
HENRI BERGSON:

A OBRIGAÇÃO

PURA E A MORAL

FECHADA*

DOI 10.18224/frag.v30i4.8268

JOSADAQUE MARTINS SILVA**

Resumo: *o presente artigo¹ pretende expor certas direções para um estudo da verdadeira significação de obrigação pura, bem como o de moral que tal obrigação define, destacando, portanto, no que consiste esta moral denominada de fechada. E, para tanto, esta investigação envolverá uma análise estrutural do primeiro capítulo de Les deux sources de la morale et de la religion (1932), estritamente dos §§ 1 a 26, do filósofo francês Henri Bergson.*

Palavras-chave: *Obrigação Pura. Moral Fechada. Bergson.*

Em *Les deux sources de la morale et de la religion*, no primeiro capítulo intitulado *A obrigação moral*, Bergson principia ressaltando que há uma analogia entre a organização social e a organização natural, tendo em vista que o comportamento humano no âmbito de um organismo social assemelha-se ao funcionamento das células que compõem um organismo natural. Além disso, ele assevera que o cerne originário da obrigação moral não é de ordem racional como propõe o imperativo categórico kantiano, e tampouco a origem da moral é a sociedade, como defende Émile Durkheim. Pelo contrário, a obrigação moral é norteadada por um mecanismo psicológico (WORMS, 2010, p. 302), ou seja, é por meio de um sistema de hábitos que os indivíduos ‘naturalmente’ obedecem a determinados tipos de conduta, que, aliás, contrapõe à razão. Desse modo, Bergson critica veementemente a sociologia de Durkheim e o imperativo categórico de Kant.

Por outro lado, Bergson também salienta que as sociedades definidas pela obrigação pura são sociedades fechadas, isto é, a sua essência é abarcar alguns indivíduos e excluir outros, sendo que esse limite torna-se um limite moral, inserindo a moralidade na esfera da

* Recebido em: 20.05.2020. Aprovado em: 22.09.2020.

** Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Professor efetivo de Filosofia (Classe DIII - Nível 1) do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso (IFMT). *E-mail*: josadaque.silva@cba.ifmt.edu.br.

imoralidade, legitimando a total inversão de valores. Bergson denomina este tipo de moralidade de *moral fechada*. Destarte, este artigo pretende apresentar uma análise sobre a *obrigação pura* e a *moral fechada* como exposto por Bergson em *DS*, tendo como aporte teórico os comentaristas Henri Gouhier e Frédéric Worms.

A ANALOGIA ENTRE A ORGANIZAÇÃO NATURAL E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL

As *DS* foi publicada em 1932. E, segundo Philonenko (1994, p. 347), em suma, em *DS* “Bergson tratou o problema da moral e da religião”. Contudo, interessam-nos aqui tão-somente a questão da *obrigação pura* e a *moral fechada*, desenvolvida por Bergson no primeiro capítulo de *DS*. Bergson (2005a) principia o primeiro capítulo de *DS* expondo a analogia entre a organização natural e a organização social. Aliás, é a partir desta analogia que Bergson (2005a) desenvolve as suas teses sobre a moral. Esta primeira parte do texto abrange os §§ 1 a 14, sendo que a ideia implícita neste trecho é o estabelecimento bergsoniano de uma relação conceitual entre a organização social e as células de um organismo. Em outras palavras, o comportamento humano no âmbito de um organismo social possui uma similaridade com a organização das células que compõem um organismo (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 23).

Decerto, é plausível a analogia entre o comportamento humano na esfera da organização social e o funcionamento das células em um organismo, porém a estrutura da organização das células é naturalmente imposta, tendo em vista que não podem se evadir de um determinado tipo de desempenho em prol da conservação do todo (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 23). Sendo assim, não se pode tomar tal analogia literalmente, pois “uma coisa é um organismo submetido a leis necessárias, e outra, uma sociedade constituída por vontades livres” (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 23). Ora, os seres que compõem o organismo social são dotados de vontade livre² (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 23), portanto, na sociedade a lei não se impõe como necessidade, como se impõe a uma célula. No entanto, essa analogia entre a organização natural e a organização social não se anula, e por quê? Tal analogia não se anula, pois há uma exigência da natureza, ou seja, uma exigência da vida de que a sociedade tenda a se organizar como um todo, visando a sua autopreservação (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 24).

Para que a sociedade se organize como um todo é imprescindível que as suas partes estejam submetidas ao interesse desse todo. Todavia, tal assertiva insere uma incógnita, a saber: de que forma isto sucede, visto que os indivíduos são dotados de vontade livre? Segundo Bergson, isto sucede a partir de uma tendência que esses indivíduos possuem para se reunirem e se ligarem uns aos outros, e para obedecerem a determinados comportamentos (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 24). Então, o modo pelo qual a coesão do todo persevera e tem continuidade é por meio dos hábitos (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 23-24). Conforme Bergson,

a partir do momento em que estas vontades estão organizadas, imitam um organismo; e neste organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza. Deste primeiro ponto de vista, a vida social surge-nos como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão resposta às necessidades da comunidade (*DS apud* BERGSON, 2005a, p. 23-24).

Dessa forma, é por meio de determinados hábitos que os seres humanos ‘naturalmente’ obedecem a certos tipos de conduta, submetendo-se a determinados imperativos, e isto de uma maneira quase que inconsciente (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 24).

De fato, todos os indivíduos são dotados de vontade livre e, por isso, qualquer indivíduo pode recusar-se a seguir tais hábitos. Todavia, a maioria tende a submeter-se a um determinado modo de comportamento, de maneira que mantenha a coesão ou a coerência com o todo social. Observa-se que a necessidade da obediência está relacionada a uma dimensão psicológica, ou seja, ao exercício do hábito ou a esta tendência que o indivíduo possui de se reunir a todos os outros. Como salienta Worms (2010, p. 303), a “obrigação social é revelada por uma experiência psicológica [...] ela é fundada sobre uma condição psicológica: o hábito”.

No entanto, aqui se impõe uma questão: o hábito por si estabelece a analogia entre a sociedade e a vida? Decerto, o hábito por si não estabelece a relação entre o todo social e a natureza. Então, o que estabelece essa relação entre o todo social e a natureza? Obviamente, o *todo da obrigação*, pois como ressalta Worms (2010, p. 304), “o que permite a Bergson [...] passar do social ao vital, da obrigação ao instinto, não é o hábito em si mesmo, é a solidariedade orgânica entre todos os hábitos no seio de uma sociedade”. Conforme Bergson, “todos os hábitos deste gênero se prestam apoio mútuo” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 24) e, por isso, “a sua pressão comparada com a dos outros hábitos, é tal que a diferença de grau equivale a uma diferença de natureza” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 24). Em outras palavras,

é precisamente a totalidade orgânica dos hábitos psicológicos que faz, a uma só vez, seu caráter social e sua analogia com a vida. Cada hábito é psicológico e individual, mas sua totalidade, que faz a princípio a autonomia do social, a qual permanece como em Durkheim, irreduzível aos indivíduos (mas diferentemente: apenas por sua totalidade, não pela obrigação enquanto tal), faz também sua analogia com a vida (WORMS, 2010, p. 304-305).

