

**A OBRIGAÇÃO DO PONTO DE VISTA DE BERGSON:
ALGUNS ASPECTOS DE
*AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO***

LA OBLIGACIÓN DEL PUNTO DE VISTA DE BERGSON:
ALGUNOS ASPECTOS DE
LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGIÓN

THE OBLIGATION FROM BERGSON'S POINT OF VIEW:
SOME ASPECTS OF
THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION

Rafael Henrique Teixeira
Universidade Federal de São Carlos / FAPESP
E-mail: rafael.discord@gmail.com

Resumo: O presente artigo trata da noção de obrigação que Bergson apresenta em *As duas fontes da moral e da religião*. Em primeiro lugar mostraremos de que maneira o ponto de vista de Bergson se afasta de duas maneiras habituais de encarar o problema, aquela da sociologia de Durkheim e da filosofia moral de Kant. Bergson demonstra que a moral não diz respeito a uma exigência da razão e que ela é um fato apenas relativamente social. Seu fundamento verdadeiro se encontra em uma intenção da vida. Veremos ainda que uma ação realizada por dever se define por um abandono ou deixar-se levar, e não por uma tensão entre ordens distintas de determinação acompanhada de uma coação sobre o querer, tal como postularia uma filosofia de inspiração kantiana. Em seguida examinaremos como Bergson é levado a definir a moralidade das ações como um instinto virtual, modo pelo qual a vida obtém, em uma associação de seres livres e inteligentes, uma regularidade que em outras linhas da evolução foi alcançada pelo instinto. Retomaremos para tanto algumas teses de *A evolução criadora*.

Palavras-chave: moral, sociedade, vida.

Resumen: El presente artículo trata de la noción de obligación que Bergson presenta en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En primer lugar mostraremos de qué forma el punto de vista de Bergson se aleja de dos modos habituales de encarar el problema, aquella de la sociología de Durkheim y de la filosofía moral de Kant. Bergson demuestra que la moral no tiene que ver con una exigencia de la razón y que es apenas relativamente social. Su fundamento verdadero se encuentra en una intención de vida. Veremos aún que una acción realizada por deber se define por un abandono o dejarse llevar, y no por una tensión sobre el querer, tal como postularía una filosofía de inspiración kantiana. En seguida, examinaremos cómo Bergson es llevado a definir la moralidad de las acciones como un instinto virtual, modo por el cual la vida obtiene, en una asociación de seres libres e inteligentes, una regularidad que en otras líneas de la evolución fue alcanzada por el instinto. Retomaremos para eso algunas tesis de *La evolución creadora*.

Palabras clave: moral, sociedad, vida.

Abstract: This article presents the notion of obligation that Bergson develops in *The Two Sources of Morality and Religion*. First of all we will show how Bergson's point of view is different from two usual ways of examine the problem, those of Durkheim's sociology and Kant's moral philosophy. Bergson shows that morality it's not a matter of reason and only relatively a social fact. Its true foundation lies in a life intention. We shall consider that an action made by duty is defined by one kind of passive acquiescence or non-exertion, and not by a tension between different orders of determination that is immediately followed by a coercion upon the will, as could postulate a philosophy of kantian inspiration. Thereafter we will examine how Bergson defines the morality of actions as a virtual instinct, the way in which life gets in an association of free and intelligent beings a kind of regularity that in other lines of evolution was reached with instinct. So we must return to some *Creative Evolution* theses.

Keywords: life, morality, society.

O tema central da ética bergsoniana, afirma Jankélévitch (1959, p. 186), é a ausência de pacto ou transação gradual entre a moral estática e a moral dinâmica. A primeira é a moral dos agrupamentos fechados, que compreendem determinado número de indivíduos e exclui outros, a outra é aquela de uma sociedade única, que abarcaria a humanidade em sua totalidade. A abertura do fechado, verdadeira transfiguração, implica a condução de uma diversidade bélica a uma unidade fraterna, uma transformação que acabaria por excluir toda diferença.

A natureza fragmentou a humanidade em individualidades distintas ao mesmo tempo em que lhes forneceu uma estrutura moral que lhes permite viver em grupos numericamente restritos. Foi o que ela colocou à disposição do homem. “Como todo ato constitutivo de uma espécie, este foi uma parada. Retomando a marcha adiante, quebra-se a decisão de quebrar” (Bergson, 1932, p. 50) Para tanto seria preciso, é verdade, que algo arrastasse atrás de si essa humanidade que a natureza fragmentou.

A vida bem poderia ter se detido aí, e nada mais fazer senão constituir sociedades fechadas cujos membros tivessem sido ligados uns aos outros por obrigações estritas. Compostas de seres inteligentes, essas sociedades teriam apresentado uma variabilidade que não encontramos nas sociedades animais, regidas pelo instinto; mas a variação não teria chegado a encorajar o sonho de uma transformação radical; a humanidade não teria se modificado ao ponto em que uma sociedade única, abarcando todos os homens, aparecesse como possível. Por isso, essa não existe ainda, e talvez sequer exista um dia: fornecendo ao homem a conformação moral que lhe é preciso para viver em grupo, a natureza fez provavelmente à espécie tudo o que ela podia (Bergson, 1932, p. 97).

A moral que permite ao homem viver em sociedade possibilita uma intensificação criativa que não seria alcançada caso ele se encontrasse abandonado à solidão de um trabalho não dividido socialmente. Mas uma coisa são as vantagens que a associação das inteligências carrega, outra é a transformação radical da humanidade, a efetivação do horizonte ético de uma moral absoluta. Será preciso, para tanto, muito mais do que permite os quadros da inteligência. O homem terá de se fazer objeto da ação de almas privilegiadas que, sentindo-se aparentadas a todas as almas, “ao invés de permanecerem nos limites do grupo e de se acomodarem à soliedariedade estabelecida pela natureza, voltaram-se para a humanidade em geral em um elã de amor” (Bergson, 1932, p. 97). Caberá ao místico constituir a obra que não apenas subverterá a estrutura estacionária da moral, mas que, ao fazê-lo, pretenderá fazer da humanidade “uma espécie nova, ou, antes, livrá-la da necessidade de ser uma espécie” (Bergson, 1932, p. 332).

Não obstante a diferença entre as duas morais, elas são duas “manifestações complementares da vida” (Bergson, 1932, p. 99). A primeira destinada a conservar a forma social característica da espécie, a segunda, por intermédio de almas privilegiadas, capaz de transfigurar a estrutura moral fundamental e, com isso, a própria humanidade. Nos dois casos “nos encontramos diante de forças que não são propriamente nem exclusivamente morais, e das quais não cabe ao moralista realizar a gênese” (Bergson, 1932, p. 98). Toda moral, concluirá Bergson (1932, p. 103), “é de essência biológica”¹.

¹ É possível observar a distância desse ponto de vista com relação às críticas e expectativas do período que precede a publicação de *As duas fontes*. Segundo Soulez e Worms (1997, p. 208) tratava-se de uma crítica lançada por autores de inspiração kantiana que exigiam da filosofia uma regra racional capaz de guiar a consciência moral, duvidando da possibilidade, para um sujeito moral ou para um cidadão político, de retomar por sua conta a liberdade que Bergson descreve no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Bergson não pareceu dar ouvido a essa expectativa, limitando-se a circunscrever o lugar muito pouco ativo da razão na constituição dos fatos morais. Se com o kantismo o que temos é o reconhecimento da autonomia de uma razão legisladora, o intento bergsoniano pode ser ilustrado como uma tentativa de salvaguardar a

Uma vez reconhecido o duplo postulado pelo qual se apresenta o problema da moral em *As duas fontes* – uma diferença de natureza entre duas morais e sua fundamentação na unidade do movimento da vida – é hora de delimitar o campo sobre o qual se deterá minha análise. Voltar-me-ei ao que há de estático no quadro da vida moral traçado por Bergson, ou seja, à sociabilidade fechada e à estrutura moral que a sustenta. Começaremos por tratar da noção de obrigação bergsoniana contrapondo-a a dois modos habituais de encarar o problema e contra os quais Bergson se volta em *As duas fontes*.

O automatismo das ações obrigatórias. Bergson descreve porque nos ligamos a nossos concidadãos e familiares, de um lado, à totalidade da humanidade, de outro. Nesses termos suas teses – abstração feita do evolucionismo de *A evolução criadora* que lhes serve de embasamento – não se encontram na contramão absoluta daquelas de Durkheim, que afirma um laço indissociável entre moral e sociedade. É moral “tudo o que é fonte de soliedariedade, tudo o que força o homem a contar com outrem, à regular seus movimentos sobre outra coisa que as impulsões de seu egoísmo” (Durkheim, 1893, p. 394). A obrigação social que Bergson descreve cumpre essa função reguladora. Mas não é na sociedade, e sim na vida – ainda que por intermédio de mecanismos de obediência socialmente instituídos, mas não socialmente fundamentados – que Bergson encontra a fonte da moral das sociedades fechadas.

Contenta-se em dizer que a sociedade existe, que a partir de então ele exerce necessariamente sobre seus membros uma coação, e que essa coação é a obrigação. Mas, em primeiro lugar, para que a sociedade exista, é preciso que o indivíduo carregue todo um conjunto de disposições inatas; a sociedade não se explica então por si mesma; devemos consequentemente buscar abaixo das aquisições sociais, chegar à vida, da qual as sociedades humanas não são, como a espécie humana, aliás, outra coisa senão manifestações (Bergson, 1932, p. 103).

heteronomia da vontade por meio das disposições que a vida apresenta à espécie e dos meios excepcionais que fornece para a superação de seus próprios limites.

