

3. A antropologia de Bergson

Paulo César Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, P. C. A antropologia de Bergson. In: *Introdução à filosofia de Bergson* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2022, pp. 107-125. ISBN: 978-65-5714-302-5. <https://doi.org/10.7476/9786557143025.0005>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

3

A ANTROPOLOGIA DE BERGSON

Da cosmologia à antropologia

A passagem da psicologia à cosmologia realizou uma considerável ampliação do foco da filosofia, permitindo expandir a duração psicológica para a vida em geral, assim como para a totalidade do universo. Agora, na última etapa do percurso filosófico de nosso autor, constatamos o movimento inverso: há uma restrição da abordagem ao domínio dos assuntos humanos. As questões fundamentais de *As duas fontes da moral e da religião* (1932) são: o que é a sociedade? O que é a moralidade? O que é a religiosidade? Também no que concerne à antropologia, percebemos que a compreensão de um objeto de conhecimento significa, sobretudo, a explicitação de sua gênese. Nesse sentido, essas questões podem ser recolocadas da seguinte maneira: de onde vêm a sociabilidade, a moralidade e a religiosidade? Sem dúvida, o ser humano é universalmente sociável, universalmente moral e universalmente religioso. Entender como esses fenômenos se produziram, tornando-nos o que somos, é a tarefa da antropologia filosófica.

Vimos que, no núcleo da cosmologia, havia uma dualidade fundamental, em última análise remetendo à própria natureza da duração pura, que é, ao mesmo tempo, tensão e extensão, contração

e distensão, espírito e matéria. Não é surpreendente reencontrarmos essa dualidade no âmbito antropológico, no tratamento dado aos três temas mencionados anteriormente. No domínio da psicologia, presenciemos a ambivalência da consciência, que se expressa como eu superficial e eu profundo, como tempo homogêneo e tempo real; no campo da cosmologia, representando o próprio coração da metafísica bergsoniana, também testemunhamos o desenvolvimento dual da impulsão originária, que se divide em duas forças: a interioridade absoluta da vida e sua exteriorização em matéria espacializada. De um lado, o movimento de contração, próprio do espírito; de outro, o movimento de distensão, próprio da matéria. Agora, cabe investigar, no âmbito da antropologia, as “duas fontes” da sociedade, da moralidade e da religiosidade. Também aqui, tudo será pensado da perspectiva de uma disjunção essencial, destacando duas tendências, as quais atuam no interior de cada um dos domínios que serão abordados. É assim que o nosso filósofo pensará a sociedade e a moralidade como resultados de dois movimentos: o primeiro tende a fechá-las em automatismos; o segundo tende a abri-las, por meio de “emoções” e “aspirações” livres, capazes de nelas introduzir novidades. Do mesmo modo, pensará a religião, ora como resultado de uma inclinação ao estático, gerando ritos sedimentados, ora como tendência ao dinâmico, flexibilizando-a no sentido de um enriquecimento da espiritualidade humana.

Claro está, portanto, que a dualidade fundamental da psicologia e da cosmologia reaparece no âmbito da antropologia. Se isso acontece de forma tão evidente, tais constatações antropológicas podem ser recebidas como aplicações da filosofia da duração aos assuntos humanos. Bergson, de fato, não avança uma tese metafísica, em *As duas fontes da moral e da religião*, tal como fizera nas obras anteriores (no *Ensaio*, apresentou a noção de “duração”; em *Matéria e memória*, expôs a primeira parte de sua cosmologia, isto é, a cosmologia da matéria em si; e, em *A evolução criadora*, a segunda parte da mesma cosmologia, a teoria do *élan vital*). Aqui, ao contrário, tudo indica que o filósofo se limita a utilizar seu instrumental teórico num novo domínio. Por essa razão, nosso percurso pretenderá

simplesmente acompanhá-lo na elucidação das três instâncias já mencionadas, dando uma visão de conjunto de suas reflexões sobre a realidade humana.

A sociedade

Se, na cosmologia, Bergson evidenciou que a vida é de essência psicológica, sustentará, na antropologia, que a sociedade é de essência biológica. Como se sabe, amante da continuidade, nosso filósofo deseja mostrá-la nas passagens do psíquico ao vital, do biológico ao antropológico. Nesse sentido, no plano social, a primeira constatação relevante é a de que a sociedade não surgiu de um esforço voluntário do espírito humano, tampouco do acaso de um conjunto de circunstâncias naturais. Novamente, e com mais forte razão, finalismo e mecanicismo não servem para explicar os assuntos humanos. De acordo com Bergson, há na natureza uma tendência ao social, uma espécie de inclinação que induz os seres vivos a se agruparem, a viverem coletivamente (como essa tendência é imanente, é evidente que ela não pode ser assimilada como um *telos* transcendente). Por certo que essa propensão não se manifesta em todos os seres da mesma maneira. Apesar de difusa, em alguma medida presente em toda a vida animal, a tendência ao social triunfa realmente apenas em duas linhas evolutivas: a dos himenópteros e a dos primatas superiores. Seu ápice são as sociedades das abelhas e das formigas, de um lado, e a sociedade humana, de outro. É inegável que, assim compreendendo as coisas, Bergson naturaliza a sociedade, aproximando-se perigosamente de uma tese controversa: o naturalismo social.¹