Nesse sentido, há diferença entre os hábitos vivenciados em sua dimensão psicológica e o *todo da obrigação*. Ora, o *todo da obrigação* é o que se forma a partir da totalidade de hábitos, que se inscreve no comportamento de todos os indivíduos (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 24). Sendo assim, esta totalidade de hábitos adquire uma organicidade no modo de imposição e pressão sobre o comportamento dos indivíduos, e esta sim constituirá o todo da sociedade, revelando a exigência vital de que os indivíduos se organizem e se reúnam enquanto sociedade (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 24). Então, o *todo da obrigação* é o dever, ou seja, a pressão sobre os indivíduos para criar determinadas formas. E aqui está explícita a crítica a Durkheim, tendo em vista que para Bergson a sociedade não se impõe como pura exterioridade sobre o indivíduo, mas passa por uma adesão psicológica que é o hábito.

RESISTÊNCIA À RESISTÊNCIA

Segundo Bergson, “é a sociedade que traça ao indivíduo o programa da sua existência cotidiana” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 31). Mesmo porque, nenhum indivíduo pode viver em família, exercer a sua profissão, tratar dos mil e um assuntos da vida de todos os dias, ir às compras, passear pela rua ou sequer ficar em casa, sem obedecer a prescrições e sem se vergar a obrigações (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 31).

Em suma, o indivíduo opta naturalmente pela conformidade com a regra (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 31). Nesse aspecto, o dever se cumpre quase que automaticamente, e a obediência ao dever é definida “por um deixar-andar ou um abandono” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 31). Porém, o ser humano é dotado de inteligência e, por conseguinte, tende a se reconhecer como um ser desconectado do todo, com forte tendência ao egoísmo, comportando-se de uma maneira tal, que se serviria da sociedade sem dar nenhum tipo de compensação. Diante disso, o *todo da obrigação* tem uma objetividade muito nítida, a saber: manter a sociedade coesa, impedindo que os indivíduos persigam as suas paixões e desejos, e que acabem condenando a própria coesão do todo social.

Como o ser humano tem uma tendência a viver independente, perseguindo egoisticamente as suas paixões, a própria razão desenvolve uma resistência à resistência. Em outras palavras, o indivíduo tem resistência ao *todo da obrigação*, porém a própria razão desenvolve uma *contra resistência*, na medida em que começa a teorizar, formular, sistematizar princípios morais que justifiquem a importância absoluta da submissão às máximas morais. E aqui está posto o debate de Bergson com uma concepção moral implícita – a moral kantiana. Ora, o que Bergson está contestando é o fato de a razão exercer essa resistência a resistência, e elaborar os preceitos morais, causando a impressão que ela é a fonte da moral, ou seja, que a razão livra os indivíduos das suas paixões, concedendo-lhes efetivamente a autonomia.

O que há de original nisto é declarar que a razão simplesmente possibilita o acesso por meio do qual introduz uma força muito mais virulenta e eficaz que é a força da vida. Em vista disso, a razão torna-se subsidiária dessa força, por meio do qual os indivíduos se submetem a determinados deveres e ao *todo da obrigação*. Assim, Bergson opõe-se a moral kantiana, tendo em vista que “Kant está procurando uma base transcendental *a priori* para estabelecer uma moral pura, de acordo com a autonomia da ética” (PHILONENKO, 1994, p. 349).

Desse modo, contrapondo a moral kantiana, Bergson assim declara,

mas uma recomendação é uma coisa, e uma explicação, outra. Quando para dar conta da obrigação, da sua essência e da sua origem, se afirma que obediência ao dever é acima de tudo um esforço de cada um sobre si mesmo, um estado de tensão ou de contracção, comete-se um erro psicológico que viciou muitas teorias morais. Surgiram assim dificuldades artificiais, problemas que dividem os filósofos e que veremos desvanecerem-se quando analisarmos os seus termos. A obrigação não é de maneira nenhuma um fato único, incomensurável com os outros, erguendo-se acima deles como uma aparição misteriosa. Se bom número de filósofos, em particular os que se ligam a Kant, a encararam assim, é que confundiram o sentimento de obrigação, estado tranquilo e aparentado com a inclinação, com o abalo que por vezes nos impomos para quebrar o que se lhe oporia (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 32).

Na perspectiva de Bergson, muitos filósofos, em especial os seguidores da vertente kantiana, tornam o esforço da razão a própria fonte da obrigação moral. Porém, para Bergson, a obrigação é uma inclinação, ou melhor, uma tendência natural. Assim sendo, Bergson rompe com a ideia de que a origem da obrigação é a razão, tendo em vista que a obrigação é uma tendência natural inscrita na sociedade.

Fica nítido que em Bergson não há uma razão prática. Por outra forma, a obrigação não conduz a uma razão prática, pois a razão é somente subsidiária da força da vida, atendo-se

àquilo que já está inscrito na sociedade. Então, o sentido da vida não é a abstração, mas a concretude. E é nesse aspecto que a maioria dos filósofos se equivocaram, porquanto “acreditam resolver a obrigação em elementos racionais” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 33). Porém, segundo Bergson, “para resistirmos à resistência, para mantermos no caminho certo quando o desejo, a paixão ou o interesse nos afastam dele, teremos necessariamente de nos darmos razões a nós mesmos” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 33).

Neste ponto, Bergson introduz a razão somente como subsidiária, ou seja, como um segundo caminho para formalizar um tipo de deliberação. Decerto, os seres humanos são seres inteligentes, e é pela racionalidade que justificam a conduta moral, porém isto não denota que a racionalidade seja a fonte da obrigação. Mesmo porque, como destaca o próprio Bergson, “um ser inteligente age sobre si mesmo por intermédio da inteligência. Mas, do fato de ser através de vias racionais que chegamos à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 33).

Assim, conforme Bergson, pelo fato da razão formular uma ilustração de si, “tudo então se passa sem dúvida como se por meio desse método tivéssemos conseguido reconstituir a tendência” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 33), passando a impressão de que a razão é a fonte dessa tendência natural. Por isso, não ter percebido o papel secundário da razão fez com que a maior parte dos filósofos elegeisse a razão como fonte primária da obrigação moral (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 33-34). Entretanto, todo o debate bergsoniano exposto até o momento não é todo o debate, pois como o próprio Bergson salientou,

podemos observar muitas atitudes diferentes perante o dever. Estas demarcam o intervalo entre duas atitudes ou antes dois hábitos extremos: circulação tão natural pelas vias traçadas pela sociedade que mal chegamos a dar por elas; hesitação e deliberação, pelo contrário, sobre a via a tomar, o ponto até onde iremos, os trajetos de ida e volta que faremos tomando sucessivamente diversas de entre elas (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 34).

Ou seja, os seres humanos são seres dotados de vontade livre e de paixões, não estando na esfera da determinação. Então, embora grande parte dos hábitos regre o comportamento humano, e os indivíduos obedeçam de forma quase involuntária, ainda assim ocorre a resistência. E isto significa que os seres humanos não são seres atrelados à determinação, sob leis naturais que se impõem de forma determinada (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 34).