Como para Durkheim sociedade e obrigação se encontram implicadas. Mas essa sociedade que se avizinha da obrigação não é o termo último no qual a gênese da moral se detém. Para Bergson o caráter moral das regras, seu caráter obrigatório, não se liga à sociedade pela coação que ele exerce do exterior sobre a consciência do sujeito moral, tal qual postula Durkheim. Há disposições morais inatas que inclinam o homem a obedecer e que, ao fazê-lo, condicionam a própria sociedade.

A sociedade é do ponto de vista durkheimiano condição necessária da moralidade das ações. “Apenas temos deveres diante de consciências; todos os nossos deveres se endereçam a pessoas morais” (Durkheim, 1906, p. 71). Essa pessoa moral deve ser qualitativamente distinta das personalidades individuais, e “a única personalidade moral que se encontra acima das personalidades particulares é aquela que forma a coletividade” (Durkheim, 1893, p. V). Fora da soliedariedade social na qual se encontra imiscuído, o indivíduo não pode ser objeto de devotamento moral. “O que nos liga moralmente a outrem não é nada do que constitui sua individualidade empírica, é o fim superior da qual ela é a servidora e o órgão” (Durkheim, 1906, p. 76); em suma, a sociedade.

Para Bergson a sociedade não cria por sua exterioridade relativa para com os indivíduos regras de caráter moral. A moralidade das ações é quem torna possível a existência da sociedade, imanente às disposições naturais que o indivíduo carrega em sua constituição. Na verdade o problema das origens da sociedade não se coloca à sociologia durkheimiana, satisfeita em reconhecer nela fonte da vida moral. Bergson, por seu lado, não se ocupa da gênese da moral sem fazer o mesmo com a sociedade.

A exterioridade é para Durkheim traço distintivo de todo fato social, “*maneira de fazer, fixada ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior*” (Durkheim, 1894, p. 14). Transcendência que distingue o social durkheimiano daquele apresentado por Bergson em termos de disposições imanentes que traçam no indivíduo o programa de sua existência. Mais que imanentes, são disposições naturais que manifestam uma intenção da vida – “temos o direito de proceder como o biólogo, que fala de uma intenção da natureza todas as vezes que assinala uma função a

um órgão: ele exprime assim a adequação do órgão à função” (Bergson, 1932, p. 54). Órgão e função dizem respeito às sociedades fechadas e à estrutura moral que lhes é coextensiva.

A humanidade bem pode ter se civilizado, a sociedade bem pode ter se transformado, pretendemos que as tendências orgânicas à vida social permaneceram o que elas eram na origem [...] Essas tendências orgânicas não mais aparecem claramente à nossa consciência, eu o sei. Mas elas não constituem menos o que há de mais sólido na obrigação (Bergson, 1932, p. 54).

A obrigação não é, portanto, fenômeno estritamente sociológico. Bergson demonstra a ligação entre a moralidade das ações e a vida observando na obrigação social uma tendência orgânica cujo imanentismo nos afasta das teses de Durkheim a respeito de sua origem social. Como reconhece Bouaniche (2002, p. 149), a biologia se reveza com a sociologia absorvendo a moral numa gênese que fará aparecer a obrigação como forma que a necessidade adquire no homem. Mas antes de tratar do modo como Bergson, através do evolucionismo de *A evolução criadora*, localiza disposições morais ao longo da evolução, há outro aspecto do problema a tratar.

Trata-se de descrever o mecanismo de obediência de que a vida se utiliza demonstrando a natureza peculiar da ação que dele decorre, uma ação obrigatória cujo móvel² não implica uma coação da vontade. “Excetuados o instinto e o hábito, não há ação direta sobre nosso querer a não ser aquela da sensibilidade” (Bergson, 1932, p. 35). Se nosso objetivo é lançar alguma luz sobre a noção de obrigação bergsoniana, é ao hábito que temos de nos voltar.

[...] a vida social nos aparece como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que correspondem às necessidades da comunidade. Alguns dentre eles são hábitos de comandar, a maioria são hábitos de obedecer, seja que obedeçamos a uma pessoa que comanda em virtude de uma delegação social, seja que a própria sociedade, confusamente percebida ou sentida, emane uma ordem impessoal. Cada um desses hábitos de obedecer exerce uma pressão sobre nossa vontade. Podemos

² Na acepção kantiana do termo “princípio determinante subjetivo da vontade” (Kant, 1788, p. 105).

nos subtrair a ele, do mesmo modo que o pendulo se afasta da vertical. Certa ordem foi desarranjada, ela *deveria* se restabelecer. Logo, como para todo hábito, nós nos sentimos obrigados (Bergson, 1932, p. 02).

O fato de cada hábito corresponder a uma exigência social não é o que lhe fornece seu caráter obrigatório. Sua força se liga à pressão exercida pela síntese do conjunto. A obrigação que representa cada ato tomado isoladamente é pouca coisa frente à pressão que exerce o bloco formado por todos os hábitos reunidos. A eficácia moral de cada hábito se deve precisamente ao fato de que o todo formado pelos hábitos reunidos oferece em contrapartida a cada um a força da pressão exercida pelo conjunto.

Represente a obrigação pesando sobre a vontade à maneira de um hábito, cada obrigação arrastando atrás de si a massa acumulada das outras e utilizando assim, para a pressão que exerce, o peso do conjunto: você terá o todo da obrigação para uma consciência moral simples, elementar. É o essencial, é ao que a obrigação poderia rigorosamente se reduzir (Bergson, 1932, p. 19).

O todo da obrigação é uma força que se afirma, “extrato concentrado, quintessência dos mil hábitos especiais que contraímos ao obedecer às mil exigências especiais da vida social” (Bergson, 1932, p. 17). Tal é a imanência do todo para com cada uma de suas partes que “todos os deveres se colorem do tom que tomou excepcionalmente tal ou qual dentre eles” (Bergson, 1932, p. 13). Essa síntese, embora indefinida (não se trata de impor preferencialmente uma atitude em detrimento de outra, mas de emprestar sua força a todas), é o que fornece às ações caráter obrigatório.

Se ela é social, a sua força, a eficácia de sua ação sobre a vontade, não se deve, como pleitearia Durkheim, à transcendência pela qual se apresentaria às consciências que determina, coagindo-as do exterior. Bergson define a ação da sociedade por meio da pressão exercida pelo todo da obrigação por um deixar-se levar. Tal é a aderência do indivíduo à sociedade que basta que nos deixemos levar para darmos à sociedade o que ela espera de nós.

Não se pode viver em família, exercer sua profissão, tratar das mil atividades da vida cotidiana, fazer suas compras, caminhar na rua ou

mesmo ficar em casa, sem obedecer a prescrições e se dobrar a obrigações. Uma escolha se impõe a todo instante; optamos naturalmente por aquilo que é conforme a regra. Mal temos consciência disso; não fazemos esforço algum. Um caminho foi traçado pela sociedade; encontramos-lo aberto diante de nós e o seguimos [...] o dever assim entendido se realiza quase sempre automaticamente e a obediência ao dever, caso nos atenhamos aos casos os mais frequentes, se definiria por um deixar-se levar ou um abandono (Bergson, 1932, p. 12).

Como se ao agir de acordo com uma regra, por dever, simplesmente desdobrássemos uma atitude desenhada no espírito por um hábito que corresponde a uma exigência social. O hábito figura como móvel que não se encontra em conflito com inclinações de outra natureza e que buscariam, em detrimento dele, determinar o querer. Cedemos a uma pressão, é verdade, mas essa atitude do espírito não implica um conflito entre móveis; “o hábito basta”, afirma Bergson (1932, p. 12). É essa naturalidade do deixar-se levar, a suficiência do hábito e o automatismo de sua execução que não devemos perder de vista quando se trata de definir uma ação realizada por dever do ponto de vista da ética bergsoniana³.

³ É verdade que proposições dessa natureza causariam estranhamento ao leitor de Bergson acostumado à causalidade própria ao ato livre. Não haveria contradição entre o deixar-se levar característico de uma causalidade que podemos reconhecer como social e que recorre ao hábito e aquela que diz respeito a um ato que emana de nossa personalidade, do eu, e somente dele, na medida em que “somente nosso eu reivindicará sua paternidade” (Bergson, 1889, p. 130)? Não cabe aqui explorar os problemas que se colocam na relação entre a duração do eu profundo e as ações de caráter social que se desenrolam em sua superfície. Devemos apenas reconhecer que as teses de *As duas fontes* não contradizem aquelas do *Ensaio*, apenas lançam nova luz sobre esses eus que se desenvolvem em diferentes profundidades. Bergson reconheceu já no *Ensaio* que o eu superficial, espacializado, era um eu socializado; ele apenas torna a reconhecer em *As duas fontes* essa relação entre eu superficial e socialização afirmando que “é na superfície, em seu ponto de intersecção no tecido das outras personalidades exteriorizadas, que nosso eu encontra geralmente onde se ligar” (Bergson, 1932, p. 08). Essa retomada ocupa-se da obrigação que sustenta a ligação entre os indivíduos exteriorizados, entre os eus superficiais.

