

HENRI BERGSON, VITALISMO E TEORIA SOCIAL: Reinventando um clássico

HENRI BERGSON, VITALISM AND SOCIAL THEORY: Reinventing a Classic

Carlos Freitas¹

UFRN: <https://orcid.org/0000-0002-9395-430X>

Rafael Santos²

UFRN: <https://orcid.org/0000-0001-9429-369X>

DOI: [10.21680/1982-1662.2025v8n42ID41782](https://doi.org/10.21680/1982-1662.2025v8n42ID41782)

Resumo

Este artigo visa apresentar de modo sumário os elementos da obra do filósofo francês Henri Bergson que seriam de interesse para a teoria social. Tendo boa parte de suas produções acadêmicas entre o fim do século XIX e primeiro quarto do século XX, Bergson se destacou propriamente na Filosofia. No mesmo período de gestação e nascimento da sociologia francesa, os escritos filosóficos de Bergson geraram pouco interesse entre os pares da nova disciplina e mesmo tendo logrado, em seus últimos anos de vida, preocupações em torno de problemáticas caras à teoria social, ainda continuou a ter pouquíssima recepção para além da filosofia. Nesse sentido, aduzir os elementos de sua obra em um contexto em que o cânone clássico da disciplina tem sido constantemente problematizado se torna uma oportunidade de explorar os aspectos rejeitados de seu pensamento.

Palavras-chave: Bergson. Teoria social clássica. Filosofia.

¹ E-mail: calfreitas@hotmail.com

² E-mail: ufrn.rafaelsantos@gmail.com

Abstract

This article aims to summarize the elements of French philosopher Henri Bergson's work that would be of interest to social theory. With much of his academic production occurring between the late 19th century and the first quarter of the 20th century, Bergson stood out specifically in Philosophy. During the same period of gestation and birth of French sociology, Bergson's philosophical writings generated little interest among his peers in the new discipline, and even though, in his later years, he managed to raise concerns about problematic issues in social theory, they still received very little reception beyond philosophy. Therefore, presenting the elements of his work in a context in which the classical canon of the discipline has been constantly problematized presents an opportunity to explore the rejected aspects of his thought.

Keywords: Bergson. Classical social theory. Philosophy.

Introdução

O século XXI tem se mostrado um período histórico em que as ciências sociais passam a questionar cada vez mais as suas próprias balizas fundacionais, desde a abertura para novos diálogos com outros campos disciplinares até a revisão de seus pressupostos transcendentais, presenciamos um momento de renovação e criatividade. Nesse sentido, o próprio cânone da sociologia passou a ser revisitado e visto com outros olhares que ultrapassam a tríade outrora consagrada de Durkheim, Weber e Marx. A categorização de sociólogos e pensadores como autores clássicos quando o assunto é a descrição da sociedade e das relações sociais passou a abarcar novos nomes. Se hoje consideramos que os casos de canonização de W.E.B Du Bois e Harriet Martineau se mostram os mais exemplares entre as novas leituras da teoria social clássica, é porque seus escritos nos trazem, hoje, diagnósticos e prognósticos atuais. Motivados por essa leva que não apenas defende a importância dos clássicos,

mas também sua atualização, que propomos apresentar aqui, de modo ainda sumário, as contribuições do filósofo francês Henri Bergson para o que vem a ser o novo cânone da teoria social. Decerto Bergson seja um “clássico” da filosofia francesa moderna, no entanto, no exame de alguns de seus escritos menos badalados e mesmo nos seus pressupostos metateóricos, observa-se certa proximidade que vai na direção de temas bastante caros para a teoria social.

Não faremos aqui uma abordagem que preze pela forma com que Bergson tem sido lido na história das ideias, mas precisamente de ir a fundo em seus escritos com vistas a demonstrar sua recursividade heurística para temas que sejam de interesse da teoria social. Dessa forma, não haverá aqui um percurso detalhado por todas as obras do filósofo francês, mas precisamente uma leitura herética que tentará extrair de seus escritos os elementos para o que consideramos ser o esteio de uma teoria da ação e da ordem/mudança social. Claro, o caráter inovador que consideramos residir na filosofia bergsoniana diz respeito aos seus pressupostos ontológicos que, não raro, se associam a um *vitalismo*. Porém, ao concorrer com Georg Simmel — clássico alemão e grande leitor de Bergson — e com a tradição da “filosofia da vida” [*lebensphilosophie*] alemã, a variante francesa de uma metafísica da vida ganhou pouco espaço na teoria social. A intenção dessa apresentação se assenta, portanto, em aduzir os aspectos outrora esquecidos da filosofia de um clássico francês para o presente.