Em seguida, Bergson declara que quando a paixão e os desejos se impõem ao ser humano, por mais que reconheça que a razão tem razão, não é a razão que ele segue, tendo em vista que à racionalidade cabe introduzir “mais coerência lógica numa conduta submetida, por definição, às exigências sociais” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 34), porém a “essa exigência social ligava-se a obrigação” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 34). Nesse sentido, segundo Bergson, pelo fato da razão intervir, com efeito, como reguladora, em um ser razoável, objetivando assegurar a coerência entre regras ou máximas obrigatórias, foi que a filosofia “percebeu” na razão um princípio de obrigação (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 34).

Contudo, de forma irônica, Bergson ressalta que tal postura por parte da filosofia é o mesmo que acreditar que é o volante que faz girar a máquina (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 34). Assim, este é o resultado desta segunda seção (WORMS, 2010, p. 305), a saber: que “a essência da obrigação é coisa diferente de uma exigência da razão” (DS *apud* BERGSON, 2005a, p. 35). Portanto, Bergson concebeu essa analogia entre organismo natural e organis-

mo social para postular a sua teoria moral, demonstrando assim que a origem primeira da moral é uma exigência da vida, de outro modo, a vida é radicalmente a fonte da moral. Nesse sentido, foi essa exigência da vida que contribuiu com a moral, comprometendo-se com a subsistência da obra da vida. Porém, algo de essencial permanece nos seres humanos, que é essa tendência natural.

A OBRIGAÇÃO E A VIDA

A terceira parte deste primeiro capítulo de *DS* principia no § 22, intitulada *A obrigação e a vida*. Nos trechos subsequentes, Bergson retoma, especificamente, toda a problemática exposta anteriormente, como também retoma, de forma implícita, a sua terceira obra, a *L'Evolution créatrice* (1907). Doravante, observa-se proposições que, de certa forma, equacionam o que estava sendo exposto até o presente momento. Ora, a filosofia da evolução de Bergson tem uma originalidade, que consiste em ter concebido três reinos no mundo: o vegetal, o animal e o ser humano. E ao estabelecer esses três reinos, recusou-se apresentar essa evolução de forma linear, tendo em vista que a vida não percorre uma trajetória única. Mesmo porque, como ressalta Gouhier (1961, p. 100), a vida não planifica a sua história e, por isso, a evolução da vida não desenha uma única linha evolutiva (GOUHIER, 1961, p. 96). Em outras palavras, a natureza, decerto, não executa um plano, e tampouco é regida por uma inteligência que finaliza seus esforços (GOUHIER, 1961, p. 100). Pelo contrário, o movimento da vida é “potência de invenção, consciência sob pressão, liberdade em trabalho de liberação” (GOUHIER, 1961, p. 100), em última instância, é o movimento do *elá*, que é o impulso original da vida.

Como ressalta o próprio Bergson, “o movimento evolutivo seria coisa simples, determinaríamos rapidamente sua direção se a vida descrevesse uma trajetória única, comparável à de uma bala maciça lançada por um canhão” (EC, *apud* BERGSON, 2005, p. 107). Contudo, quando se alude à questão da evolução da vida, “lidamos aqui com um obus que imediatamente explodiu em fragmentos, os quais, sendo eles próprios espécie de obus, explodiram por sua vez em fragmentos destinados a novamente explodirem e assim por diante, durante muito tempo” (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 107).

Por isso, o que se percebe é somente o que está próximo a nós, ou seja, “os movimentos dispersos dos fragmentos pulverizados” (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 107). Destarte, é a partir destes movimentos, que segundo Bergson, “devemos remontar, gradualmente, até o movimento original” (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 107).

Então, utilizando a metáfora do obus para exemplificar o movimento da vida, Bergson ressalta que na medida em que tal obus explode, a sua “fragmentação particular explica-se ao mesmo tempo pela força explosiva da pólvora que ele contém e pela resistência que o metal lhe opõe” (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 107). Ora, na concepção bergsoniana, “o mesmo vale para a fragmentação da vida em indivíduos e espécies” (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 107), que atrela-se a duas séries de causas, a saber: “a resistência que a vida experimenta por parte da matéria bruta e a força explosiva – devida a um equilíbrio instável de tendências – que a vida carrega em si” (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 107). E consoante Bergson, a resistência da matéria bruta foi o primeiro obstáculo que a vida teve que contornar (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 108). E, por sua vez, a vida parece ter logrado êxito, fazendo-se “muita pequena e muito insinuante, tergiversando com as forças físicas e químicas, consentindo

mesmo a seguir com elas uma parte do caminho, como a agulha da ferrovia quando adota durante alguns instantes a direção do trilho do qual quer soltar-se" (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 108).

Dessa forma, foi necessário que “a vida entrasse assim nos hábitos da matéria bruta, para arrastar pouco a pouco para uma outra via essa matéria magnetizada” (EC *apud* BERGSON, 2005b, p. 108). E, assim, as formas animadas que apareceram primeiro eram de uma simplicidade extrema (EC, p. 108). Ou seja, eram decerto “pequenas massas de protoplasma mal diferenciado, comparáveis, por fora, às Amebas que observamos hoje, mas com, em acréscimo, o formidável ímpeto interior que iria guindá-las até às formas superiores da vida” (EC, p. 108).

Todavia, “a matéria organizada tem um limite de expansão que é rapidamente atingido” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108), pois de certo patamar, prefere duplicar-se a crescer (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108). Em vista disso, “foram necessários séculos de esforço para que a vida contornasse esse novo obstáculo” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108). Então, a vida conseguiu que certo número crescente de elementos, prontos a se duplicarem, permanecessem unidos (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108). Desse modo, “pela divisão do trabalho, atou entre eles um liame indissolúvel” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108). Mesmo porque, “a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre os quais seu elá irá repetir-se” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108-109).

Portanto, a evolução da vida se desdobra em várias linhas como na forma de feixe, e duas linhas permanecerão: a linha do movimento e a do não-movimento. A linha do não-movimento é a linha dos vegetais, que, em suma, produz diretamente substâncias orgânicas a partir de substâncias minerais, sendo que “essa aptidão dispensa-o em geral de movimentar-se e, por isso mesmo, de sentir” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 122). Por essa razão, na linha do não-movimento há uma espécie de adormecimento, de imobilização, ou melhor, de uma renúncia ao desenvolvimento da consciência (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 122). Nesse aspecto, o vegetal pode ser definido pela “consciência adormecida e a insensibilidade” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 122). Com efeito, pode-se afirmar que o desenvolvimento da consciência está atrelado ao movimento, tal como está relacionado à necessidade de sobrevivência. Destarte, a consciência está centrada no aspecto utilitário da vida. Então, na linha do vegetal há uma espécie de adormecimento, ou seja, uma renúncia à consciência, porém “a mobilidade e a consciência da célula vegetal não estão adormecidas ao ponto de não poderem despertar quando as circunstâncias assim permitem ou exigem” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 123).