1 O naturalismo social é uma convicção teórica do século XIX, em grande parte oriunda do darwinismo, segundo a qual a sociedade é inteiramente determinada pela raça e pelo meio ambiente. Um autor já mencionado, Herbert Spencer, foi considerado um dos principais representantes dessa perspectiva filosófica. Além de contribuir para a proliferação de teorias racistas, como de fato aconteceu no século XIX e XX, o naturalismo social concebe o sujeito como totalmente passivo (determinado pelo meio e por sua constituição étnica). Bergson,

De fato, para o filósofo, a vida social não exprime uma ruptura com a natureza, promovida pela inteligência humana, na medida em que a inteligência superaria as condições naturais da existência e instauraria a cultura. Aqui, naturalizar a sociedade significa pensá-la como um desenvolvimento mais acentuado de inclinações inicialmente biológicas: a propensão a se associar a outros seres da mesma espécie, tendo em vista se fortalecer, estaria na base do que viriam a ser as sociedades dos artrópodes e dos vertebrados. Não é à toa que a maioria dos animais vive em bando, embora poucos tenham construído de fato uma organização social complexa. Tudo se passa como se a vida impelisse todos os seres para a organização social, embora obtenha resultados desiguais, nas diferentes linhas evolutivas. Assim, o “impulso para a vida social” não se realiza apenas através da inteligência. O formigueiro, a colmeia, o cupinzeiro são exemplos perfeitos de sociedades construídas pelo instinto. E, em última instância, mesmo na sociedade humana, em sua raiz, reencontramos o “instinto”, quer dizer, o mesmo componente natural que há nos outros seres vivos.

Quer consideremos a linha evolutiva que conduziu à inteligência, quer a linha do instinto, delas se destacam desfechos evolutivos similares, um pouco como no exemplo do olho, examinado anteriormente. Bergson insiste em comparações biológicas – o corpo social funcionaria tal como um organismo, isto é, cada parte se comprometendo com o bem-estar do todo (assim como, nos organismos, cada célula trabalha unicamente para a manutenção do todo, nas sociedades, cada indivíduo procederia de modo análogo). Nas sociedades dos insetos, regidas por instintos inflexíveis, semelhante comparação se revela especialmente oportuna. De fato, a colmeia, o formigueiro, o cupinzeiro funcionam como verdadeiros organismos. Até a estrutura anatômica desses insetos é montada para exercer

evidentemente, não compactua com essa perspectiva, uma vez que o sujeito é, para ele, o polo da atividade livre. É o sujeito que molda a sociedade, mediante suas escolhas. Se a sociedade abriga determinação, inclusive biológica, abriga também invenção, introdução de novidade.

exclusivamente sua função social (nas abelhas, por exemplo, as operárias, a rainha e o zangão são morfologicamente diferentes). São sociedades altamente organizadas, embora sem margem para ações livres, para a emersão do novo. As tarefas se cumprem de modo regulado infalivelmente pelo instinto.

Nas sociedades humanas, ao contrário, o “instinto social” não predomina a ponto de nos tornar autômatos, meros executores de ações maquinais, determinadas pela natureza, as quais visariam apenas ao bem-estar coletivo. As sociedades humanas são constituídas por agentes livres, ainda que essa liberdade seja exercida em graus muito variados. Abordando a percepção e a inteligência, no capítulo anterior, vimos que o desenvolvimento das duas faculdades objetivava introduzir indeterminação em nossas ações. Nós podemos escolher agir num sentido ou em outro, pois nosso aparato cognitivo, acoplado a um aparelho sensório-motor altamente desenvolvido, nos permite a maleabilidade da conduta. Podemos, inclusive, trair os interesses da coletividade. Uma abelha operária, por sua vez, só pode agir como operária. Não há escolha. Está fisiologicamente condenada a executar sempre as mesmas atitudes (captação de néctar, produção de mel, construção da colmeia etc.). No entanto, mesmo sendo livres, as sociedades humanas também se constituem de modo análogo a um grande organismo, cada indivíduo servindo, bem ou mal, à coletividade, graças à atuação dos hábitos. Tudo leva a crer, então, que o aparecimento da vida social em linhas divergentes da evolução possibilita asseverar que a socialização é uma tendência da vida. Esse é o ponto que Bergson quis deixar bem assinalado.