Aspectos aparentemente paradoxais na medida em que estamos tratando de ações marcadas por seu caráter obrigatório, e que acabam por fazer da noção de dever bergsoniana coisa completamente distinta daquela que elabora a filosofia moral de Kant. A autonomia da vontade que se desenha no conflito entre razão e sensibilidade não tem sentido em um universo moral como aquele descrito por Bergson, em que obedece ao dever aquele que se deixa levar no automatismo de um abandono, por que não, sonambúlico. Distinta também da noção de obrigação presente na sociologia de Durkheim, em que a coação da sociedade, necessariamente exterior ao que determina, implica uma imposição sobre a vontade que afasta qualquer possibilidade da naturalidade do abandono que Bergson descreve.

Como se diante da opção apresentada por Kant entre uma querer condicionado empiricamente ou incondicionalmente determinado pela razão prática Bergson tivesse optado por um querer cuja atividade se define pela unidade de um movimento que retira da ação toda tensão entre ordens distintas de determinação, fonte, para Kant, do caráter imperativo de uma regra.

Do ponto de vista kantiano a suposição de uma vontade pura é coisa distinta do reconhecimento de uma vontade que fosse completamente submetida ao império das leis objetivas – caso o fosse não existiram ações propriamente obrigatórias. Essa vontade não poderia ser representada como obrigada a ações conforme a essas leis, pois “não há imperativo válido para a vontade *divina* e em geral para uma vontade *santa*; o verbo dever não se encontra aqui em seu lugar, pois já por si mesmo o querer se encontra necessariamente de acordo com a lei” (Kant, 1785, p. 116). Dever e obrigação são noções ligadas a uma tensão entre ordens distintas de determinação. É a submissão do homem a necessidades e móveis sensíveis, a máximas que entram em oposição com a lei moral, que faz com que esta lhe figure como um imperativo.

Esta última é então para os homens um imperativo que ordena categoricamente, pois a lei é incondicionada; a relação de tal vontade com essa lei é a *dependência* que, sob o nome de obrigação, designa uma coação – imposta, é verdade, somente pela razão e por sua lei objetiva – a uma ação chamada *dever*, pois um “arbítrio”, afetado patologicamente [...] encerra um desejo que, tendo origem em causas subjetivas, pode se

opor ao puro princípio determinante objetivo, e tem necessidade, conseqüentemente, como coação moral, de uma resistência da razão prática que pode ser chamada uma coação interior, mas intelectual (Kant, 1788, p. 56).

Bergson retira da noção de dever kantiana precisamente a tensão nela implicada, além, claro, do caráter racional da moralidade das regras – como o fizera, é verdade, com o caráter social do qual as regras morais eram tributárias do ponto de vista de Durkheim⁴. Na verdade não deixa de soar estranho falar em dever para uma ação na qual não há uma tensão entre mundos (por exemplo, o sensível e o suprassensível anunciado pela liberdade transcendental kantiana), como no caso em que se trata de fazer com que as leis da razão prática tenham influência sobre máximas cujos móveis vêm de outro universo de determinações. Mas tal parece ser precisamente o caso do dever bergsoniano.

Não obstante, não devemos ver no automatismo que encontramos na execução do dever a exclusão absoluta de hesitação. Procedendo assim não haveria motivo para qualquer consideração sobre a liberdade, seja a liberdade metafísica do eu profundo, seja a liberdade biológica da inteligência, e não haveria, no limite, necessidade de uma moral. Se a estrutura moral das sociedades fechadas é uma solução que a vida encontrou para a supressão do egoísmo que se insinua no campo da atividade inteligente, a hesitação diante de um dever não é objeto estranho à ética bergsoniana.

⁴ Se não se trata de depurar os princípios determinantes da vontade de toda matéria na direção de uma vontade que possa ser imediatamente determinada pela pura forma da regra não se trata, por outro lado, como é o caso durkheimiano, de dobrar-se a um *heteros* como aquele representado pela sociedade. Se uma heteronomia é de fato salvaguardada ao campo da moralidade com a intenção que a vida apresenta através de um sistema de hábitos que corresponde a exigências sociais, o modo como ela se faz impor a uma consciência que age por dever não é o mesmo que aquele da heteronomia que se apresenta com a sociedade durkheimiana. Se a obrigação é, com efeito, de caráter social, isso não anula seu fundamento último, na atividade vital, tampouco justifica o *socius* hipostasiado da sociologia de Durkheim.

[...] constataremos atitudes diferentes frente ao dever. Elas marcam o intervalo entre duas atitudes ou, antes, dois hábitos extremos: circulação tão natural sobre as vias traçadas pela sociedade que mal as observamos; hesitação e deliberação, ao contrário, sobre qual tomaremos, sobre o ponto até onde iremos nela, sobre os trajetos de ida e volta que faremos ao se engajar sucessivamente sobre muitas dentre elas. No segundo caso, problemas novos se colocam, mais ou menos frequentes; e, lá mesmo onde o dever é completamente traçado, colocamos sobre ele mais ou menos de nuances ao realiza-lo. Mas, em primeiro lugar, a primeira atitude é aquela da imensa maioria dos homens [...] Em segundo lugar nós bem podemos raciocinar em cada caso particular, formular a máxima, enunciar o princípio, deduzir as consequências: se o desejo e a paixão tomam a palavra, se a tentação é grande, se vamos cair nela, se imediatamente nos restabelecemos, onde então estava a mola? (Bergson, 1932, p. 17).

Não na ação do intelecto sobre o querer, certamente. O erro de boa parte dos filósofos, sobretudo daqueles que se ligam à Kant, é que “eles confundiram o sentimento da obrigação, estado tranquilo e aparentado à inclinação, com o abalo que nos damos às vezes para romper com o que se oporia a ela” (Bergson, 1932, p. 14). A resistência nesse caso não implica uma oposição que autoriza e mesmo exige reconhecer na ação obrigatória uma coação sobre o querer, como ocorre com as morais intelectualistas que confundem uma operação da inteligência com a fonte da obrigação. Quando a inteligência faz frente à sua própria hesitação ela produz, com efeito, um estado de tensão ou contração. É “esse rigor que exteriorizamos quando atribuímos ao dever um aspecto tão severo” (Bergson, 1932, p. 15).

A inteligência delibera, hesita; em seguida motivos são formulados, fórmulas são construídas para o restabelecimento da ordem temporariamente suspensa. Mas essas representações não fundam a obrigação. Elas funcionam como uma espécie de autoimunidade da inteligência cuja eficácia, contudo, se funda em uma atividade pré-representativa; uma ação obrigatória não pode se desprender de um simples embate de representações sobrepondo-se umas às outras.

“Por naturalmente, com efeito, que façamos nosso dever, podemos encontrar em nós a resistência; é útil observar isso, e não tomar por certo que seja fácil permanecer bom esposo, bom cidadão, trabalhador consciencioso, enfim, homem honesto”

(Bergson, 1932, p. 14). Diante de uma hesitação dessa natureza a inteligência formula suas máximas e enuncia seus princípios, nos oferece razões para que nos mantenhamos no caminho exigido pelo dever. Mas Bergson (1932, p. 98) é taxativo: “como se uma idéia pudesse alguma vez exigir categoricamente sua própria realização!”.

O que há de obrigatório na obrigação não vem, como quer Kant (1788, p. 56), de “uma resistência da razão prática que pode ser chamada uma coação interior”. A inteligência “apenas explica da obrigação aquilo que nela encontramos de hesitação. Lá onde ela parece fundar a obrigação, ela se limita a mantê-la resistindo à uma resistência, impedindo-se de impedir” (Bergson, 1932, p. 95). Uma fórmula elaborada com elementos da razão apenas expressa uma necessidade que se afirma através dela, fundamentalmente vital e correspondente a exigências sociais. Os conceitos presentes nessa fórmula são uma projeção sobre o plano intelectual de exigências de outra ordem. De modo que se essas fórmulas expressam a necessidade de uma regra (necessidade que não fundamentam), se elas servem ao restabelecimento uma ordem momentaneamente suspensa, elas não constituem imperativos no sentido kantiano do termo.

Imperativos categóricos são fórmulas que exprimem a relação entre leis objetivas e formais da razão com a imperfeição subjetiva da vontade; representam a coação da vontade enunciada na tarefa a realizar. “A representação de um princípio objetivo, na medida em que esse princípio coage a vontade, se chama um comando (da razão), e a fórmula do comando se chama um imperativo” (Kant, 1785, p. 115). Quando, resistindo a uma resistência, utilizamo-nos de razões que reconduzem a ações diante das quais hesitamos temporariamente não é a coação da vontade que elas representam.

Suas fórmulas são a reconstrução intelectual de um trabalho de ordem infra-intelectual, cujos efeitos se encontram no mais íntimo da espécie, na estrutura moral que ela carrega e que a inclina a obedecer. Uma hesitação apenas mede uma suspensão momentânea do movimento que nos conduz à realização do dever, e as fórmulas, máximas e princípios que a razão enuncia são apenas “a palavra pela qual designamos o efeito suposto último dessa ação, sentida como contínua, o termo hipotético do movimento que já nos anima” (Bergson, 1932, p. 288).

A coerência que essas fórmulas introduzem é uma expressão daquilo que possui, verdadeiramente, eficácia moral. “Sobre o plano intelectual, com efeito, todas as exigências sociais se compenetraram em conceitos” (Bergson, 1932, p. 82). Uma ideia, enquanto tal, não pode determinar a vontade; se ela possui alguma força, ao menos para retirar o querer de sua suspensão momentânea, ela a toma de empréstimo de todo o trabalho que a precede e que, este sim, condiciona a vontade e torna natural a obediência a determinadas regras.