Por outro lado, na linha do movimento – a linha da animalidade – há um despertar da consciência cada vez mais intenso, e que, conseqüentemente, permitiu aos animais evoluírem em direção à conquista de um sistema nervoso, ou seja, de aparelhos locomotores mais sofisticados. Como o próprio Bergson ressalta, “os animais, obrigados a sair à procura de seu alimento, evoluíram no sentido da atividade locomotora e, por conseguinte, de uma consciência cada vez mais ampla, cada vez mais distinta” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 122). Nessa perspectiva, define-se o animal “pela sensibilidade e a consciência desperta” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 122).

Conforme Gouhier (1961, p. 100), “a história das espécies vegetais e animais marca os diversos graus de vitória da vida para se realizar”. Em outras palavras, na análise da evolução dos vegetais e dos animais, observa-se que nesse processo evolutivo em que o elá se realiza

e que as formas vão sendo geradas, os organismos tornam-se mais complexos, desenvolvendo instrumentos cada vez mais sofisticados para realizar a sua ação sobre o mundo (GOUHIER, 1961, p. 100). E, nesse contexto, segundo Gouhier (1961, p. 100), “Bergson toma uma imagem platônica para exprimir um pensamento” que não é platônico, asseverando que quanto mais complexidade possui um corpo ou uma máquina para agir, ou melhor, quanto mais complexa ficam os organismos, mais capazes tornam-se para realizar atividades variadas, multiplicando as possibilidades de escolhas e, assim, menos o corpo é uma prisão (GOUHIER, 1961, p. 100).

Nesse sentido, “com o seu corpo e seu sistema nervoso cheio de ramificações, o corpo do homem representa a obra prima da vida” (GOUHIER, 1961, p. 101). Ou seja, o corpo humano é de tal forma a obra prima da vida, que a vida nem se deu ao trabalho de engendrar algo melhor, tendo em vista que não há nada mais sofisticado que o corpo humano na esfera terrena. Por essa razão, o ser humano ocupa um lugar privilegiado na história natural (GOUHIER, 1961, p. 101); e supondo este privilégio, parece que o ser humano é o termo da evolução, pois com o corpo humano cessa a criação das espécies (GOUHIER, 1961, p. 101), considerando que a vida não engendrou nenhum ser sofisticado para além do ser humano. Então, indaga Gouhier (1961, p. 101), “o que significa esta situação extraordinária ocupada pelo homem na história natural?”.

Segundo Gouhier (1961, p. 101), “para bem compreender esse pensamento de Bergson”, é necessário voltar-se a uma imagem que consta no segundo capítulo de *L'Évolution créatrice* que é a imagem do feixe (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 107-109). Ora, quando a vida explode à semelhança de um obus, não se desenvolve linearmente, tendo em vista que “o elé vital não descreve uma trajetória única ao longo do qual as espécies vegetais e animais se desenvolvem” (GOUHIER, 1961, p. 101). Ao contrário, o que há é uma única origem que explode na forma de feixe (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 109). Então, são vários os caminhos percorridos pelo processo evolutivo, não havendo uma linha linear por meio da qual os seres se desenvolvem e, por conseguinte, se diferenciam em termos de grau.

Por essa razão, o que decerto há são linhas divergentes, sendo que nestas divergentes linhas que se acendem, por ser a vida desnorteamento, vingança e fracasso, houve diversas linhas que não foram bem sucedidas. Contudo, a evolução se desdobrou em várias linhas na forma de feixe (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108-109), e duas linhas subsistiram: a linha do movimento e a linha do não-movimento – o vegetal (linha do não-movimento), o animal e o ser humano (linha do movimento). De outro modo, como bem expressa Gouhier (1961, p. 101),

a evolução, como descreve Bergson, continua em direções divergentes ao mesmo tempo, e em cada uma dessas direções, avança mais ou menos bem à frente: em suma, o vegetal adormece na imobilidade, como uma renúncia à consciência, o animal, se despertando mais, marcha para a conquista de um sistema nervoso e de aparelhos locomotores, o homem na série dos vertebrados agrega inteligência ao instinto.

Assim sendo, Bergson aponta três elementos centrais contidos na impulsão vital, que no processo evolutivo, se dissociaram paulatinamente, e, assim, constituíram o reino vegetal e o reino animal. E, por outro lado, toda “a evolução do reino animal, abstração feita dos recuos para a vida vegetativa, se realizou em duas vias divergentes, uma das quais ia para

o instinto e a outra para a inteligência” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 146). Dessa forma, como o próprio Bergson assevera,

torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis então finalmente os elementos que coincidiam na impulsão vital às plantas e aos animais e que, ao longo de um desenvolvimento no qual se manifestaram sob as formas mais imprevisas, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 146).

Nesse sentido, como sublinha Gouhier (1961, p. 101), “o elã original é único, porém ele percorre em vias divergentes”. Em vista disso, foi que Bergson criticou a maior parte das filosofias da natureza ressaltando que,

o erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 146-147).

Ou seja, na compreensão bergsoniana, “a diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, de modo mais geral, de grau, mas de natureza” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 147).

Portanto, como já salientado, a originalidade da filosofia da evolução bergsoniana foi ter concebido, na verdade, três reinos no mundo: o vegetal, o animal e o humano, porém recusando-se a apresentar tal evolução de forma linear (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 107). Então, a vida vegetativa, a vida instintiva e a vida racional não são três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 147). Pelo contrário, o que há é uma impulsão vital comum – o elã –, e três direções completamente divergentes (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 146), ou seja, uma força originária que se divide em direções completamente divergentes. E nestas direções divergentes que se abrem a partir da impulsão vital comum, a diferença fundamental que importa aqui não é tanto o recorte entre o ser humano e o animal, mas sim o recorte entre inteligência e instinto. Mesmo porque, dessas três vias divergentes, a inteligência foi a via pela qual o elã foi mais adiante, aliás, a única via pela qual a matéria foi decerto superada.

INSTINTO E INTELIGÊNCIA

Instinto e inteligência são as vias assumidas pela vida. No entanto, o que são instinto e inteligência? Segundo Bergson, “são duas formas da atividade psíquica, antes de tudo, dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 148), que irão se materializar nas diversas espécies. Nesse sentido, a diferença entre instinto e inteligência não é de grau, mas de natureza. Em outras palavras, a inteligência não é mais sofisticada que o instinto, ao contrário, é tão-somente outra forma de ação útil no mundo. Assim, a inteligência tem a mesma origem, levando em consideração que todos os seres têm a mesma origem – o elã. E, segundo Bergson, tanto os seres humanos como os seres não-humanos vivem em uma determinada tensão, sendo que na linha dos seres não-humanos prevalece o

instinto. Todavia, como o instinto tem a mesma ação que a inteligência, certo grau de inteligência prevalece na linha em que o instinto se desenvolve. Por exemplo,

o mais perfeito instinto dos Insetos vem acompanhado de alguns lampejos de inteligência, quando mais não seja na escolha do lugar, do momento e dos materiais de construção: quando, extraordinariamente, Abelhas nidificam ao ar livre, inventam dispositivos novos e verdadeiramente inteligentes para adaptar-se a essas novas condições (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 154).