Há, não obstante, uma diferença de natureza entre as sociedades organizadas pela inteligência e as sociedades regidas pelo instinto. As primeiras tendem à liberdade; as segundas, ao automatismo. Poderíamos dizer, desde já, que as sociedades humanas são “abertas a todo progresso”, sempre dispostas a reinventar suas formas de vida, ao passo que as sociedades instintivas são fechadas, realizando obstinadamente as mesmas ações. Em certo sentido, isso é verdadeiro; em outro, é falso. É verdadeiro, uma vez que as sociedades inteligentes e instintivas, separadamente e levadas até seu extremo, redundariam,

de um lado, em organizações flexíveis e multifacetadas; de outro, em organizações rígidas e uniformes, respectivamente. É falso, pois o aberto e o fechado estão do mesmo modo presentes nas sociedades construídas pelas duas linhas evolutivas, isto é, tanto nas sociedades inteligentes quanto nas sociedades instintivas, muito embora cada uma dessas linhas exiba a predominância de um dos dois aspectos mencionados. Assim, o aberto e o fechado são duas forças que atuam em todo corpo social, quer instintivo, quer inteligente. A primeira força o flexibiliza, lubrifica suas articulações e o prepara para o engendramento do novo. A segunda visa tão somente a assegurar sua coesão, enrijecendo-o. Aliás, numa inspeção empírica, mesmo superficial, da diversidade das sociedades humanas, podemos constatar facilmente que algumas acentuam o aspecto fechado, ao passo que outras estimulam sua abertura.

Muito provavelmente, esse dualismo ocorre não apenas porque todas as tendências da vida coexistem em todos os seres vivos (nós, como seres eminentemente intelectualizados, conservamos algo do instinto; os demais animais, eminentemente instintivos, exibem um esboço de inteligência), mas também, e sobretudo, porque a própria vida, o próprio *élan vital* é dualidade: contração e distensão, tensão e extensão, espírito e matéria. Logo, as duas tendências da vida animal desenvolvem a sociabilidade em direções divergentes, uma acentuando o fechamento, outra, a abertura.

Todavia, a dissociação posterior não desmente o estado anterior de imbricação. Vimos que instinto e inteligência conviviam na virtualidade da impulsão originária. É por essa razão que podemos encontrar aspectos inteligentes nas sociedades instintivas (as abelhas, por exemplo, ao construir a colmeia, parecem pôr em prática uma inteligência fabricadora de índole matemática, uma geometria do hexagonal) e, da mesma maneira, aspectos instintivos nas sociedades inteligentes (o hábito, por exemplo, designado por Bergson como “imitação do instinto”, posto que simula seu automatismo, é o mais evidente vestígio da vida instintiva no ser humano). Em consequência disso, não podemos simplesmente opor o aberto e o fechado, tal como opomos o instinto e a inteligência, a sociedade

instintiva dos insetos e a sociedade inteligente humana. A dualidade está presente em cada uma dessas manifestações sociais. O aberto e o fechado se digladiam na sociedade instintiva, tal como na inteligente. Porém, na primeira, a tendência ao fechamento triunfa; na segunda, vence a tendência à abertura.

Agora, examinando particularmente a sociedade humana, podemos ver com clareza que ela é o palco dos dois movimentos. Não há dúvida de que, mesmo no ser humano, a conduta social tende a se cristalizar em hábitos, os quais acabam por nos convencer de que as leis sociais, sempre arbitrárias e convencionais, são análogas às leis da natureza, ou seja, são necessárias. Agimos socialmente como que rigidizados por coerções inelutáveis. As tendências que nos impelem ao fechamento têm em vista a manutenção da coesão social e realizam essa manutenção por meio da “pressão” do coletivo sobre o indivíduo. De fato, a unidade do corpo social se encontra constantemente ameaçada de se desagregar, exigindo vigilância frequente, bem como o recrudescimento das forças de coesão. Entretanto, o excesso de rigidez pode levar uma sociedade a imobilizar sua forma de vida em costumes e instituições demasiadamente estáveis, reduzindo-nos a autômatos.² É a atuação da tendência contrária que impede o livre curso desse desenvolvimento. A tendência à abertura se faz indispensável, a fim de equilibrar a sociedade, nela introduzindo mudanças, graças a uma “aspiração”.

Pressão, de um lado, aspiração, de outro. Essas duas forças se opõem no interior do corpo social, de cuja atuação desigual resulta a multiplicidade das sociedades humanas. A primeira delas é a propensão natural que temos à obediência, isto é, o “hábito de

2 Na obra *O riso* (1900), Bergson ofereceu uma interpretação interessante do cômico, a qual se coaduna com algumas teses de *As duas fontes da moral e da religião*, desenvolvidas décadas depois. Em *O riso*, a experiência do cômico teria a função de denunciar a “rigidez mecânica” se instalando no corpo social. Onde há rigidez, sobrepondo-se à fluência da vida, há o cômico. O riso a explicita, a denuncia e a corrige. Nesse sentido, a experiência do cômico contribui para impedir o fechamento da sociedade humana em formas repetitivas e autômatas, à medida que expõe seu risível ridículo, constringendo-nos a corrigir nossa conduta.

obedecer”, o qual, na visão de Bergson, está ligado ao instinto. Mesmo o criminoso se encontra emaranhado num cipoal de hábitos sociais, curvando-se a eles. Até mesmo a linguagem é um conjunto de hábitos, de convenções sociais. E o que assegura a constância dessas disposições adquiridas é a pressão que o todo social exerce sobre cada uma de suas partes, cada um de seus membros. A sociedade tende a se regulamentar em hábitos, e é por isso que sentimos o peso de sua influência. O eu social, que abarca o eu individual, representa a presença da sociedade em cada um de nós. Bergson insiste que há uma sociabilidade natural ao ser inteligente. Por isso, porque há um natural intacto por trás do adquirido, um hábito por trás das condutas refletidas, acreditamos, juntamente com o autor, que a sociabilidade humana se explica muito mais por meio desse componente natural do que pelo estudo histórico das disposições adquiridas ou por noções abstratas (contrato social, dever, bem etc.). Há, portanto, um instinto social, o qual nos impele para o fechamento, para a reprodução automática de condutas úteis à preservação do todo.