Podemos então afirmar que Bergson reconhece a resistência à realização de uma ação por dever como elemento da vida moral ao mesmo tempo em que preserva aquela que é a marca de sua noção de dever, uma inclinação, um deixar-se levar. E ao fazê-lo, acaba por demonstrar o papel secundário de representações no condicionamento da vontade. Elementos que representam verdadeiro golpe à filosofia moral de Kant, na qual o dever resulta de um conflito entre inclinações subjetivas e leis objetivas da razão prática. Totalmente distinta é a hesitação que Bergson reconhece na vida moral. Não é a tensão que ela insinua que funda a obrigação⁵.

⁵ Bergson admite na verdade uma tensão de outra ordem, acompanhada de verdadeiro esforço. Não se trata da suspensão momentânea do querer de um sujeito que hesita, mas do momento da conversão do eu profundo em um eu socializado, submetido a partir de então aos ditames de ações necessárias: “se é relativamente fácil se manter no quadro social, seria antes preciso inserir-se nele, e a inserção exige um esforço” (Bergson, 1932, p. 14). Esforço violento, com efeitos devastadores à mobilidade que caracteriza a duração do eu profundo. Sociedade e inteligência, a serviço das exigências da vida prática, trabalham em uníssono: “o objetivo essencial da sociedade é inserir certa fixidez na mobilidade universal” (Bergson, 1922, p. 89). A vida social não é elemento estranho à sombra do eu que se projeta no espaço homogêneo e que adquire uma divisão e fixidez que desnaturalizam sua duração verdadeira, em suma, ao eu superficial. Este “se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela a prefere, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental” (Bergson, 1889, p. 96). Mas não é a relação entre esses níveis do eu que funda a obrigação, e seu reconhecimento nada retira do automatismo que Bergson confere à sua execução. O esforço se encontraria em um eu não socializado se inserindo

Quando a atividade é momentaneamente suspensa, quando o sujeito hesita, ele o faz diante de um dever ao qual já se encontra inclinado a obedecer; a ação que efetua é, já, obrigatória, ela não depende de uma razão legisladora universal que lhe confira, pela tensão que estabelece com as inclinações de outra natureza, esse caráter.

Não é porque ela se encontra na dependência de outra ordem de determinação, racional e suprassensível, que venha suplantar aquela que lhe inclinava até então e que – tal é sua distinção para com aquilo que vem suplantar – “revela uma vida independente da animalidade, e mesmo de todo mundo sensível” (Kant, 1788, p. 211), que a inteligência formula o caráter necessário de uma ação. O que essa fórmula expressa por meios que são da inteligência é uma obrigação infra-intelectual, que fundamenta sua necessidade em um mecanismo natural de obediência, o hábito. Esse raciocínio não funda a obrigação, “a verdade é que tal fundamento seria muito pouco sólido, e que a obrigação preexistia em toda sua força: a inteligência apenas fez obstáculo a um obstáculo que vinha dela” (Bergson, 1932, p. 96).

Para obter esse efeito os meios que a inteligência possui não são suficientes. A necessidade que ela retoma tem origem em forças profundas, cujo trabalho não é levado em consideração a cada vez que afirmamos a necessidade de uma regra. Afinal, agir por dever não é atividade exclusiva do moralista; caso o fosse a cada ação seria preciso retomar, fosse ele um moralista bergsoniano, todo o evolucionismo de *A evolução criadora*! E é precisamente uma retomada desse gênero que empreenderemos agora.

Até aqui nos ocupamos em mostrar o que distingue a noção de obrigação bergsoniana de duas teses que fundam a obrigação em uma coação sobre o querer; uma coação exterior e social

nos quadros da sociedade; uma vez socializado a ação obrigatória se faz obedecer através do automatismo que lhe caracteriza. “É correto que consideremos no indivíduo o consentimento virtualmente dado ao conjunto de suas obrigações, mesmo que ele não tenha mais que se consultar acerca de cada uma delas. O cavaleiro apenas tem de se deixar carregar; mas ele teria antes de se colocar sobre a cela. Assim para o indivíduo frente à sociedade” (Bergson, 1932, p. 14).

(Durkheim) e uma coação interior e racional ou intelectual (Kant). Bergson nos apresentou uma ação obrigatória que se efetua sem a rigidez com a qual a filosofia se acostumou a nos descrever a moralidade das ações. Sabemos já que o hábito pelo qual nos sentimos obrigados é fruto de uma intenção da vida. Mas a descrição da natureza precisa dessa ligação entre moral e vida e suas consequências foi subsumida até aqui à demonstração do caráter *sui generis* de uma ação que dispensa a coação da vontade para se fazer obrigatória. É a essa descrição que nos dedicaremos agora.

A obrigação como uma reação natureza. Continuaremos, é verdade, a tratar do hábito que se encontra na origem da obrigação. Porém buscaremos seu fundamento na atividade de diferenciação que caracteriza a evolução vital. Veremos que com o hábito a vida estabelece uma ordem em sociedades compostas por seres livres e inteligentes que, em outras linhas da evolução, foi alcançada através do instinto. Dessa analogia entre efeitos obtidos em linhas divergentes da evolução Bergson retirará consequências para sua teoria da obrigação. Operação que Worms (2004, p. 285 e 286) reconhece com precisão: trata-se do “abatimento do hábito psicológico sobre o instinto biológico, que autoriza e mesmo exige o recurso à teoria da vida de *A evolução criadora*”, e que fornece ao fato psicológico (hábito) e sociológico (todo da obrigação) “um fim, uma estrutura, e um meio de ação próprio na vida”.

Bergson afirma a necessidade de um fio condutor na busca dos fundamentos da moral, e é o que obtém ao se dar conta, observando a extremidade das linhas de evolução que desembocam nos insetos himenópteros e no homem, que a vida social se faz presente em ambos os casos.

Reportemo-nos sem cessar ao que *teria sido* a obrigação se a sociedade humana tivesse sido instintiva ao invés de inteligente: não explicaremos assim nenhuma obrigação em particular, daríamos até da obrigação uma ideia falsa se nos ativéssemos a ela; contudo nessa sociedade instintiva deveremos pensar, como em uma contrapartida da sociedade inteligente, caso não queiramos nos engajar sem fio condutor na busca dos fundamentos da moral. Desse ponto de vista, a obrigação perde seu

caráter específico. Ela se liga aos fenômenos os mais gerais da vida (Bergson, 1932, p. 23).

Uma sociedade, humana ou animal, é uma organização, “ela implica uma coordenação e geralmente também subordinação de elementos uns sobre os outros” (Bergson, 1932, p. 22). A natureza se utiliza de meios diferentes, do hábito e do instinto, para realizar essas condições em cada um dos pontos da evolução em que a forma social se encontra em sua forma acabada. Estamos diante de meios distintos que cumprem uma mesma função reguladora. Uma vez essa diferença remetida à unidade do movimento de criação da vida, Bergson poderá amparar sua conclusão acerca da essência biológica da moral não apenas em uma analogia entre meios (que, para um observador desatento, poderiam figurar como exteriores um ao outro), mas na própria maneira pela qual o elã da vida cria. Retomemos então alguns aspectos essenciais do evolucionismo de Bergson.

Dizíamos que a vida, desde suas origens, é a continuação de um único e mesmo elã que se dividiu entre linhas de evolução divergentes. Alguma coisa cresceu, alguma coisa se desenvolveu por uma série de adições que foram igualmente criações. Foi esse próprio desenvolvimento que levou a se dissociarem tendências que não podiam crescer além de certo ponto sem tornarem-se incompatíveis entre si (Bergson, 1907, p. 53).

A unidade da vida se encontra em seu início, impulsão que se prolonga e se divide em direções divergentes. Criação que prossegue em virtude de um movimento inicial, é esse movimento quem faz “a unidade do mundo organizado” (Bergson, 1907, p. 106). É verdade que matéria figura como fator de individuação que separa e distingue tendências outrora confundidas no elã, mas a causa fundamental da divisão operada ao longo de seu desenvolvimento a vida carrega nela, é ela própria “tendência, e a essência de uma tendência é se desenvolver em forma de germe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais se dividirá seu elã” (Bergson, 1907, p. 100).

Uma primeira divergência se dá entre plantas e animais. Os vegetais adormecem na imobilidade, desenvolvendo a função clorofílica. Os animais trazem a marca da mobilidade no espaço e

abrem caminho ao progresso do sistema sensório-motor⁶. O essencial que se observa na busca da variação do movimento é um esforço para a construção de aparelhos capazes de “acumular energia e para soltá-la depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais realizará trabalhos infinitamente variados” (Bergson, 1907, p. 254). “Da mais humilde Monera até os Insetos mais bem dotados, até os Vertebrados os mais inteligentes”, afirma Bergson (1907, p. 127), é um progresso de aparelhos dessa natureza que observamos na evolução da vida⁷.

O que esse progresso anuncia é um compromisso do elã com a matéria, quando a vida se contenta em introduzir certa economia no jogo de forças materiais (Riquier, 2009, p. 400). A vida cria com a matéria, “que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade” (Bergson, 1907, p. 264). Ela começa procedendo por insinuação; “lá onde ela deve tomar a direção de um movimento, ela começa por adotá-lo” (Bergson, 1907, p. 71). É nesses termos que devemos compreender o esforço em acumular energia

⁶ O sistema sensório-motor se define pelo “sistema nervoso cérebro-espinhal com, no mais, os aparelhos sensoriais nos quais ele se prolonga e os músculos motores que ele governa” (Bergson, 1907, p. 125).