Os limites aqui postos nos impossibilitam de explorar em seus pormenores cada momento da obra de Bergson. Por isso, optamos por organizar nossa exposição segundo dois momentos analíticos sequenciais. No primeiro, descrevemos os principais conceitos da filosofia de Bergson, destacando as preocupações metateóricas de fundo que orientaram a articulação de cada conceito. Em seguida, apresentamos uma teoria da ação e da sociedade formulada por Bergson e procuramos demonstrar em que medida a mesma foi pensada em termos de uma teoria social normativamente orientada.

A *durée* e o *elán vital* como objetos do pensamento

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* [1889] (2022) título de sua tese de doutoramento no *Collège de France*, Bergson explorou as profundezas da consciência humana a partir do conceito de *duração* e se contrapôs ao programa de “psicologia empírica” formulado pela tradição alemã da psicofísica (Rodrigues, 2022). Com o conceito de duração, Bergson desenhou uma filosofia do tempo. Para isso, criticou as tradições consolidadas da filosofia e da ciência de sua época; as acusou de negligenciarem o que ele compreendia ser o “tempo real”; aquele que nada tem a ver com o tempo esquemático e espacial, mas que se define por sua continuidade, mudança, memória e criação. E como foi que nasceu esse despertar da consciência do tempo em Bergson? Segundo seus próprios relatos em correspondência de 1903, dos estudos que desenvolveu sobre mecânica. Ao se confrontar com as teorias da matemática e da física, o autor de *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* formou convicção que essas duas ciências naturais não lidavam com o tempo real, que em suas concepções de tempo os acontecimentos do passado e do futuro já pré-realizados pelas leis de causalidade, a exemplo das leis da mecânica newtoniana que não reservavam nenhum mistério ou mudança ao movimento cósmico. Contra o tempo “especializado” dos físicos e matemáticos, Bergson contrapôs uma forma de tempo que é própria da vida interior, o tempo dos próprios acontecimentos; das vivências interiores; da sucessão do passado, presente e futuro; uma temporalidade caracterizada pela continuidade processual que diverge de uma série especial e, por isso, não pode ser capturado na forma de medição. Mais próxima de uma “melodia ouvida”, a *durée* ou

[...] pura duração bem poderia não ser senão uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizarem umas com relação às outras, sem nenhum parentesco com o número: seria a heterogeneidade pura (Bergson, 2019b, p. 12).

Sendo “movimento”, a duração é a “multiplicidade dos estados de consciência”, “multiplicidade qualitativa” e “continuidade indivisível de mudança” (Bergson, 2019b, p. 16). O objeto da duração que penetra em nossa vida é, não negamos, uma representação. Mas uma representação de caráter dinâmico. Que isso

quer dizer? Significa que é uma representação avessa da representação inteligente. Ela é dinâmica porque está além das distinções estritas que se expressam nas palavras, nos contornos bem definidos, ou seja, porque ela é ante espaço. Essa perspectiva, herdada da tradição filosófica que ignora a natureza fluida e contínua da experiência consciente. A consciência não se apresenta como uma série de estados instantâneos e independentes, mas como um fluxo contínuo e indivisível: os estados de consciência se entrelaçam e se influenciam mutuamente, formando uma totalidade dinâmica e em constante transformação.