Juntamente com o instinto, entretanto, há uma aspiração ou um “sentimento criador”. Embora esse sentimento se apresente de modo esporádico, isto é, seja introduzido no mundo somente por personalidades extraordinárias (sábios, grandes moralistas, santos, místicos etc.), sua pertinência não pode ser negligenciada, visto que é essa emoção *sui generis* que atua como a mola propulsora de todos os avanços sociais da humanidade. Quando surge, por exemplo, uma nova compreensão moral, isso não decorre de raciocínios que demonstram ser mais plausível a metafísica que a embasa, ou mais sensatas as normas de conduta que ela recomenda. Também não é por dedução lógica que nos convencemos de que um código moral é melhor que os demais. Evidências racionais, sozinhas, não podem mobilizar a vontade. É sempre uma “emoção original”, ligada à imanência do princípio vital, que opera na abertura das sociedades.³

3 Curiosamente, Bergson retoma, em sua última obra, o tema da emoção ou do sentimento criador. No início de sua produção teórica, ou seja, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a duração pura foi descoberta através

Diante do exposto, podemos dizer que a multiplicidade das sociedades humanas, em seus graus diversos de abertura e fechamento, não se explica simplesmente pela atuação das condições materiais (econômicas, geográficas, demográficas, políticas, jurídicas etc.). Assim como o ambiente natural não moldava as espécies, atuando de fora delas, as condições materiais, sempre externas, não moldam a sociedade, muito embora participem de sua constituição. Pensar a dinâmica social a partir das determinações das condições materiais significa pensá-la mecanicamente ou, ao menos, externamente.⁴ Nesse caso, também não reconheceríamos a especificidade do social, tal como, alhures, não identificávamos a especificidade do psiquismo, confundindo-o com o fisiológico, e a especificidade do vital, confundindo-o com o físico-químico. Na filosofia bergsoniana, é sempre preciso integrar à explicação princípios imanentes: no contexto dos assuntos humanos, trata-se do aberto e do fechado, do estático e do dinâmico. E tais princípios imanentes impulsionam a transformação da sociedade, escapando a todo mecanicismo e a todo finalismo, como vimos acontecer nos domínios da psicologia e da teoria da vida. Nesse sentido, o fechado e o aberto são duas forças intrínsecas à vida social:

do sentimento profundo, isto é, dos sentimentos estéticos. Aqui, o sentimento criador é a força que introduz novidade no âmbito social, moral e religioso. A predominância do sentimento sobre os elementos intelectuais revela um aspecto romântico do bergsonismo.

- 4 Podemos afirmar que Bergson se afasta tanto do positivismo quanto do marxismo, na compreensão dos eventos sociais. Essas duas correntes de pensamento, influentes na França, defendem que as condições materiais ou objetivas são necessárias e suficientes para explicar os fenômenos histórico-sociais. O positivismo de Auguste Comte assevera que só podemos conhecer os fatos sociais por meio de observações, experimentos e induções. E tudo o que escapa ao âmbito fático deve ser excluído da esfera da ciência. Já o marxismo, inaugurado por Karl Marx, sustenta que as condições materiais de existência (a infraestrutura) determinam a forma social da vida humana, inclusive no plano das ideias, dos valores etc. (superestrutura). Embora essa determinação não seja considerada mecânica pelo marxismo, mas subordinada a um processo dialético, o fato é que há uma primazia dos aspectos externos e objetivos, tal como no positivismo. Nenhuma dessas correntes de pensamento admite a atuação de princípios metafísicos imanentes.

a primeira, tendendo a construir sociedades rígidas, tais como um grande organismo; a segunda, tendendo a introduzir novidades em sua estrutura, flexibilizando-a, à medida que dá passagem à “emoção criadora” que a constitui.

É através desse procedimento dual que se deve compreender o devir histórico-social. É possível citar o surgimento das repúblicas democráticas modernas, a Declaração dos Direitos do Homem etc., como exemplos concretos e instrutivos para se compreender o comportamento das duas forças mencionadas. Ao dizer que a democracia é de “essência evangélica”, nosso autor supõe que uma emoção de fundo religioso, o “amor à humanidade”, está na base dos Estados democráticos. A propagação dessa emoção por todo o tecido social instaura uma novidade no campo das ideias, da afetividade e da vontade. Ela faz surgir novas instituições, novas crenças, novos valores, os quais irão consagrar a vontade coletiva como soberana, ao mesmo tempo que condenarão a tirania, isto é, o desequilíbrio nas relações de poder. Assim, eventos históricos importantes, como a Independência Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), não são explicáveis unicamente como decorrências de fatores econômicos ou políticos, ou como esforços coletivos para assegurar a coesão social. Por trás das personalidades que idealizaram e das que lideraram esses eventos, julga Bergson, encontramos a emoção criadora, capaz de romper com as formas de vida até então implementadas.