⁷ A vida cria organismos capazes de escolher entre movimentos possíveis e fazê-los variar. Sobretudo nas vias sobre as quais evoluíram artrópodes e vertebrados a flexibilidade e a variedade dos movimentos foram obtidas, características que se ligam a progressos do sistema sensório-motor. Quanto mais este é desenvolvido menor é o caráter necessário das ações, “mais numerosos e distantes se tornam os pontos do espaço que ele coloca em relação com mecanismos motores sempre mais complexos: assim aumenta a latitude que ele deixa à nossa ação, e nisso consiste justamente sua perfeição crescente” (Bergson, 1896, p. 27). Trata-se de uma liberdade dependente de mecanismos que a vida montara com a matéria para vencer seu automatismo, ligada a uma complexificação que é uma divisão fisiológica do trabalho. É possível observar nas linhas superiores da evolução “o trabalho fisiológico se dividir. Células nervosas aparecem, se diversificam, tendem a se agrupar em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior” (Bergson, 1896, p. 24).

potencial⁸ para desencadear em movimentos mais ou menos indeterminados.

[...] a vida em seu conjunto é um duplo trabalho de acumulação gradual e de gasto brusco: trata-se para ela de conseguir que a matéria, por uma operação lenta e difícil, armazene uma energia de potência que se tornará de repente energia de movimento. Ora, como procederia de outro modo uma causa livre, incapaz de romper a necessidade à qual a matéria é submetida, capaz, contudo, de dobrá-la, e que desejaria, com a minúscula influência que dispõe sobre a matéria, obter dela, em uma direção cada vez mais bem escolhida, movimentos cada vez mais poderosos? (Bergson, 1911, p. 15).

Esses mecanismos montados pela vida são, com efeito, essenciais. Se o que se encontra na origem da vida é uma supraconsciência ou exigência de criação, ela apenas se manifesta onde a criação é possível. “Ela adormece quando a vida é condenada ao automatismo; ela renasce a partir do momento em que nasce a possibilidade de uma escolha” (Bergson, 1907, p. 262). Porém a fixidez das plantas e a mobilidade dos animais “são apenas sinais superficiais de tendências mais profundas” (Bergson, 1907, p. 111). O que essa história exterior das espécies permite a Bergson observar é a aventura interior do impulso vital (Prado Jr., 1989, p. 194).

Não se trata de ver na análise da estrutura neurofisiológica das espécies e do progresso que se desenha da massa protoplasmática irritável até o vertebrado que ocupa o espaço e age sobre ele de modo variável o sinal de uma insuficiência. Mas por detrás do que se vê há o que se adivinha, dirá Bergson, potências imanentes à vida e inicialmente confundidas que tiveram de se dissociar para crescer. Para definir essas potências Bergson considera respectivamente na evolução dos artrópodes e dos vertebrados as espécies que marcam seus pontos culminantes.

A evolução dos Artrópodes teria atingido seu ponto culminante com o Inseto e em particular com os Himenópteros, como aquela dos vertebrados com o Homem. Agora, se observarmos que em nenhuma parte o instinto é tão desenvolvido quanto no mundo dos Insetos, e que em nenhum grupo

⁸ Cujas origem é invariavelmente a energia solar armazenada pelo vegetal e transmitida direta ou indiretamente ao animal pela alimentação.

de Insetos ele é tão maravilhoso do que entre os Himenópteros, poderemos dizer que toda a evolução do reino animal, abstração feita dos recuos à vida vegetativa, se realizou sobre duas vias divergentes das quais uma foi na direção do instinto e a outra da inteligência. Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis enfim os elementos que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais, e que, ao longo de um desenvolvimento em que eles se manifestaram nas formas as mais imprevisíveis, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento (Bergson, 1907, p. 136).

Quando Bergson reconhece potências imanentes à vida ele alia aos imperativos do compromisso da vida com a matéria a unidade do elã no qual tendências se interpenetram⁹. Em outros termos, a matéria enquanto fator de individuação não deve subsumir o que a vida carrega consigo na qualidade de tendência, de direito, independente da matéria (ainda que, como sabemos, ela não possa criar absolutamente, ou seja, sem a matéria). Instinto e inteligência, tendências que se compenetravam no elã, se apresentam em suas manifestações concretas ao longo das linhas de evolução como formas de atividade psíquica que são “soluções divergentes, igualmente elegantes, para um único e mesmo problema”, “dois métodos de ação sobre a matéria inerte” (Bergson, 1907, p. 137 e 144).

A vida fornece os meios para essa ação imediatamente ao criar um instrumento organizado ou mediatamente em um organismo que, “ao invés de possuir naturalmente o instrumento requerido, o fabricará ele próprio moldando a matéria inorgânica” (Bergson, 1907, p. 143). Se com a inteligência a natureza renuncia a dotar o ser vivo do instrumento “é para que ele possa, segundo as circunstâncias, variar sua fabricação” (Bergson, 1907, p. 151)¹⁰. O

⁹ Em seu ponto de partida a vida tem necessidade de “um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras só entrassem no espaço a contragosto” (Bergson, 1907, p. 93). O que o “elã organizador” explica ao atravessar a matéria, afirma Jankélévitch (1959, p. 166), são as estruturas prodigiosamente complicadas dos vivos, mas “por detrás dessas formas impressionantes há o elã vital [...] que não se esgota em suas obras as fontes inesgotáveis de seu gênio”.

¹⁰ A inteligência é descrita em *A evolução criadora* como faculdade de fabricar objetos, especialmente utensílios que possibilitam a fabricação de

instinto, faculdade natural de utilização de um mecanismo inato, encontra ao seu alcance o instrumento a ser utilizado.

Para distinguir nas linhas divergentes da evolução seus pontos culminantes e, a partir deles, discernir as tendências essenciais que se manifestam ao longo da evolução e que se compenetravam originariamente, é à história do vivo em um presente atual e material que Bergson se volta. Afinal, o que faz a viabilidade de um organismo? Por que himenópteros e homens se encontram no topo da cadeia evolutiva?

Por sucesso é preciso entender, quando se trata de um ser vivo, uma aptidão a se desenvolver nos meios os mais diversos, através da maior variedade possível de obstáculos, de modo a cobrir a mais vasta extensão possível de terra. Uma espécie que reivindique como domínio a terra inteira é verdadeiramente uma espécie dominadora e conseqüentemente superior. Tal é a espécie humana, que representará o ponto culminante da evolução dos vertebrados. Mas tais são também, na série dos Articulados, os Insetos e em particular alguns Himenópteros. Tem-se o hábito de dizer que a formigas foram dominadoras do subsolo da terra, como o homem é o mestre do solo (Bergson, 1907, p. 135).

A viabilidade de uma espécie, cuja liberdade e meios de ação sobre o universo material se encontram ancorados em disposições saídas do movimento evolutivo, não deixa de se apresentar como uma espécie de acomodação em comparação com o esforço da vida que lhe precede. Cada espécie acomoda-se com vistas a mais fácil exploração possível do ambiente imediato. “De qualquer modo que expliquemos a adaptação do organismo à suas condições de existência, essa adaptação é necessariamente suficiente a partir do momento em que a espécie subsiste” (Bergson, 1907, p. 130).

As formas são dotadas de um método de ação sobre a matéria que lhe confere espontaneidade e indeterminação na ação. Ao falar em adaptação não se trata de uma inserção meramente passiva nos molde das condições exteriores. Mas é preciso reconhecer que há condições exteriores, que elas são materiais, de subsistência e sobrevivência, e é sobre elas que o organismo exerce sua liberdade

outros utensílios, fazendo-os variar indefinidamente: “não diríamos talvez *Homo sapiens*, mas *Homo faber*” (Bergson, 1907, p. 140).

biológica. “As condições não são um molde no qual a vida se insere e das quais retira sua forma [...] Não há ainda forma, e é à vida que caberá criar para si mesma uma forma apropriada para as condições que lhe são apresentadas” (Bergson, 1907, p. 58).

Essa breve e esquemática exposição mostrou as duas dimensões pelas quais se apresenta a unidade do mundo organizado, aquela de um impulso e de um problema. Trata-se daquilo que podemos reconhecer como a história geral da vida, de um movimento de diferenciação que constitui organismos capazes de fazer variar sua ação e dotados de métodos para uma ação eficaz sobre a matéria que se trata de dominar para perseverar, subsistir.

Mas de outro lado teríamos as ações que estes organismos desenrolam ao longo de sua existência, numa temporalidade que é aquela de sua viabilidade, da execução de seu império sobre o universo material. Teríamos desse modo suspensa ao longo da história geral da vida a história de suas formas. Essa história não é menos contingente que a atividade de criação da qual procede. A vida fornece a direção da ação, não garante ao vivo os pormenores de sua execução de modo que este não caia em impasses. Seria de se estranhar uma evolução que caminha na direção de uma indeterminação crescente tornar a introduzir a necessidade nas ações dos seres que cria.

Se o elã obteve relativo sucesso na criação de seres capazes de agir livremente com os meios que a inteligência lhes fornece, ele o fez precisamente “onde o risco era maior” (Bergson, 1907, p. 144). A mesma inteligência fabricadora que foi capaz de assegurar ao homem um domínio sobre o universo material sem precedentes, sobretudo a partir de um trabalho socialmente dividido, é aquela que conduzirá a impasses que exigem da vida uma solução. Essa solução, que é a criação da estrutura moral do todo da obrigação, se liga à natureza particular da causalidade criadora da vida. Ela não apenas cria de modo a interiorizar os impasses que surgem ao longo de seu desenvolvimento como o faz na medida em que algo da unidade originária do elã persiste virtualmente nas formas atuais.