Por outro lado, na linha em que a inteligência prevalece, o instinto nunca desaparece totalmente, embora Bergson ressalte que “o déficit é o estado normal da inteligência”, ou seja, que a inteligência se desenvolve com um déficit de instinto. Contudo, isto não denota que não há virtualmente certo grau instintivo no ser humano, pois como salienta Bergson, “inteligência e instinto, tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 147), ou seja, “nenhum dos dois se encontra jamais em estado puro” (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 147). Mesmo porque, todo instinto concreto é permeado pela inteligência, assim como toda inteligência real é permeada pelo instinto (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 147).

Obviamente que no ser humano prevalecerá a inteligência, sobrepondo-se a natureza do instinto, tendo em vista que a inteligência

só toma posse perfeita de si mesma no homem, e esse triunfo afirma-se pela própria insuficiência dos meios naturais de que o homem dispõe para se defender contra seus inimigos, contra o frio e contra a fome. Essa insuficiência, quando lhe procuramos decifrar o sentido, adquire o valor de um documento pré-histórico: é a dispensa definitiva que o instinto recebe por parte da inteligência (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 155).

E tal assertiva bergsoniana é original, mormente, quando não estabelece uma sequência evolutiva entre os três reinos – vegetal, animal e humano –, mas sim uma direção, e isto reaparece em *DS* § 22, intitulado *A obrigação e a vida*. Todavia, quando tal assunto é retomado nesta passagem, Bergson o retoma justamente a partir de uma tese defendida na *EC* de que a vida é certo esforço para se obter certos elementos da matéria bruta, tendo em vista que a resistência da matéria bruta é o primeiro obstáculo que a vida precisou contornar (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108). Então, a vida é certo esforço para sobreviver, ou seja, para extrair certos elementos da matéria bruta, e a partir disto criar a própria vida (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 108-109).

Assim sendo, tanto instinto como inteligência são duas formas de utilizar instrumentos para agir sobre a matéria bruta ou inerte (EC *apud* BERGSON, 2005, p. 148). Em outros termos, instinto e inteligência são duas formas distintas, porém duas formas de ação útil sobre a matéria, visando criar a vida e a própria sobrevivência. Destarte, em um sentido acabado, no instinto o instrumento possui um caráter orgânico, sendo um conhecimento inscrito pela vida na própria constituição genética de um determinado ser, enquanto que na inteligência o instrumento é inorgânico. Nesse sentido, a inteligência não nasce vácuca, mas com certas estruturas lógicas e faculdades de estabelecer relação de causa e efeito, versando “essencialmente sobre as relações entre a situação dada e os meios de utilizá-la” (EC *apud*

BERGSON, 2005, p. 163). Porém, na inteligência tal conhecimento não pode ser considerado estritamente inato, pois se considerar na inteligência o que há em termos de conhecimento inato, descobrir-se-á que esse conhecimento inato versa sobre relações (*EC apud* BERGSON, 2005, p. 161). Ou seja, o que a inteligência terá de inato será “a tendência a estabelecer relações e essa tendência implica o conhecimento natural de certas relações muito gerais, verdadeiro tecido que a atividade própria a cada inteligência irá talhar em relações mais particulares” (*EC apud* BERGSON, 2005, p. 164), sendo que “ali onde a atividade está orientada para a fabricação, portanto, o conhecimento versa necessariamente sobre relações” (*EC apud* BERGSON, 2005, p. 164).

Então, a inteligência nasce com a potencialidade de inventar o conhecimento inorgânico. Nesse aspecto, enquanto no instinto o instrumento é orgânico e dado pela natureza, na inteligência o instrumento é inorgânico, pois a inteligência está condenada a inventar, fabricar, aprender e manejar. Como o próprio Bergson salienta, “o instinto acabado é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados” (*EC apud* BERGSON, 2005, p. 152).

Entretanto, no debate que aparece em *DS*, o fundamental não é entender a diferença de ação útil entre instinto e inteligência, ora, não é entender a forma como o instinto se diferencia da inteligência para agir sobre a matéria. Na verdade, o importante em *DS* é entender como instinto e inteligência conduzem à duas formas distintas de sociabilidade, engendrando duas formas diferentes de organização: uma organização instintiva e uma organização inteligente. E a partir dessa correlação entre organização instintiva e organização inteligente, Bergson fundamenta a sua tese moral. Destarte, mais uma vez, Bergson afasta-se radicalmente da perspectiva racionalista, fazendo alusão à evolução concreta das sociedades.

ORGANIZAÇÃO INSTINTIVA, ORGANIZAÇÃO INTELIGENTE E O ‘TODO DA OBRIGAÇÃO’

Como já salientado anteriormente, o importante no § 22 de *DS* é entender como instinto e inteligência conduzem a duas formas divergentes de sociabilidade, engendrando, portanto, duas configurações de organização, a saber: organização instintiva e organização inteligente. Dessa forma, Bergson principia o § 22 retomando elementos da *EC*, bem como o debate suscitado na abertura do primeiro capítulo de *DS* em torno da obrigação social e do hábito, asseverando que entre a inteligência e o instinto há uma diferença de natureza, porém uma diferença concernente às formas de organização social, considerando que há duas linhas divergentes de evolução – instinto e inteligência –, e, conseqüentemente, “sociedades no extremo uma da outra” (*DS apud* BERGSON, 2005, p. 37). Assim, há de um lado, um tipo de sociedade centrada na pura necessidade, podendo ser denominada de natural, tendo em vista que “o tipo de sociedade que parecerá mais natural será evidentemente o tipo instintivo” (*DS apud* BERGSON, 2005, p. 37). Por outro lado, para que se estabeleça a regularidade e a coesão, há sociedades centradas no hábito, pois como afirma Bergson,

suponhamos por um instante que a natureza tenha querido, no extremo da outra linha, obter sociedades em que fosse deixada à escolha individual uma certa latitude: faria com que a inteligência obtivesse, então, resultados comparáveis, quanto à sua regularidade,

aos do instinto no extremo da outra linha; recorreria ao hábito (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 37).

Nesse sentido, cada um dos hábitos em questão, a que se poderá denominar de “morais”, será contingente, porém, conforme Bergson, “o seu conjunto, quero eu dizer o hábito de contrair esses hábitos, estando na própria base das sociedades e condicionado a sua existência, terá uma força comparável à do instinto, quer como intensidade quer como regularidade” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 37).

E a isto se denomina precisamente de ‘o todo da obrigação’ (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 37). Ora, ‘o todo da obrigação’ é o que se forma a partir da totalidade de hábitos, adquirindo uma organicidade no modo de imposição e pressão sobre o comportamento dos indivíduos, constituindo assim o todo da sociedade (DS, p. 24). Dessa forma, a sociedade humana bem pode complicar-se, porém o seu fundamento ou a intenção da natureza permanece (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 37), tendo em vista que a origem de tudo não é a inteligência, pois a inteligência é um produto da vida.

Doravante, Bergson analisa como o instinto e a inteligência resultam em duas formas de organização afirmando que, “a vida social é assim imanente, como um vigo ideal, tanto ao instinto como à inteligência; este ideal encontra a sua realização mais completa na colmeia ou no formigueiro por um lado e, por outro, nas sociedades humanas” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38).