Em *Matéria e Memória* [1896] (2011), o filósofo francês deu continuidade ao debate com outras vertentes da psicologia científica, em especial com a “psicofisiologia”, acerca da natureza da consciência, para então propor uma tentativa de superação do dualismo entre matéria e espírito a partir de sua substituição por uma *dualidade ontológica*, isto é, reconhecendo que existe ao mesmo tempo uma realidade “espiritual” e uma realidade “material” (Bergson, 2011). Até aquele momento, a relação entre o espírito e o corpo era uma problemática rivalizada pelo idealismo e pelo realismo, duas vertentes da filosofia moderna igualmente “excessivas” em suas teses. O excesso do idealismo se verificava no seu gesto de sempre reduzir erroneamente a matéria à representação que nós, seres humanos, temos da mesma. Bergson conta que mesmo idealistas sofisticados como Berkeley, Descartes e Kant, três idealistas que se esforçaram em desviar do mecanicismo, acabaram por fracassarem, seja porque fez coincidir a matéria com o espírito (Berkeley), seja porque a colocou à distância excessiva do espírito (Descartes), seja porque ainda limitou excessivamente o alcance do espírito humano ao preço do sacrifício da metafísica (Kant). Bergson acreditava que o problema da relação do espírito com o corpo exigia um terceiro modo de tratamento diferente daquelas duas alternativas, a saber, de enfrentar tal problemática no domínio particular da memória. Por que deveríamos agir assim? Porque é na lembrança que encontraríamos o ponto de intersecção entre o espírito e a matéria. De fato, o exame fenomenológico da consciência logo nos convenceria que a vida psíquica é irreduzível ao mundo material, que o estado psicológico, apesar de também residir no estado cerebral, ele o ultrapassa, exigindo de todos aqueles que pensam a relação entre o espírito e o

material o reconhecimento de uma aliança necessária entre a psicologia e a metafísica (Bergson, 2011).

Se em seu escrito de 1896, Bergson já procurava aproximar a psicologia da metafísica, na obra seguinte, *A Evolução Criadora* [1907] (2019a), o filósofo francês resolve aderir a uma “metafísica vitalista” para atualizar a teoria geral da evolução de modo a evitar ao mesmo tempo as aporias do mecanicismo e do finalismo. Para Bergson, de imediato, era possível notar que a “inteligência” era para a história da evolução da vida um momento elevado de um “progresso ininterrupto ao longo de uma linha”, o produto de um progresso evolutivo de adaptação complexa e flexível da consciência dos seres vivos. Uma “lógica dos sólidos” triunfante na geometria, mas que fracassou na representação da natureza do fundamento da vida. Incapaz de explicar o movimento evolutivo da vida, a epistemologia ou teoria do conhecimento precisava caminhar agora de mãos dadas com a filosofia da vida, a fim de ir além da “representação mecanicista” que o entendimento tem da natureza da vida. Rejeitando toda e qualquer ideia de excepcionalidade da vida social, Bergson (2019a) afirmou o vitalismo como evolução universal. No movimento da vida, novas formas são criadas em linhas divergentes e o estudo do movimento evolutivo, longe de ser simples, consistiria na elucidação de um número determinado de “direções divergentes” e da determinação da natureza das “tendências dissociadas” da vida. Não para reafirmar a “dualidade” de modos de existência, mas para reencontrar com o monismo a partir da aproximação ou imitação daquele que é o eterno “princípio motor” do movimento de evolução criativa, a saber, o “elã” vital. Não sendo determinada nem pela “adaptação”, nem pela “teleologia”, a evolução da vida é uma criação sempre renovada e continuada de “formas da vida” e das “ideias” pelas quais a inteligência pode compreender a vida (Bergson, 2019a). Sem perder sua espontaneidade, a vida se manifesta na evolução por uma “contínua criação de formas sucedendo a outras formas” (Bergson, 2019a, p. 94). De acordo com Deleuze (2012), Bergson compreendia o impulso vital como uma “virtualidade em vias de atualizar-se”, uma “simplicidade em vias de diferenciar-se”, uma “totalidade em vias de dividir-se”. Sua essência seria sempre operar por “dissociação”, “desdobramento” e “dicotomia”. Assim o foi quando a vida se dividiu em plantas e animais; quando o

animal se dividiu em instinto e inteligência; e quando o instinto seguiu diferentes direções. Dessa forma, a vida remete a imagem de “movimento da diferenciação” em série ramificadas. Um movimento de diferenciação provocado pela inserção da duração na matéria (causa externa) e pela sua força explosiva intrínseca (causa interna). A cada instante, ainda que virtualizado, o impulso vital se dissociaria em dois movimentos: um de “distensão” e outro de “tensão”. No movimento de distensão, a vida recairia na forma cristalizada da matéria; já no movimento de tensão, a vida se elevaria novamente na duração (Bergson, 2019a; Deleuze, 2012).