Mas sigamos o fio condutor que Bergson nos propôs. Observando o termo das linhas de evolução dos artrópodes e dos vertebrados, Bergson é levado a crer que a vida em sociedade não é mero acessório ao movimento evolutivo, o qual apenas ornamentaria com

a complicação de um trabalho socialmente dividido o êxito representado por himenópteros e homens.

Instinto e inteligência têm por objetivo essencial utilizar instrumentos: aqui ferramentas inventadas; lá órgãos fornecidos pela natureza, e conseqüentemente imutáveis. O instrumento é destinado a um trabalho, e esse trabalho é tão mais eficaz quanto mais especializado, mais dividido conseqüentemente entre trabalhadores diversamente qualificados que se completam reciprocamente. A vida social é assim imanente, como um vago ideal, ao instinto e à inteligência; esse ideal encontra sua realização a mais completa na colméia ou no formigueiro de um lado, nas sociedades humanas de outro (Bergson, 1932, p. 22).

Malgrado a diversidade das formas que a vida alcança e o afastamento crescente implicado no desenvolvimento de cada uma de suas linhas é à vida social que ela chega. Como se “sua necessidade se fizesse sentir desde o início, ou, antes, como se alguma aspiração original e essencial da vida apenas pudesse encontrar na sociedade sua plena satisfação” (Bergson, 1911, p. 26). Não se trata de reconhecer no elã uma impulsão particular à vida social. Como para instinto e inteligência, sua presença no topo das duas principais linhas apenas manifesta “a divergência de vias ao mesmo tempo em que a comunidade do elã” (Bergson, 1907, p.102). Afinal as formas vivas e as atitudes que são o desdobramento de sua estrutura não são a realização de um plano no extremo do qual teríamos as sociedades.

Não obstante, os produtos da vida oferecem o testemunho de uma direção essencial de seus progressos: agir de modo indeterminado e eficaz sobre o universo material. Quando Bergson afirma que o social se encontra no fundo do vital trata-se de um trabalho organizado e dividido que permite intensificar esse império sobre a natureza. A sociedade se apresenta como o meio pelo qual a força que evolui através do mundo organizado, que escolheu entre dois modos de agir sobre a matéria, intensifica os efeitos e estende o campo de ação do instinto e da inteligência a patamares inatingíveis nos limites de um trabalho não dividido¹¹.

¹¹ A sociedade não é a entidade absoluta e transcendente tal qual queria Durkheim. Já o vimos com relação ao caráter apenas relativo da sociedade

Uma sociedade não pode sobreviver caso não subordine o indivíduo, mas não pode progredir, intensificando a variabilidade das ações que se desenrolam em seu interior, se não deixar esse mesmo indivíduo exercer alguma liberdade. É na conciliação dessas exigências contraditórias, sobretudo nas sociedades compostas de seres inteligentes, que a necessidade de regras morais se afirma. A sociedade, colocação em uníssono das energias individuais, “apenas pode subsistir se subordina o indivíduo, ela apenas pode progredir se ela o deixa seguir: exigências opostas, que seria preciso reconciliar” (Bergson, 1911, p. 26). Quando a natureza estabelece uma estrutura moral que inclina o ser inteligente a obedecer é um ajuste entre essas duas exigências que se encontra em jogo.

Consideremos duas linhas divergentes de evolução, e sociedades na extremidade de uma e outra. O tipo de sociedade que parecerá a mais natural será evidentemente a de tipo instintivo: o laço que une entre si as abelhas de uma colmeia se assemelham muito mais aquele que mantém unidas, coordenadas e subordinadas umas às outras, as células de um organismo. Suponhamos um instante que a natureza tenha desejado, na extremidade da outra linha, obter sociedades em que certa latitude fosse deixada à escolha individual: ela teria feito com que a inteligência obtivesse resultados comparáveis, quanto à sua regularidade, àqueles do instinto na outra; ela teria recorrido ao hábito (Bergson, 1932, p. 21).

O que os dois pontos terminais da evolução apresentam é, de um lado, uma sociedade de seres inteligentes e parcialmente livres, de outro, sociedades regidas pelo puro instinto, nas “o indivíduo segue cegamente os interesses da comunidade” (Bergson, 1932, p. 123).

na determinação do caráter moral das ações. Tornamos a observá-lo quando Bergson encontra na origem do *socius* uma resposta da vida ao problema da ação sobre a matéria. Uma vez que o homem é um ser vivo e que a evolução da vida, em duas de suas principais linhas, se deu na direção da vida social, Bergson (1932, p. 96) pode admitir que “a associação é a forma a mais geral da atividade viva, pois a vida é organização, e que então passa-se por gradações insensíveis das relações entre células em um organismo às relações entre indivíduos na sociedade”. Esse abatimento da sociedade sobre o movimento geral da vida nos afasta de vez do sociologismo de Durkheim, cujo esforço se dá em demonstrar a especificidade do social frente ao psicológico e ao natural.

Nesse caso a coesão foi facilmente obtida pela natureza. Bastou dotar o inseto de instintos apropriados. “Assim ela fez para a colméia e o formigueiro. Seu sucesso foi, aliás, completo: os indivíduos apenas vivem aqui para a comunidade” (Bergson, 1932, p. 124).

Congelando seus membros em uma imutável rotina, a necessidade de coesão é plenamente satisfeita. Mas, como podemos suspeitar, sacrifica-se desse modo a exigência que lhe é complementar, e que apenas se faz presente na sociedade humana que, de forma variável, é aberta a todos os progressos. Mas a tal ponto que a ausência de uma regularidade que ao menos lembrasse aquela das sociedades instintivas colocaria em risco sua existência. Diante desse impasse, dessa necessidade em conciliar duas exigências opostas – pois “para que a sociedade progrida, é antes preciso que ela subsista” (Bergson, 1932, p. 126) – a obrigação fruto do hábito surge como a forma que a necessidade adquire no domínio da vida “quando ela exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e a liberdade” (Bergson, 1932, p. 24).

Quanto mais, portanto, em uma sociedade humana, escavarmos até a raiz das obrigações diversas para chegar à obrigação em geral, mais a obrigação tenderá a se tornar necessidade, mais ela se aproximará do instinto no que ele tem de imperioso. No entanto nos enganaríamos se quiséssemos atribuir ao instinto uma obrigação particular, qualquer que ela fosse. O que é preciso sempre afirmar é que nenhuma obrigação sendo de natureza instintiva, o todo da obrigação *teria sido* instinto se as sociedades humanas não tivessem certo lastro de variabilidade e de inteligência. Trata-se de um instinto virtual (Bergson, 1932, p. 23).

Não há vida em sociedade sem a existência de regras capazes de mobilizar minimamente as inclinações individuais. O que se constituiria como verdadeiro problema nas sociedades inteligentes caso elas se encontrassem abandonadas às inclinações do intelecto. Mas a natureza vigia, recorre ao hábito que, “encontrando-se na própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável àquela do instinto, quer como intensidade, quer como regularidade” (Bergson, 1932, p. 21).

O hábito condiciona a existência da sociedade composta por seres inteligentes. Inclinando-nos a obedecer, ele a torna viável.

Preserva a iniciativa criadora da inteligência sem, contudo, decliná-la em atitudes egoístas. Enquanto na colméia e no formigueiro cada regra é necessária, cada qual imposta pela natureza, nas sociedades humanas “uma única coisa é natural, a necessidade de uma regra” (Bergson, 1932, p. 22). Afinal o hábito imita o instinto, não é uma réplica, peça por peça, da necessidade de seus procedimentos. Um hábito que se utiliza daquilo que há de instintivo na inteligência não transforma a inteligência em instinto. Na verdade poderíamos dizer que o hábito toma do instinto aquilo que nele há de imperioso, o modo como se afirma o caráter necessário de suas ações.

Abelhas e formigas não se devotam à colméia e ao formigueiro simplesmente por que é preciso fazê-lo. Essa necessidade, instintiva, não tem de aparecer à consciência instintiva sob a forma de uma representação que fizesse frente a uma vontade que titubeia. A necessidade de suas ações não se liga à força de representações que denotariam o caráter necessário de ações e entre as quais o indivíduo hesitaria¹². Bergson se utiliza do exemplo de uma formiga atravessada repentinamente por um clarão de inteligência.

¹² Bergson mostrou em *A evolução criadora* que as ações de caráter instintivo podem ser ditas inconscientes. Cabe observar que relação essa inconsciência guarda com o automatismo pelo qual, por exemplo, abelhas e formigas se devotam ao formigueiro e, por que não, com o hábito. A consciência é uma inadequação entre o ato e sua representação. Ela significa hesitação e escolha, ela mede o afastamento entre a representação e a ação. Onde a ação real é a única possível a consciência se torna nula. Nesse caso não há representação que assinala a distancia entre as ações virtuais e o ato propriamente dito, mas apenas um conjunto de movimentos sistematizados que se efetuam automaticamente. A inconsciência do instinto se deve a quantidades iguais que se neutralizam, a representação do ato é anulada por sua execução: “onde o instrumento a lidar é organizado pela natureza, o ponto de aplicação fornecido pela natureza, uma pequena parte é deixada à escolha: a consciência inerente à representação será então contrabalançada, na medida em que ela tendesse a se separar, pela realização do ato, idêntico à representação, que lhe faz contrapeso” (Bergson, 1907, p. 146). Não poderíamos dizer que uma formiga que hesitasse o faria precisamente porque representações se acrescentariam e precederiam a série de movimentos que deixariam por isso de ser automáticos e simplesmente desempenhados, pois conscientes?