Ora, na concepção bergsoniana, a vida social é uma tendência natural, sendo que nos seres humanos esta tendência realizar-se-á por meio da inteligência. Decerto, a sociedade é uma organização, seja humana ou animal, implicando uma coordenação e, comumente, uma subordinação dos elementos uns dos outros, oferecendo, portanto, ou “simplesmente vivido, ou, além disso, representado, um conjunto de regras ou de leis” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38). Contudo, em uma organização instintiva, como em uma colmeia ou em um formigueiro, “o indivíduo é fixado na sua atividade pela sua estrutura, e a organização é relativamente invariável” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38), enquanto que a organização inteligente ou humana é “de forma variável, aberta a todos os progressos” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38), pois a inteligência traz em si os meios necessários para superar-se a si mesma (DS, p. 164).

Então, o que resulta dessas duas formas de organização: organização instintiva e organização inteligente? Segundo Bergson, “o resultado é que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza, é necessária; ao passo que nas outras uma só coisa é natural, a necessidade de uma regra” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38). Entretanto, “quanto mais pois, numa sociedade humana, escavarmos até à raiz das obrigações diversas para chegarmos à obrigação em geral, mais a obrigação tenderá a tornar-se necessidade, mais se aproximará do instinto no que tem de imperioso” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38).

Ou seja, quanto mais se pensa o conjunto dos hábitos – o ‘todo da obrigação’ – que se impõe como dever aos indivíduos, mais se aproxima de uma pressão que age sobre os indivíduos de forma excepcional, como uma necessidade.

Contudo, engana-se quem se refere ao instinto como uma obrigação particular, qualquer que seja (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38). Assim sendo, de acordo com Bergson, “teremos de nos dizer sempre que, não sendo obrigação alguma de natureza instintiva, o todo da obrigação teria sido instinto se as sociedades humanas não tivessem de certo modo um lastro de variabilidade e de inteligência” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38). Nesse aspecto,

o ‘todo da obrigação’ ou a obrigação pura não é somente instinto, pois o humano é um ser inteligente que pode deliberar e discordar. Com isso, a obrigação “é um instinto virtual, como o que está por trás do hábito do falar” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38). Como expressa Bergson,

a moral de uma sociedade humana é, com efeito, comparável à sua linguagem. Deve notar-se que se as formigas trocam signos, como parece provável que façam, o signo lhes é fornecido pelo próprio instinto que as faz comunicar conjuntamente. Pelo contrário, uma língua é um produto do uso. Nada, nem no vocabulário nem sequer na sintaxe, vem da natureza (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38).

Aliás, Bergson (2005) retoma aqui um debate intenso do segundo capítulo de *EC*, no qual destaca como se constitui estes símbolos, e como os símbolos não são infinitos. Entretanto, estes símbolos finitos podem permitir expressões infindáveis, sendo uma criação efetivamente social, denotando que a exigência de desenvolver a linguagem foi uma invenção humana. Por outro lado, mesmo sendo natural o falar,

os signos invariáveis, de origem natural, que provavelmente se utilizam numa sociedade de insetos representam o que teria sido a nossa linguagem se a natureza, outorgando-nos a faculdade de falar, não lhe tivesse acrescentado essa função fabricadora e utilizadora, e por isso inventiva do utensílio, que é a inteligência (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38).

Sendo assim, “reportemo-nos sem falha ao que teria sido a obrigação se a sociedade humana tivesse sido instintiva em vez de ser inteligente” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38). Porém, tal procedimento não explica obrigação alguma em particular, engendrando inclusive “da obrigação em geral uma ideia que seria falsa se nos ativéssemos a ela” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 38-39). Nessa perspectiva, para Bergson, não caberia pensar em termos de obrigação, se a sociedade humana tivesse sido instintiva em vez de ser inteligente, pois a obrigação pressupõe a liberdade, desenvolvendo-se em quem pode escolher, no caso o ser humano. Por isso, segundo Worms (2010, p. 307), “o que define o instinto virtual, que é a obrigação ‘pura’, são duas coisas: agir por um meio que supõe inteligência e liberdade, humano portanto, mas que imita o instinto animal por seus resultados”.

Contudo, segundo Bergson, “deveremos pensar nessa sociedade instintiva, como uma contrapartida da sociedade inteligente, se não quisermos empreender sem fio condutor a investigação dos fundamentos da moral” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 39). E o que isto significa? Denota que nunca se pode transpor a obrigação nas sociedades instintivas, porém é possível pensar a sociedade instintiva como um contraponto da sociedade inteligente. Nesse sentido, referir-se a necessidade natural é pensar em sociedade instintiva e, por outro lado, referir-se a obrigação é pensar em sociedade inteligente. No entanto, o que não se pode suplantar é que o ‘todo da obrigação’ nas sociedades humanas corresponde virtualmente ao papel do instinto nas sociedades naturais.

Deste ponto de vista, de acordo com Bergson,

a obrigação perde o seu caráter específico. Liga-se aos fenômenos mais gerais da vida. Quando os elementos que compõem um organismo se vergam a uma disciplina rigorosa,

poderemos dizer que sentem obrigados e que obedecem a um instinto social? É evidente que não; mas se um tal organismo mal chega a ser uma sociedade, a colmeia e o formigueiro são verdadeiros organismos, cujos elementos se encontram unidos entre si por laços invisíveis; e o instinto social da formiga – quero eu dizer a força em virtude da qual a operária, por exemplo, executa o trabalho a que a sua estrutura a predestina – não pode diferir radicalmente da causa, seja esta qual for, em virtude da qual cada tecido, cada célula de um corpo vivo funciona em vista do maior bem do conjunto (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 39).

Ou seja, não existe essa identidade do particular ao todo na sociedade natural, não há um lapso como haverá no ser humano. Todavia, consoante Bergson,

nem num caso nem noutro, de resto, há propriamente obrigação; haveria antes necessidade. Mas apercebemo-nos desta necessidade, precisamente por transparência – não real, sem dúvida, mas virtual – no fundo da obrigação moral. Um ser não se sente obrigado se não for livre, e cada obrigação, particularmente considerada, implica a liberdade. Mas é necessário que haja obrigações; e quanto mais descemos dessas obrigações particulares, que se encontram no topo, até o todo da obrigação que se encontra na base, mais a obrigação nos aparece como a própria forma que a necessidade assume no domínio da vida quando exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e, por conseguinte, a liberdade (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 39).

Nesse aspecto, a obrigação é a forma pela qual algo de análogo ao instinto persevera nos indivíduos, pois há uma exigência da vida que a sociedade seja engendrada como um todo. E o que é a sociedade? É esse elemento coordenado que persevera no tempo. Mas, por que a sociedade não se desintegra? Segundo Bergson, porque há um imperativo vital de que a sociedade se construa como um todo, e o que corrobora isto é o ‘todo da obrigação’, que se impõe sobre os indivíduos como uma pressão (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 24). Em última instância, nesta análise naturalista, a moral serve para quê? Segundo Bergson, para garantir o equilíbrio social entre os indivíduos que tendem a priorizar os seus interesses em detrimento do todo.