Finalmente, em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* [1932] (2019c), Bergson emprega os meios conceituais de sua teoria da evolução criadora para atualizar a teoria da sociedade. Como se estivesse em diálogo com Émile Durkheim, seu colega dos tempos de jovens estudantes da Escola Normal Superior, Bergson, a exemplo do autor das “Formas Elementares da Vida Religiosa”, vai reconstruir a gênese e desenvolvimento da “moral” e da “religião”, as duas instituições fundamentais que tornam possíveis os vínculos de normatividade e solidariedade entre indivíduo e sociedade. De acordo com David Lapoujade (2015), no texto *As Duas Fontes*, Bergson procurou investigar as condições de equilíbrio, vitalidade e patologia no âmbito da sociedade. É nesse contexto que o conceito de “apego à vida” ocupa uma posição importante no seu estudo de 1932. Bergson defendia que haviam duas fontes ou duas espécies de moral e de religião. Mais, uma distinção seria “transversal” na moral e na religião: a distinção entre o fechado e o aberto. Sobre a mesma distinção, Worms (2010) advertiu que ela designava menos uma distinção aplicada a uma moral e uma religião do que duas maneiras de distinguir entre as morais e as religiões. Então, “fechadas” seriam aquelas morais e religiões que se distinguem uma das outras “por exclusão mútua”, a exemplo de grupos de fronteiras.

A memória e a ação pré-reflexiva

Bergson foi inteiramente radical quando escreveu sua tese de livre-docência em Filosofia no *Collège de France*. Pois, é exatamente em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de 1889 (2022) que teremos a associação entre “ação criativa”, motivada por “afecções” em nossos estados internos, e a liberdade. Mas o

que seria uma ação criativa? Há duas maneiras de agir no mundo que Bergson destaca no *Ensaio*. A primeira é uma ação de caráter mecânico, submetido às necessidades do meio social, um *Eu* superficial que se exterioriza e se aliena de si mesmo, que move sua ação inteiramente pela guia de signos exteriores, diríamos, o *Eu* da linguagem; o segundo *Eu* é totalmente imprevisível, é um *Eu* da profundidade que tensiona com a superfície, que não se deixa ficar a reboque da linguagem, das expressões arbitrárias ou por razões de necessidade. O verdadeiro *Eu* emerge nas profundezas, naquilo que há de mais íntimo e não no que há de mais social; há um tensionamento latente entre linguagem – tomada como tudo aquilo que é exterior – e criatividade. Todavia, o deflacionamento intersubjetivo não o colocaria, de imediato, na tradição do individualismo metodológico, pois considera-se que o reconhecimento intersubjetivo de determinado conteúdo é um acontecimento necessário para o desdobramento de novas *formas* sociais. Bergson reconhece este aspecto da vida quando trata da formalização da criação artística:

uma obra genial, que começa por desconcertar, poderá criar pouco a pouco apenas através de sua presença uma concepção da arte e uma *atmosfera* artística que permitirão *compreendê-la*; tornar-se-á então retrospectivamente genial (Bergson, 2019c, p. 84, grifo nosso).

Logo, podemos inferir que uma “ação criativa” não terá sentido algum se não for carregada de uma força (ou afeto) que a torne capaz sua apreensão, em outras palavras, a capacidade de se sentir afetado é o que permite entender a criatividade da ação. Para além disso, Bergson (2019c) reconheceu a necessidade de conversão da vida em não-vida, isto é, em sua formalização, como um estágio necessário para o desenvolvimento de novas formas sociais. Isso ocorre ao conceber a sociedade em dois movimentos, um fechado, formal, impessoal, e outro dinâmico, aberto e emocionante, ou seja, de um lado a forma e do outro o movimento, Bergson reconheceu o caráter trágico e, contudo, ambivalente da vida:

se quisermos compreender não apenas como a sociedade obriga os indivíduos, mas também como o indivíduo pode julgar a sociedade e obter dela uma transformação moral [...] conceber-se-á que a vida, que terá posto a espécie humana neste ponto ou naquele da sua evolução, comunique uma impulsão nova a individualidades

privilegiadas que nela se retemperem para ajudar a sociedade a ir mais longe (Bergson, 2019c. p. 107).