Deparando-se com o absurdo de seu trabalho, ela ameaçaria romper os laços que a ligam ao formigueiro. Mas então, no momento preciso em que o instinto iniciasse a retomada do seu lugar a inteligência, prestes a ser reabsorvida no automatismo da atividade desempenhada do instinto, diria categoricamente: é preciso porque é preciso. Comando semelhante se apresentaria ao ouvido do sonambulo que tivesse começado a deixar o sonho que desempenha. De modo que o imperativo categórico exprimiria em palavras, ao sonambulo e à formiga, a inevitabilidade do retorno para uma reflexão que tão logo surgisse se apagaria quase imediatamente.

[...] um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica: desempenhado como tal no estado normal, representado como tal se a reflexão desperta tempo suficiente para que ele possa se formular, não o tempo suficiente para que ele possa buscar razões. Mas então não é evidente que, em um ser racional, um imperativo tenderá a tomar forma categórica quanto mais a atividade desempenhada, ainda que inteligente, tender a tomar a forma instintiva? Mas uma atividade que, de início inteligente, caminha na direção de uma imitação do instinto é precisamente o que chamamos no homem de um hábito [...] Seria então impressionante que, no curto momento que separa a obrigação puramente vivida da obrigação plenamente representada e justificada por todo tipo de razões, a obrigação tome a forma de um imperativo categórico: “é preciso porque é preciso?” (Bergson, 1932, p. 20).

No caso hipotético da formiga que, por um momento, fosse dotada de um clarão de inteligência, as coisas naturalmente voltam ao lugar, e o raciocínio que restabelece o interesse da formiga em trabalhar para o formigueiro não funda a obrigação. Ele exprime a inevitabilidade do retorno, a necessidade que esse clarão de

De outro lado, quando um ser inteligente hesita diante do desencadeamento automático de sua ação por dever, não é precisamente por representações que extrapolam em número a atitude que se desenha como o seu desdobramento natural? Do ponto de vista dessa inconsciência descrita por Bergson, não apenas a formiga e a abelha, mas também o ser inteligente que age por dever o faz de certo modo inconscientemente. Uma inconsciência sempre pronta a desabrochar em consciência, é verdade, ao passo que o mesmo não pode ser dito para a formiga e para a abelha a não ser em situações hipotéticas.

inteligencia apenas veio problematizar pontualmente, mas não fundar. Ora, não foi precisamente algo desse gênero que vimos quando Bergson afirmou que imperativos categóricos formulados pela inteligência se limitam a reconduzir à necessidade de uma ação diante da qual hesitamos temporariamente? Na verdade o que se apresenta como excepcional para o caso da formiga parece ser o modo como as coisas se passam em condições normais em uma sociedade de seres inteligentes.

É claro que, distintamente do caso da formiga, o imperativo não exprimirá a inevitabilidade de um retorno ao instinto. Mas ele exprimirá a necessidade do retorno a uma ação diante da qual nossa vontade se encontraria momentaneamente suspensa. Como vimos, um imperativo categórico se apresenta quando a inteligência faz obstáculo a um obstáculo que tem origem nela própria, ele não funda a obrigação, apenas reconduz o querer ao automatismo habitual de suas ações. Esse automatismo do dever, podemos agora concluir, é precisamente o que há de instintivo na inteligência.

Aliás, o caráter vivido e desempenhado das regras que garantem a coesão da colméia e do formigueiro não apresenta algo que nos faz lembrar o automatismo da ação realizada por dever? Enquanto a ação se desenrola sem que uma hesitação lhe retire de sua execução habitual – maneira pela qual as coisas se dão em condições normais na colméia e no formigueiro –, em um deixar-se levar que imita o automatismo do instinto, não há necessidade de o intelecto expressar com meios que são da inteligência uma necessidade que, se não é instintiva absolutamente, imita o instinto nos efeitos que obtém. Como tivemos ocasião de dizer a natureza, que vigia, recorre ao hábito.

[...] em uma humanidade que a natureza não tivesse feito inteligente, e onde o indivíduo não tivesse nenhuma possibilidade de escolha, a ação destinada a manter a conservação e a coesão social se realizaria necessariamente; ela se realizaria sob a influência de uma força bem determinada, a mesma que faz com que cada formiga trabalhe para o formigueiro e cada célula de um tecido para o organismo. Mas a inteligência intervém, com ela a faculdade de escolher: é uma outra força, sempre atual, que mantém a precedente em estado de virtualidade ou antes de realidade mal visível em sua ação, sensível contudo em sua pressão (Bergson, 1932, p. 94).

Ao depositar a espécie humana ao longo de uma de suas linhas de evolução, a natureza a quis sociável, assim como as abelhas e formigas. Levando em consideração o esforço que anima a história geral da vida, essa organização e subordinação dos elementos uns aos outros proporcionou uma intensificação considerável para uma atividade que busca dominar a matéria e retirar dela tanto quanto possível. Mas com a inteligência a manutenção da vida social teve de ser confiada a um mecanismo quase-inteligente. Inteligente na medida em que cada peça poderia ser remodelada pela inteligência humana, mas instintivo “na medida em que o homem não poderia, sem deixar de ser homem, rejeitar o conjunto das peças e não mais aceitar o mecanismo conservador”¹³ (Bergson, 1932, p. 53).

Resta, por fim, um último ponto a examinar. Começamos por descrever como a noção de obrigação que Bergson apresenta em *As duas fontes* se define por um deixar-se levar ou abandono. Em seguida, mostramos de que modo Bergson é levado a observar no hábito um instinto virtual. Tivemos ocasião de observar que, para tanto, Bergson admitiu a necessidade de um fio condutor: pensar

¹³ É verdade que uma transformação radical é possível, mas verdadeiramente radical, pois ela tem de ultrapassar a inteligência, e não se dará sem a intuição mística. Os acréscimos e remodelações que a obrigação social elementar sofre não modificam a intenção original que ela manifesta. “Há uma natureza fundamental, e há aquisições que, se superpondo à natureza, imitam-na sem se confundir com ela”. Essa natureza é indestrutível, “o natural não se deixa expulsar. Ele está sempre presente” (Bergson, 1932, p. 289). A soliedariedade estreita que a natureza estabelece entre seres inteligentes não retira da inteligência a iniciativa necessária ao desenvolvimento do indivíduo, mas não fornece os meios para que, abandonados a si mesmos, os homens pudessem fazer da obrigação outra coisa que o mecanismo montado pela natureza. Se há uma natureza primitiva, elementar, uma moral original que tem de ser colocada “ao mesmo tempo em que a espécie humana” (Bergson, 1932, p. 288), sua distância para com o que poderíamos chamar de homem moderno não é uma distância civilizacional; não nos afastamos dela com os progressos da civilização. Se retirarmos do homem atual o que nele foi depositado pela educação “veríamos idênticos, ou quase, aos seus ancestrais os mais longínquos” (Bergson, 1932, p. 290).

nas sociedades instintivas como uma contrapartida das sociedades inteligentes. Essa comparação, afirma Bergson (1932, p. 123), “não autorizará conclusões firmes, mas ela poderá sugerir interpretações”. Grosso modo as conclusões que apresentamos até aqui acerca da relação que guardam hábito e instinto se deram por uma analogia entre os efeitos distintamente obtidos no termo das duas principais linhas do movimento evolutivo.

Segundo Bergson (1911, p. 06) se a analogia não pode nos fornecer nada além de uma probabilidade, há, não obstante, “uma multidão de casos em que essa probabilidade é alta o suficiente para equivaler à certeza”. Na ocasião dessa afirmação a preocupação de Bergson era saber até onde a consciência se estende; “Sigamos então o fio da analogia”, diz. Tal parece ter sido a postura adotada diante do fio condutor que encontramos em *As duas fontes*. Mas a analogia de que Bergson faz uso apresenta um traço essencial, não se trata de uma semelhança exterior entre relações, mas sim de uma comunicação interior entre tendências ou movimentos (Lapoujade, 2010, p. 60).

É uma comunicação desse gênero que permite à vida, ao criar uma estrutura moral para as sociedades fechadas, recorrer ao que há de instintivo na inteligência. Quando Bergson afirma que a vida recorre ao hábito é preciso compreender essa atitude como completamente afeita à maneira pela qual o elã cria. Ou seja, Bergson não se limita a reconhecer uma similitude de efeitos distintamente conquistados. Sim, isso é um fato, e de suma importância para que Bergson pudesse encontrar um fundamento verdadeiramente vital para a moralidade das sociedades. Ele igualmente demonstra como a maneira particular pela qual a vida cria possibilita esse trânsito entre tendências que têm de se dissociar para crescer.

A exigência à qual corresponde a estrutura moral fundamental das sociedades fechadas não é apenas social, embora seja um mecanismo de conservação da estrutura do sociedade. É uma exigência que se coloca a uma atividade de criação que busca em uma das linhas da evolução meios para obter resultados aos quais chegara em outra linha, distinta daquela que coloca o problema a ser resolvido: colocar limites às inclinações egoístas da inteligência

sem, contudo, submetê-la a uma necessidade que lhe retire a iniciativa criadora.