Desse modo, tanto o hábito como o ‘todo da obrigação’ encontram um meio de justificativa na própria vida. Ora, é a vida que assegura o caráter obrigatório desses preceitos, sendo que a obrigação pura traduz uma necessidade natural. Mesmo porque, o que define a obrigação pura é

uma força pela qual ela responde a uma necessidade vital, que se impõe absolutamente ao indivíduo não somente por seu caráter social, mas por seu caráter biológico no que toca ao pertencimento mesmo à espécie. O fato psicológico e sociológico encontra um fim, uma estrutura, e um meio de ação próprios na vida, que lhe assegura precisamente um caráter obrigatório, beirando mesmo a necessidade natural (WORMS, 2010, p. 307-308).

Entretanto, Worms (2010, p. 308) suscita um problema: “mas se Bergson pode falar de obrigação, como de uma necessidade que se impõe a uma liberdade ou a uma consciência, esta é ‘moral’”. Em outras palavras, essa obrigação pura é de fato moral? Decerto, a obrigação pura possui um fim, que é a conservação da sociedade, contudo, é plausível afirmar

que ela é de fato moral? E mais, quando ela se impõe “à liberdade do exterior, esse fim pode ser aceito por ela e, portanto, ser verdadeiramente ‘moral?’” (WORMS, 2010, p. 308).

Na verdade, a obrigação pura é moral, tendo em vista que a moral para Bergson tem raízes na vida, ou seja, a sociedade é oriunda das mãos da natureza. Nesse aspecto, a moral possui um caráter vital e, por conseguinte, possui um caráter necessário. Decerto, a moral efetivamente advém da vida, e é dada como tendência pela natureza, conseqüentemente, o que estará na base do debate sobre uma moral que seja radicalmente moral; por isso, o que estabelece uma grande reviravolta no primeiro capítulo é uma questão inesperada. Ora, é o debate sobre o modo pelo qual o ‘todo da obrigação’ constitui uma sociedade fechada.

A OBRIGAÇÃO PURA E A MORAL FECHADA

O aprofundamento sobre a questão da moral pauta-se no reconhecimento que o ‘todo da obrigação’ ou que a obrigação pura caracteriza uma sociedade fechada. Em vista disso, todo o debate perpetrado até o presente momento, não leva em consideração, de certo modo, todos os fatos que constituem a vida moral e social propriamente humana. Mesmo porque, toda esta análise até aqui é provisória, não obstante, em nenhum momento, Bergson negue esse caráter coercitivo – caráter vital –, ou melhor, esse todo impositivo na base da moral. Decerto, isto é uma fase efetivamente transitória no desenvolvimento desse debate. No entanto, chega-se a um ponto no qual pode-se asseverar que todas essas considerações sobre o hábito, o ‘todo da obrigação’, o instinto virtual, a correlação entre inteligência e instinto, não esgota ainda tudo o que concerne à moral, e tudo o que concerne à sociedade humana. Ou seja, de fato no cerne de toda obrigação social há uma exigência natural. Por isso, doravante é imprescindível compreender que tipo de sociedade é esta fundada sobre o ‘todo da obrigação’.

No desenvolvimento da análise lógica, observa-se que há exigências morais que contrariam a finalidade da obrigação. E qual é a finalidade da obrigação? Ora, é a conservação e o equilíbrio do todo (*DS apud* BERGSON, 2005, p. 24). Em outras palavras, a finalidade da obrigação possui um viés instrumental, a saber: estabelecer equilíbrio e viabilizar a coexistência entre indivíduos dotados de vontade livre que tendem a se dissociar, seguindo as suas tendências egoísticas e priorizando os seus desejos e as suas paixões. E isto demonstra em *DS* que há exigências que ultrapassam a conservação.

Então, nesta primeira parte do primeiro capítulo de *DS*, Bergson considera a sociedade tal como é engendrada pelas mãos da natureza. Já na segunda parte, Bergson expõe a partir do § 26 como a sociedade liberta-se das mãos da natureza, e esta é a outra parte do primeiro capítulo que será, doravante, objeto de análise. O § 26 é denominado por Worms de peripécia, tendo em vista que há uma ruptura irreversível e definitiva entre “a primeira forma de moral, a princípio estudada por si mesma, e a segunda, que aparece de súbito” (WORMS, 2010, p. 294-295), tomando assim a forma de uma peripécia (WORMS, 2010, p. 295). Decerto, a primeira moral, cerne analítico deste artigo, parece, com efeito, completa e é propriamente o ‘todo da obrigação’ (WORMS, 2010, p. 295). Contudo, há uma reviravolta suscitada por Bergson neste § 26, demonstrando que todas as sociedades definidas pela obrigação pura possuem um aspecto comum, a saber: são sociedades fechadas (*DS apud* BERGSON, 2005, p. 40). Ora, são sociedades que abarcam certo número de indivíduos, e

excluem outros, tendo em vista que visam sempre a sua conservação, atuando na esfera da excludência (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40).

Em vista disso, as sociedades fechadas educam os indivíduos, impondo-se sobre eles, de forma que submetam-se aos seus imperativos e, por conseguinte, não aceitem a alteridade. Esta observação é absolutamente simples, porém transforma todo o percurso bergsoniano de análise perpetrado até o presente momento. Ora, este aspecto factual que as sociedades definidas pela obrigação pura são sociedades fechadas torna-se um limite moral. Em outras palavras, a moral que principia com a obrigação pura engendra uma moral limitada, não sendo apenas limitada, como também coloca-se do lado do mal (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40).

Destarte, segundo Worms (2010, p. 303), “pode-se voltar ao caráter do qual se partiu e descrever a natureza da ‘sociedade’ assim estruturada pelo ‘todo da obrigação’: essas sociedades são ‘naturais’, mas são também ‘fechadas’”. Ora, é este último caráter – o fechado – “que conduz, por uma peripécia, a descobrir, por trás de sua força, o limite da obrigação pura, e mesmo, por trás de sua moralidade aparente, a imoralidade profunda que se lhe deduz” (WORMS, 2010, p. 303). Nesse aspecto, esta moral limitada é a obrigação pura que coloca-se do lado da imoralidade (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40).

Mas, por que a obrigação pura coloca-se ao lado da imoralidade? Segundo Bergson, porque a finalidade dessa moral é a sua própria conservação, sendo que para conservar-se tem que eliminar tudo o que ameaça a ordem, legitimando assim o ilícito, estimulando a agressividade, o horror ao outro. Assim, “o homicídio e a pilhagem, do mesmo modo que a perfídia, a fraude e a mentira não se tornam simplesmente lícitos; passam a ser meritórios” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40), ou seja, no limite, o horror é legitimado. Nesse sentido, esta moral fechada é autoritária e pragmática, tendo em vista que objetiviza tão-somente os fins. E mais, para manter-se nesta ilusão do todo, o outro é sempre posto como elemento ameaçador (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). Por isso, a moral fechada é uma moral agressiva, e que nega inclusive a possibilidade de solidariedade. Com isso, Bergson denomina este tipo de moral de fechada.