Em suma, o devir histórico-social é a expressão empírica da realidade metafísica de dois princípios imanentes, de duas tendências saídas do *élan vital*: tendência ao fechamento e tendência à abertura. Como se trata de tendências ligadas à vida, é possível cogitar que estamos em presença de forças finitas, as quais, ao se propagarem numa dada direção, se esgotam, em virtude de sua própria finitude. E, ao se esgotarem, invertem sua direção original. É assim que o movimento que tende à abertura expira e dá origem ao movimento inverso, tendendo ao fechamento. E esse último está, igualmente, condenado a se esgotar e a engendrar o movimento contrário, reabrindo a fenda pela qual escoará a emoção criadora.

A moralidade

Não há dúvida de que a natureza foi generosa com as sociedades dos insetos, na medida em que a elas indicou, com impressionante precisão, tudo o que necessita ser feito. No caso das sociedades inteligentes, o mesmo não aconteceu, visto que as determinações da natureza são vagas demais, até mesmo para poderem receber legitimamente o nome de determinação. Por conseguinte, as sociedades inteligentemente organizadas são as únicas que permitem um progresso indefinido, a renovação constante de suas estruturas, já que não se encontram amarradas a instintos invioláveis. É justamente por não ser de todo natural, abrindo uma ampla margem para ações escolhidas, que as sociedades humanas podem variar suas formas de vida, assim como incorporar o novo, sem correr o risco de se desagregar totalmente. A pluralidade dos costumes, dos modelos sociais, deriva do caráter escolhido das ações humanas. A natureza se recusou a nos dar uma bússola para orientar nossa conduta, seja no domínio da vida prática, seja no da vida teórica.

Todavia, por outro lado, essa lacuna se revelou nosso grande tesouro, já que a nós compete construir a sociedade que quisermos. No plano social, tudo é obra humana, saída diretamente de nossas escolhas, ainda que haja um palpitante fundo biológico na moralidade. Em larga medida, o processo de socialização é um processo de moralização, visto que só nos tornamos realmente seres humanos quando regulamentamos nossa conduta social, por meio da introdução de normas, regras ou leis onde a natureza se absteve de colocá-las. Se essas normas podem, por um lado, se cristalizar em códigos rígidos, instaurando uma moral fechada, por outro, sempre haverá personalidades extraordinárias que saberão lançar nossos sentimentos morais adiante, abrindo-nos para o novo.

Nessa direção, o objeto das reflexões morais de Bergson foi a indagação acerca da natureza da obrigação moral. Se não somos biologicamente determinados, tal como os insetos, por que obedecemos? Na base da obediência moral, ou do sentimento de dever, nosso autor identifica, em primeiro lugar, um instinto, isto é, uma

inclinação natural, uma tendência à obediência. Decerto que nossa adesão a cada hábito social, isoladamente, não apresenta nenhuma necessidade. Todos os hábitos, todas as normas são arbitrários ou convencionais. Cada um deles pode ser desrespeitado por qualquer indivíduo. No entanto, o “todo da obrigação”, o sistema de hábitos que forma nossa moralidade ou nossa sociabilidade, esse sim nos coage com necessidade, sem exceção, posto que todos os seres humanos se deixam afetar por ele. Não há sociedade humana que não adira a um conjunto de regras sociais, impostas artificialmente. Não há indivíduo humano que vença o assédio das normas morais e viva à margem da moralidade. O todo da obrigação é a vocação natural das sociedades humanas. Tendemos à obrigação moral, tal como tendemos a falar, andar, respirar. Há, portanto, na base da moralidade, em primeiro lugar, o que Bergson chama de instinto social, o qual nos incita a regulamentar nossas relações com o meio e com os outros indivíduos, bem como a respeitar tais regulamentos. E, em segundo lugar, ele assinala que nossa moralidade só é sentida como obrigação porque somos livres. De fato, um ser determinado não se sente obrigado a absolutamente nada. Só está apto a obedecer aquele que pode também desobedecer. Caso contrário, reincidentimos no automatismo.