Poderíamos enunciar essa lei: *quando uma tendência se analisa ao se desenvolver, cada uma das tendências particulares que nascem assim gostaria de conservar e desenvolver, da tendência primitiva, tudo o que não é incompatível com o trabalho no qual ela se especializou* (Bergson, 1907, p. 120).

Talvez não seja completamente descabido atribuir esse comportamento à tendência com a qual estamos lidando aqui, a atividade inteligente que, especializando-se, tornando mais eficaz seu império sobre a matéria, desemboca na vida social. É como se a própria atividade criadora da vida realizasse aquilo que Bergson propõe como método em sua análise: reportar-se à outra linha de evolução. Trata-se de uma possibilidade interior ao movimento do elã que se apresenta, na verdade, como verdadeira reconciliação entre tendências que outrora se confundiam.

A vida busca com o hábito inserir em uma sociedade de seres inteligentes uma regularidade que imita aquela das sociedades instintivas. Ao fazê-lo, é com um passado ao mesmo tempo originário e virtual – com elementos que foram abandonados ao longo do trajeto que fez da inteligência o que ela é – que a vida pôde estabelecer uma estrutura moral para a espécie humana. Instinto e inteligência se interpenetravam outrora, antes da divisão do elã em linhas divergentes. Essa simpatia remota entre as tendências, que se conserva em estado virtual, acaba por suplantar a distância que se apresenta entre o instinto dos himenópteros e a inteligência dos homens.

O que o desenvolvimento divergente do elã distanciou ao longo da história da vida, interpondo entre essas duas extremidades da evolução toda a história do mundo organizado, essa mesma causalidade da vida é capaz de reaver quando cria algo que se apresenta, no ser inteligente, como um instinto virtual. A evolução não vai, afirma Deleuze (1966, p. 80), “de um termo atual a outro termo atual em uma séria unilinear homogênea, mas de um virtual aos termos heterogêneos que o atualizam ao longo de uma série ramificada”. Por sob a diferença e a incompatibilidade entre os

atuais Bergson observa a diferença se fazendo no interior do movimento evolutivo. Saídos de um movimento comum, as tendências, mesmo uma vez especializadas – e especializadas –, guardam algo da totalidade original.

Os elementos de uma tendência não são comparáveis, com efeito, a objetos justapostos no espaço e exclusivos uns dos outros, mas sim a estados psicológicos dos quais cada um, ainda que seja antes de tudo ele mesmo, participa no entanto dos outros e encerra assim virtualmente toda a personalidade à qual ele pertence. Não há manifestação essencial da vida, dizíamos, que não nos apresente, no estado rudimentar ou virtual, as características das outras manifestações. Reciprocamente, quando encontramos sobre uma linha de evolução a lembrança, por assim dizer, do que se desenvolveu ao longo das outras linhas, devemos concluir que lidamos com elementos dissociados de uma mesma tendência original (Bergson, 1907, p. 119).

Afirmar que o elã é de natureza psicológica é reconhecer nele “uma pluralidade confusa de termos que se interpenetram” (Bergson, 1907, p. 258). Essas tendências são, com efeito, exteriorizadas umas com relação às outras. A divisão do que se compenetrava no elã é acompanhada de uma especialização que é uma acentuação de caracteres. Tivemos ocasião de observar que a vida teve de escolher entre dois modos de agir sobre a matéria. Uma vez isso feito, os procedimentos úteis ao instinto não eram os mesmos que aqueles da inteligência. O que há de instintivo na inteligência foi subsumido ao pleno desabrochar da atividade inteligente – o mesmo sendo válido para o instinto.

Mas uma especialização que é uma acentuação de caracteres não significa a supressão da contraparte que, inicialmente indistinta, começou por se avizinhar, para então se afastar progressivamente ao longo das linhas da evolução. Não é demais lembrar que estamos lidando com instinto e inteligência na qualidade de tendências que se desenvolvem em forma de feixe, e que elas conservam “alguma coisa de comum a despeito da diversidade de seus efeitos, como amigos separados há muito tempo guardam as mesmas lembranças da infância” (Bergson, 1907, p. 54). Se não se trata da restauração de uma unidade perdida, e tal é o caso para uma evolução verdadeiramente criadora, não deixa de ser verdade que a

totalidade primitiva subsiste em cada espécie (Jankélévitch, 1959, p. 149).

A reminiscência instintiva interior à atividade inteligente é o que possibilita que a vida crie uma estrutura moral que se apresenta como necessária no termo de uma de suas linhas de evolução. Mas não se trata simplesmente de repetir o instinto, converter a inteligência em instinto e estabelecer a coesão da cidade sob o traçado do formigueiro ou da colméia. Trata-se de uma criação no sentido estrito do termo. A evolução orgânica se aproxima daquela de uma consciência, “na qual o passado preme contra o presente e faz dele brotar uma forma nova, incomensurável com seus antecedentes” (Bergson, 1907, p. 27). Localizar a moral da humanidade ao longo da evolução implica imputar-lhe esse mesmo caráter.

O problema diante do qual a obrigação social elementar figura como uma solução aparece ao longo do processo evolutivo, na extremidade de uma de suas linhas. O impasse assim colocado é tão imprevisível quanto a solução que lhe é oferecida. O que temos o direito de afirmar é que essa solução manifesta uma intenção, afinal a moral tem uma função particular, conservar a coesão social sem sacrificar a indeterminação coextensiva à atividade inteligente. E sua eficácia depende daquilo que repousa de instintivo na inteligência, da unidade da vida, espécie de memória virtual que adormece em cada uma de suas manifestações.

Imprevisibilidade, intenção, solução de um problema, atualização da totalidade virtual coextensiva a cada uma das formas atuais, etc.; elementos indispensáveis para a localização ao longo do movimento evolutivo da obrigação que acompanha seres inteligentes vivendo em sociedade. Eles denotam uma espécie de circularidade do elã. Afinal, não é um ressarcimento do que há de excessivo na inteligência que encontramos na moralidade saída da vida? Esse ressarcimento não implica uma retomada do elã que, na qualidade de causa, é capaz de tornar a criar mediante impasses apresentados por seus efeitos?

Na história do mundo organizado as causas fazem parte do efeito, afirma Bergson (1907, p. 165). Elas “ganham corpo ao mesmo tempo que ele, e são determinadas por ele tanto quanto elas o determinam”. Como se a divisão que apontamos acima entre

história das formas vivas e história geral da vida se apresentasse sob um novo ângulo; aquele do inacabamento constitutivo da segunda diante do desenrolar da primeira, o que faz dela uma continuidade incessante de criação. Se a evolução é criadora, ela própria apenas pode ser pensada de maneira evolutiva (Riquier, 2009, p. 399). A causa, uma virtualidade primitiva de compenetração que se desenvolve em forma de feixe, reage aos seus efeitos, às espécies vivas com os impasses nos quais elas desembocam. A gênese da moral da qual nos ocupamos aqui se dá a partir de uma criação que é precisamente uma reação dessa natureza.

Creio ter demonstrado que diante da majestade do dever descrito por Kant, que tem sua lei própria bem como seu próprio tribunal, aquele de uma razão legisladora que revela uma vida independente da natureza, podemos observar o quão distinta é a postura bergsoniana diante do fenómeno. E não é inútil observar essa distância. Quando Bergson abate sobre o movimento geral da vida a moralidade de regras destinadas a tornar viável a associação de seres inteligentes essa atitude é completamente afeita à sua filosofia da natureza.

Para que uma moral possa ser concebida a partir de uma autonomia como aquela que descreve Kant, foi preciso que o cosmos tivesse já perdido sua função constitutiva com relação ao sujeito, “e que ele apenas aparecesse como decoração indiferente em que se desenvolve uma atividade humana que lhe é, no fundo, estranha, e que não lhe deve nada do que o fez aceder à sua humanidade” (Brague, 1999, p. 316). Certamente não é essa natureza inodora que Bergson nos apresenta. Inteligência, sociedade e moral, os elementos da cultura de modo geral, se preferirmos, são todos, sem exceção e igualmente, determinações da natureza. Realizar sua gênese implica remontar ao modo como ela cria e as direções que se desenham nessa atividade.

Artigo recebido em 04.02.2014, aprovado em 31.05.2014

Referências.

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF. 1889 [2007].

_____. *Matière et mémoire*. Paris: PUF. 1896 [2008].

_____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF. 1907 [2008].

_____. *La conscience et la vie*. In: *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF. 1911 (1919) [2008].

_____. Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes. In: *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF. 1922 (1934) [2009].

_____. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF. 1932 [2008].

BOUANICHE, Arnaud. L'original et le originaire, l'unité de la origine. In: WORMS, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002.

BRAGUE, Rémi. *La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Fayard. 1999.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34. 1966 [1999].

DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Paris: PUF. 1893 [2007].

_____. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Puf. 1894 [2007].

_____. Détermination du fait moral. In: *Sociologie et philosophie*. Paris: PUF. 1906 (1924) [2010].

JANKÉLÉTITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF. 1949 [2011].

KANT, Emmanuel. *Fondementes de la métaphysique des moeurs*. Paris: Vrin. 1785 [2004].

_____. *Critique de la raison pratique*. Paris : Gallimard. 1788 [1985].

LAPOUJADE, David. *Puissances du temps*. Paris: Les Éditions de Minit. 2010.

PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp. 1989.

RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris: PUF. 2009.

SOULEZ, Philippe e WORMS, Frédéric. *Bergson*. Paris : PUF. 1997 [2002].

WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004.