Entretanto, neste trecho do § 26 da total peripécia, Bergson de forma subliminar já aponta qual seria o contraponto desta moral utilitária ou fechada. Conforme Bergson, o contraponto da moral fechada é a moral aberta, que almeja a máxima integração, visando à humanidade, ou como Bergson assevera, que “a segunda moral – se decididamente distinguimos duas – difere da primeira na medida em que é humana, em vez de ser apenas social” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 44). Porém, como o cerne analítico deste artigo é a “obrigação pura e a moral fechada”, então, doravante analisemos especificamente o § 26 do primeiro capítulo de DS.

Bergson principia o § 26 asseverando que, “são, com efeito, também elas sociedades fechadas” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). E assim principia, tendo em vista que no § 25 ressaltara que o natural permanece nas sociedades civilizadas, declarando que “as nossas sociedades civilizadas, por diferentes que sejam da sociedade a que estávamos imediatamente destinados pela natureza, apresentam com ela uma semelhança fundamental” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). Nesse aspecto, tanto as sociedades mais próximas da natureza e as sociedades civilizadas carregam essa tendência de constituir-se como um todo por meio da obrigação, ou seja, tanto as sociedades civilizadas como as sociedades denominadas de primitivas são sociedades fechadas.

Então, mesmo que uma sociedade seja a mais sofisticada e igualitária, tal não seria uma sociedade justa, pois uma sociedade que seja plenamente justa é impossível. Desse modo, mesmo que o indivíduo esteja numa sociedade a mais justa, ainda assim estaria no âmbito de uma sociedade fechada. Na perspectiva bergsoniana, as sociedades civilizadas são sociedades fechadas (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). Mas, o que define uma sociedade fechada? Segundo Bergson, o que determina a sociedade fechada é abarcar certo número de indivíduos e excluir outros (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). Assim sendo, por mais elevada e desenvolvida que fosse uma sociedade, ainda haveria um sentimento de recusa da alteridade, tendo em vista que quanto mais sofisticada uma sociedade, mais intensa a recusa ao outro.

Por essa razão, Bergson insere o que se contrapõe à sociedade fechada: a sociedade aberta, sendo que tal sociedade é aquela que visa à humanidade inteira (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). Nesse sentido, a moral aberta está para além da conservação, distinguindo-se da moral fechada. No entanto, uma indagação se impõe aqui quando Bergson refere-se à obrigação moral, a que sociedade ele refere-se, à sociedade aberta ou a sociedade em geral? Consoante Bergson, até o presente momento desta análise lógica, esta questão não foi posta, tendo em vista que não citou que sociedade era esta, somente tratou da sociedade em geral. Por isso, declara Bergson, “[...] mantemo-nos prudentemente no vago” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). Ou seja, Bergson engendrou um pensamento de tal forma até aqui, que pudesse deixar em aberto ou em suspenso esta questão.

Posteriormente, no final do primeiro capítulo, Bergson mostra como o ser humano é um ser inteligente entre uma sociedade inteligente e uma sociedade instintiva, sendo que os indivíduos vivem neste intermédio. Ora, até o momento não era pertinente apontar esta proposição, pois o ponto nevrálgico era entender a moral como obrigação pura. Entretanto, como conclui Bergson, “os beligerantes dirão como as feiticeiras de Macbeth: *fair is foul, and foul is fair*” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40), ou seja, a própria imoralidade é legitimada, ocorrendo uma total inversão de valores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se por meio deste artigo expor direções para um estudo da verdadeira significação de obrigação pura, bem como o tipo de moral que tal obrigação define, destacando, por conseguinte, no que consiste esta moral denominada de fechada. Segundo Bergson, a obrigação pura – o ‘todo da obrigação’ – é o que se forma a partir da totalidade de hábitos, adquirindo uma organicidade no modo de imposição e pressão sobre o comportamento dos indivíduos (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 24), e assim constituindo o todo da sociedade, revelando a exigência vital de que os indivíduos se organizem e se reúnam enquanto sociedade. Destarte, o que define a obrigação pura é “uma força pela qual ela responde a uma necessidade vital, que se impõe absolutamente ao indivíduo não somente por seu caráter social, mas por seu caráter biológico no que toca ao pertencimento mesmo à espécie” (WORMS, 2010, p. 307-308).

E, por outro lado, Bergson assevera no princípio do § 26 que todas as sociedades são definidas pela obrigação pura. Nesse sentido, o que define todas as sociedades ao decorrer da história é o fato de que são sociedades fechadas. E as sociedades fechadas têm uma característica peculiar, a saber: abarcar ou legitimar certos indivíduos e excluir outros (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). Dessa forma, há um limite nestas sociedades que conduz a

um limite moral, inserindo a moral ao lado da imoralidade (DS, p. 40), legitimando assim a total inversão de valores. Com isso, ocorre o que Bergson insere no final do § 26, ou seja, “*fair is foul, and foul is fair*” (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 40). E, assim, fica nítido no § 26 que essa condição de sociedade fechada define um limite moral, ou seja, a moral que principia com a obrigação pura é uma moral limitada, portanto, fechada.

HENRI BERGSON: PURE OBLIGATION AND THE CLOSED MORAL

Abstract: this article aims to expose certain directions for a study of the true meaning of pure obligation, as well as the moral one that such obligation defines, highlighting, therefore, what constitutes this moral called closed. Therefore, this investigation will involve a structural analysis of the first chapter of Les deux sources de la morale et de la religion (1932), strictly from §§ 1 to 26, by the French philosopher Henri Bergson.

Keywords: Pure Obligation. Closed Moral. Bergson.

Notas

- 1 Empregamos abreviaturas para citar e indicar obras específicas de Henri Bergson utilizadas neste artigo: EC – *L'Évolution Créatrice* (1907); DS – *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). O texto de DS utilizado nas citações pertence a seguinte edição em língua portuguesa: BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005a. Utilizamos a seguinte edição em língua portuguesa de EC: BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- 2 No início do primeiro capítulo de DS, Bergson insere este pressuposto, a de que os seres possuem vontade livre, no contexto da análise a respeito do “peso” da sociedade sobre os indivíduos (DS *apud* BERGSON, 2005, p. 23). Em outras palavras, segundo Coelho (2010, p. 199), “em *As duas fontes da moral e da religião*, a problemática da liberdade é analisada, no âmbito da vida social, mais precisamente, a relação do homem com as exigências inerentes à sociedade na qual ele se insere. Trata-se nesse caso de criticar as concepções deterministas da vida social apontando os seus limites e mostrando os casos especiais em que a liberdade se realiza amplamente, ou seja, em sintonia com a energia ou força criadora divina, imanente e transcendente”.

Referências

- BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005a.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- COELHO, Jonas Gonçalves. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: UNESP; Cultura Acadêmica, 2010.
- GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Arthème Fayard, 1961.
- PHILONENKO, Alexis. *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Le Cerf, 1994.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petropolis, RJ: Vozes, 2007.
- WORMS, Frédéric. *Bergson e os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: UNIFESP, 2010.