Esses dois aspectos contraditórios – a tendência natural à obediência e a liberdade constitutiva do ser humano – configuram a dimensão social e moral de nossa existência. Pelo primeiro aspecto, assimilamos hábitos, como efeito da própria pressão que o meio social exerce sobre cada indivíduo. Pelo segundo, aspiramos a alterar o *status quo* do ambiente moral no qual estamos mergulhados. Talvez por isso, cada nova geração sente que pode modificar o mundo, instaurar o novo, romper com os costumes de seus pais. De fato, os jovens apreendem com mais vivacidade o impulso à abertura, ao passo que os mais velhos, há mais tempo habituados ao sistema de regras que os coage, tendem à resignação. Em síntese, a moralidade é constituída por uma constante oscilação entre a necessidade de obedecer, imposta pela pressão social, e a consciência de que podemos modificar a forma de vida na qual nos encontramos, já que podemos

desobedecer, isoladamente, quaisquer regras sociais. No domínio moral, a única coisa que não está em nossa alçada conseguir é neutralizar a totalidade da obrigação. Podemos não nos sentir obrigados a aderir a quaisquer normas; porém, nossa conduta sempre será regulada por alguma norma. Não se escapa à moralidade, da mesma forma que não se salta a própria sombra. Para Bergson, a moralidade é inerente ao ser humano, assim como a linguagem. Somos seres sociais, e a sociabilidade implica regulamentação das relações intersubjetivas, implica a moralização dos indivíduos.

A dualidade inerente ao sujeito moral (pressão e aspiração, instinto e liberdade) repercute sobre o todo da vida social, produzindo uma “moral fechada” e uma “moral aberta”. A moral fechada resulta justamente do predomínio do componente instintivo. Ela tende a se fixar em códigos rígidos e a oprimir os indivíduos, para deles obter a obediência cega. Na moral fechada, o hábito de obedecer suprime as reflexões sobre os fundamentos da obediência, assim como suprime os sentimentos perturbadores de sua regularidade, como é o caso da “angústia moral”. No interior da moral fechada, cada indivíduo realiza maquinalmente as ações que o todo social lhe cobra. O automatismo da conduta serve infalivelmente ao conjunto da sociedade. O individual se sacrifica ao coletivo. Se levarmos até o extremo essa atitude, obteremos, mesmo no contexto do ser inteligente, uma organização muito parecida com a dos himenópteros. Obteremos Gregor Samsa, o protagonista de *A metamorfose*, de Franz Kafka, moralmente transformado num “gigantesco inseto”. No entanto, acontece que a moral fechada é constantemente perturbada por aspirações oriundas de “almas abertas”. Tais aspirações são de natureza emocional, enquanto os hábitos são de natureza instintiva. E o ímpeto dessa aspiração pode, eventualmente, romper a liga da teia de regras morais que nos oprime. Nesse caso, uma novidade seria introduzida no plano moral, abrindo-a.

Temos, portanto, duas direções de desenvolvimento da moralidade, conforme já constatamos ocorrer no domínio da sociedade. A moral pode tender ao fechamento, construindo um sistema de hábitos rígidos; ou, então, pode se inclinar para a abertura, para a

glorificação da liberdade. A primeira direção é natural e é corretamente designada como uma “função social”, sempre comprometida com a manutenção da integridade da sociedade. A segunda prolonga, no campo social, o impulso criador da vida. Traduz-se como uma emoção criadora e só é capaz de vir à tona por meio do exemplo de individualidades excepcionais (os santos, os iluminados, os profetas, os místicos, os grandes moralistas etc.). A primeira está presa às exigências impessoais da sociedade, a segunda se expressa pelos “chamados” de pessoas extraordinárias. Aquela tende a se encerrar em grupos cada vez menores, porém, mais coesos (organizações tribais, clônicas, sociedades secretas, sociedades de castas são exemplos de fechamento social e moral); esta, a se expandir para toda a humanidade, de modo cada vez mais livre.

Na visão de Bergson, o cristianismo é o exemplo mais expressivo de moral aberta, posto que introduziu o amor à humanidade em toda sua plenitude, contra as propensões nacionalistas do judaísmo. A força desse “impulso de amor” foi poderosa o bastante para atravessar os séculos, para reestruturar os valores, as crenças, os costumes. Quando o ser humano finalmente transformou, graças ao exemplo de algumas personalidades, a solidariedade humana em “fraternidade universal”, rompeu com a natureza, porque a natureza, entregue a si mesma, só poderia nos conduzir à solidariedade social, fechando-nos em pequenos grupos, tão coesos quanto indiferentes ao infortúnio dos outros agrupamentos. A religião, de modo geral, e o cristianismo, de modo particular, têm um papel muito relevante nesse processo de universalização do amor. Novamente aqui, é a propagação de um sentimento, de uma força imanente, que está em pauta. O triunfo do cristianismo não se explica apenas pelo conjunto de contingências históricas, de condições materiais de toda ordem, apreensíveis e explicáveis retrospectivamente. A atuação essencial da emoção criadora, impregnando a consciência moral da humanidade, é tão imperiosa quanto os aspectos sociais ou históricos que podem ser destacados numa inspeção externa. Tudo se passa, então, como se Bergson reivindicasse, também para os estudos antropológicos, a admissão de um impulso criador, de natureza psicológica

e biológica, e capaz de lançar o devir social para além de onde se encontra. Para o nosso autor, o progresso moral da humanidade só é explicável por meio desse princípio imanente: a emoção criadora.

