenados pelas limitações de sua natureza. Nessas condições, não era impossível para alguns deles, especialmente dotados, reabrir o que havia sido fechado e fazer pelo menos para si mesmos o que fora impossível à natureza fazer para a humanidade. Seu exemplo terminou por arrastar os outros, pelo menos em imaginação. A Vontade tem seu gênio, como o pensamento, e o gênio desafia toda previsão. Por intermédio dessas vontades geniais o impulso de vida que atravessa a matéria [o grifo é nosso] obtém desta, para o futuro da espécie, promessas das quais não podia sequer duvidar quando a espécie se constituía. Ao ir da solidariedade social à fraternidade humana, rompemos pois com certa natureza, mas não com toda natureza. Poder-se-ia dizer,

JOSÉ MARIA CARVALHO

desviando de seu sentidos expressões spinozistas, que é para voltar à *natura naturante* que nos separamos da *natura naturata* (BERGSON, 1978, p. 47-48).

Por fim, constata-se que Bergson reconhece que “a sociedade não se explica por si mesma”, sendo ela “apenas uma das determinações da vida”, e que “toda moral, pressão ou aspiração, é em essência biológica”. Por isso mesmo, o autor atribui ao termo *biologismo* um sentido que jamais deve ser negligenciado. Assim, afirmar que toda moralidade é fundamentalmente biológica equivale a conferir à palavra biologia um significado vasto, abrangente, aquele que deveria realmente possuir.

Este significado, embora amplo, não se confunde com o de “natureza”, antes a inclui e transcende, imprimindo-lhe uma nova densidade semântica. O biológico, desse modo, deixa de ser mero sinônimo da natureza e se apresenta, para a mente que se aprofunda na raiz última da própria natureza, como a manifestação de uma força única, um momento singular da vida que se desdobra, por um lado, nas formas estáticas das espécies sociais que se empenham em sua conservação, e, por outro, nas formas dinâmicas da humanidade que se abre e se recria incessantemente.

Tudo se esclarece, pelo contrário, se formos procurar, para além dessas manifestações, a própria vida. Atribuíamos, pois, à palavra biologia o sentido muito abrangente que ela deveria ter, que um dia talvez assuma, e digamos, para concluir, que toda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica (BERGSON, 1978, p. 83).

Se a voz do místico ressoa em nós, isso revela a presença latente de um “místico adormecido”, à espera de despertar, como sugere *Bergson*. Movido pelo élan vital, que atravessa a matéria e engendra novas formas, o ser humano participa de uma criação incessante, pois a consciência, extensiva à vida, é dinamismo em expansão. Inspirado por *A Consciência e a Vida*, e guiado pelas lições da mestra Rita, o autor reencontra, na emoção primordial, a memória viva do passado, libertando-se do “sono dogmático da razão” e adentrando o universo de *Bergson*. Nessa fusão de emoção e razão, a consciência desperta para o mistério da vida, onde o tempo se revela como criação contínua e o espírito humano caminha rumo à liberdade criadora.

Referências

- ARISTOTE. "*La politique*". Tradução de J. Tricot. Paris: Vrin, 1982
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. Tradução [de] Aristóteles Angheben Predebon. Paulo: Editora Unifesp, 2010.
- _____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.
- BERGSON, Henri. *As Duas Fontes Da Moral e Da Religião*. Tradução [de] Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.
- _____. *A Evolução Criadora*. Tradução [de] Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. "A consciência e a vida". in. *A energia Espiritual*. Tradução [de] Rosemary COSTHEK Abílio. São Paulo: Martins fontes 2009, p. 1-27.
- CASTILLO, Monique. L'obligation Morale: Le Débat De Bergson Avec Kant. In. *Les études philosophiques*, 2001/4 n° 59, p. 439-452. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2001-4-page-439.htm> <<acesso em 30 de agosto de 2021>>.
- CAEYMAEX, Florence. La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans les deux sources. In. *Annales bergsoniennes*, 2011, p. 311-333.
- CASSIRER, Enest. L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson (1933). Trad. Hisashi Fujita. In. *Annales bergsoniennes*, III. Bergson et la science, Paris, PUF, 2007, p. 71-97.