A religião

Se é verdade que a emoção criadora é o móbil da vida moral, e se essa emoção é de natureza religiosa, segue-se, então, que a religião terá um papel central na antropologia bergsoniana. Essa centralidade se reflete na importância atribuída à mística, uma vez que o místico é aquele que vivencia o sentimento criador. Ao que tudo indica, o bergsonismo é percorrido, de ponta a ponta, pelo tão mencionado princípio imanente. No âmbito psicológico, era a duração, que se apresentava como a estrutura íntima da consciência; no âmbito cosmológico, o *élan vital* desempenhou o mesmo papel, desta vez em relação à vida em geral; finalmente, no âmbito antropológico, o princípio imanente criador será uma força de natureza emocional, um sentimento de teor religioso.

Dessa maneira, em seu percurso teórico, nosso filósofo sempre ressaltou a presença de uma energia espiritual inerente à realidade, atuando no engendramento de todos os seus níveis (psíquico, físico, vital e social). A cosmologia, como uma psicologia amplificada, põe em ação o mencionado princípio, destacadamente de índole psicológica. O mesmo verificamos acontecer no estudo dos assuntos humanos, à medida que também são explicáveis pela atuação de uma causa interna: a emoção criadora, a qual vence, de tempo em tempo, as resistências da sociedade e da moralidade fechadas, bem como a solidez da religião estática, reunindo-nos, como dizia a canção de Caetano Veloso, “Oração ao tempo”, “num outro nível de vínculo”. Como uma filosofia da interioridade, da imanência absoluta da duração, o bergsonismo estende ao domínio antropológico a interioridade temporal, que representa seu componente mais precioso, reafirmando a ideia de que o saber filosófico é a apreensão de um objeto de conhecimento por dentro.

Além disso, semelhante constatação sublinha a dignidade do ser humano na natureza, visto que é somente através do ser humano que essa emoção irrompe no mundo. A “alma mística” é o ápice do esforço intuitivo, do desenvolvimento espiritual do ser inteligente. Como experiência humana do Amor divino, a mística testemunha a validade da derradeira proposição filosófica de Bergson: a de que o universo é uma “máquina de fazer deuses”. A existência da experiência mística, o depoimento daqueles que efetivamente a viveram, testemunham que o destino da Vida é o de engendrar seres capazes de coincidir com o Absoluto. E o Absoluto, aqui, é o próprio Amor divino, a energia criadora.⁵ A experiência mística é o último estágio do desenvolvimento da intuição, ultrapassando, portanto, a intuição estética e a intuição metafísica.

Contudo, a experiência religiosa não é vivida unicamente pelos místicos, por aqueles que foram inspirados pelo contato com a emoção criadora. A religião também comporta uma dupla fonte, uma dualidade de tendências, tal como aconteceu no exame da sociedade e da moralidade. Assim, a experiência religiosa pode tender ao estático ou ao dinâmico, pode se sedimentar em ritos protocolares ou insuflar emoções autênticas. No primeiro caso, temos a religião estática (totemismo, magia, animismo, religiões nacionais etc.), que visa a proteger o ser inteligente dos perigos instaurados pela sua própria inteligência. No segundo, temos a mística, oriental ou

5 A propósito, não foi por suas teses teológicas, as quais identificam, de certa maneira, Deus e *élan vital*, que Bergson sofreu ataques da ortodoxia católica. Consta que, bem antes de *As duas fontes da moral e da religião* aparecer, suas obras já haviam entrado para o *Index* da Igreja. Em 1914, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, Matéria e memória* e *A evolução criadora* foram consideradas obras proibidas aos católicos. Especula-se que semelhante iniciativa teve a participação decisiva de um antigo discípulo de Bergson, o filósofo tomista Jacques Maritain, influente em Roma. A despeito disso, nas *Duas fontes...*, nosso autor reconheceu na mística cristã uma espécie de coroamento da mística oriental e judaica, pois somente ela supera o aspecto contemplativo da mística, redundando em ação. Ademais, no final de sua vida, Bergson, de origem judaica, quis se converter ao catolicismo. Só não o fez por solidariedade ao seu grupo étnico, gravemente ameaçado pela onda antissemítica que assolava a Europa, nos anos 1930.

ocidental, pagã ou cristã, como verdadeiros testemunhos de personalidades extraordinárias, capazes de fazer progredir a espiritualidade humana.

Expliquemos melhor as duas modalidades de experiência religiosa, a fim de dar uma compreensão mais precisa das concepções de Bergson, nesse domínio. A religião estática é, assim como a moral fechada, uma função social. Ela deriva de uma faculdade que se desenvolveu exclusivamente em nós, seres humanos: a fabulação. Assim como nossa inteligência saiu, progressivamente, da ação fabricadora, a fabulação saiu do instinto, de tal maneira que foi definida por Bergson como “instinto virtual”. A inteligência nos assegurou o domínio da natureza, domínio inicialmente técnico, posteriormente cognitivo. A fabulação supriu as insuficiências da inteligência com representações fantásticas do mundo (deu origem às primeiras formas de religião, aos mitos etc.). Se a inteligência privilegia as relações causais entre os eventos, para deles se assenhorar, a fabulação dá livre curso às invenções imaginárias, a fim de nos proporcionar conforto diante do que há de inseguro em nossa existência (inventa explicações para nossa origem e destino, povoa a natureza de entidades benfazejas e malfazejas, ambas suscetíveis às nossas vontades). A primeira faculdade, a inteligência, desembocou na racionalidade científica; a segunda, a fabulação, desembocou na religião estática.

É possível afirmar, portanto, que a fabulação se desenvolve como uma faculdade complementar à inteligência, na medida em que supre o que essa última tem de insuficiente. Como já ressaltamos, a inteligência humana é uma inteligência capaz de previsão, capaz de antever, com base na experiência passada, o curso dos acontecimentos. Naturalmente, a consequência mais desastrosa dessa habilidade é a capacidade de saber que se morre, ao que tudo indica exclusiva do ser humano. Nossa inteligência preventiva nos informa que somos vulneráveis à doença, ao sofrimento e à morte. De fato, esses infortúnios nos ameaçam constantemente. E semelhante conhecimento é causa de angústia e hesitação. Por um lado, o conhecimento de nossa finitude pode nos desestimular a realizar

qualquer curso de ação, uma vez que todo empreendimento humano se revela vazio de sentido diante da iminência da morte. Aliás, é bem provável que um ser que fosse exclusivamente inteligente não agisse com a tenacidade necessária, caso essa inteligência não fosse complementada por uma outra faculdade, responsável por encorajá-la a agir. Por outro lado, nossa inteligência preventiva pode nos convencer a agir em benefício próprio, e não em benefício do grupo, ameaçando desagregar o corpo social. Daí o sentido prático profundo da “função fabuladora”, no entendimento de Bergson. Ela assegura a firmeza e a constância da ação, perturbadas pelas hesitações da inteligência, diante do temor da morte; e solda o interesse individual no interesse coletivo, impedindo a dissolução da sociedade.

Sendo assim, ao que tudo indica, a própria natureza tomou as providências necessárias para suprir as deficiências acarretadas por uma inteligência demasiadamente preditiva (pode-se prever que se vai morrer, pode-se prever que o egoísmo é, por vezes, mais vantajoso etc.). Eis porque Bergson vê nas manifestações religiosas ancestrais (as diversas formas de religião estática) uma verdadeira “reação defensiva da natureza” contra o que há, na inteligência, de “deprimente” para o indivíduo e “dissolvente” para o todo social.

A religião estática desempenha, então, concretamente, a função social de unir os indivíduos de um grupo, seja sob um totem, seja sob uma divindade protetora, seja, ainda, sob o poder de um Deus universal. E se a proliferação de representações fantásticas está na base das religiões estáticas, isso se deve ao fato de ela sair diretamente da fabulação e não da inteligência. As representações produzidas pela função fabuladora nos convencem de que há vida após a morte e de que existem entidades invisíveis que nos protegem, encorajando as ações fundamentais das sociedades primitivas (a caça, a guerra etc.). Nesse sentido, a função da religião estática é eminentemente prática. E nos fixaríamos em suas tradições invariáveis, caso não dispuséssemos, também, de uma tendência à abertura, à inovação, à criação.

Evidentemente, é a religião dinâmica, a outra tendência da vida religiosa, que flexibiliza o que há de rígido nos ritos e nas representações da religião estática. Se a religião estática se ligava às propensões

da natureza animal, se ela visava sobretudo a manter a coesão da sociedade inteligente, a religião dinâmica dependerá dos impulsos recebidos de almas abertas, de personalidades excepcionais. Ela se vincula à espiritualidade inerente ao ser humano, à emoção religiosa que ecoa, em graus muito variados, em cada um de nós. Em síntese, a religiosidade dinâmica, criadora, é a mística. É somente por meio da experiência do Amor divino que nos abrimos para a verdadeira espiritualidade, afastando a esfera religiosa das necessidades urgentes da vida e acentuando seu compromisso com o domínio espiritual.

Instinto e emoção. Eis as duas instâncias que fundamentam a dualidade da sociedade, da moralidade e da religiosidade. O instinto é o responsável pela tendência ao fechado e ao estático. A emoção é a responsável pela abertura e pelo dinamismo. O ser humano traz em si, da maneira mais pronunciada, essas duas disposições. Por essa razão, no âmbito dos assuntos humanos, há sempre uma oscilação ou uma mistura entre o aberto e o fechado, o estático e o dinâmico. Sublinhando ora um aspecto, ora o outro, hesitando perenemente entre um e outro, o devir social tem seu curso marcado por essa hesitação. Sem dúvida, existem sociedades mais fechadas do que outras, códigos morais mais rígidos do que outros, religiões menos espiritualizadas do que outras. Isso ocorre porque cada uma dessas manifestações exprime o modo como a tensão entre o aberto e o fechado, o estático e o dinâmico se deu em seu interior. Ao que parece, cada forma social escolhe entre pragmatismo e metafísica. As que escolhem o primeiro aspecto tendem ao fechamento, as que escolhem o segundo, tendem à abertura. Da mesma forma, uma religião voltada para o sentido pragmático tende ao estático; e uma religião que se aprofunda no sentido metafísico da vida tende ao dinâmico.