É digno notar que da epistemologia e teoria da evolução até uma *teoria social* propriamente dita, o par de apego-desapego à vida é constantemente acionado como problema a ser resolvido. Isso ocorre tanto em sua tese de livre docência, quando problematiza o reducionismo das qualidades sentidas na experiência pela quantificação das intensidades, quanto em seu último escrito quando se debruça acerca da moral fechada, motivada pelo peso que a sociedade exerce sobre o indivíduo, e da moral aberta, sendo mobilizada por afetos e sentimentos aspiradores à toda humanidade; de todo modo, há afastamento e aproximação da vida. No que tange a problemática da ação, temos como objetivo expor alguns aspectos que nos parecem pertinentes na descrição do filósofo francês, sobretudo o tema da temporalidade e sua conexão com o apego à vida, ou melhor, como um mergulho na experiência.

Bergson recorre a dimensão temporal como um apoio dos momentos mais marcantes da criatividade humana, é nela que transcendemos o eixo vertical da existência; não há atenção à linguagem, à sociedade ou ao significado que a ação nascente poderá produzir. A experiência temporal se torna um dos pontos centrais, é nela que Bergson emprega a noção de duração [*durée*] para fazer uma descrição fenomenológica da ação que escapa aos domínios reflexivos da consciência. Em *Matéria e Memória* (2011) encontramos uma descrição fenomenológica dos atos de criatividade subsidiados pela interpenetração de memórias vividas, por memórias que duram no tempo como um verdadeiro *continuum*: nossas memórias formam um sistema fazendo com que o passado vivido passe a transbordar o presente. Esse é o sentido de duração no âmbito da experiência, ou seja, é o tempo vivido de maneira qualitativa, incorporada, e não o tempo passado que funcionaria como uma recordação. É preciso dizer que o passado não transborda o presente sempre da mesma forma, ora nossa memória transborda o presente de maneira mais ou menos distendida, ora mais ou menos contraída. O passado sempre apresenta uma versão nova de si mesmo para alimentar com um novo sentido uma situação, ela mesma sempre original e nova. Assim, acaba-se fazendo com que o futuro não seja

pré-determinado e o conteúdo da criação permaneça imprevisível; na verdade, há mais um sentido de *vocação* do que determinação; em um ato de criação o agente é o receptáculo de uma epifania. A duração pode ser descrita como uma relação harmônica do eu consigo mesmo, a coincidência temporal do passado no presente que ultrapassa a intelectualidade, acaba fornecendo uma “sensação de plenitude” (Taylor, 2008) onde a realidade costumeira é abolida:

Todos os dias percepciono as mesmas casas, e como sei que são os mesmos objectos, designo-os constantemente com o mesmo nome, e imagino também que me surgem sempre da mesma maneira. Contudo, se prestar atenção, *ao fim de bastante tempo*, à impressão que experimentei durante os primeiros anos, espanto-me com a *mudança singular* que nela se verificou. Parece que os objectos, continuamente por mim percebidos e aperfeiçoando-se incessantemente no meu espírito, acabam por imitar algo da minha existência consciente; como eu, também eles viveram, e como eu envelheceram (Bergson, 2022, p. 93, grifo nosso).

Em suma, experimentamos sempre em um nível diferente a vida incorporada pela memória na duração, a liberdade é de escolher o nível em que nossa experiência na duração afetará o presente (Deleuze, 2012); também não se trata de uma “filosofia da consciência”, pois a memória a que Bergson se refere é uma memória incorporada, uma memória que se converte em prática, como um saber-fazer ou como um estoque de conhecimento (Schutz, 2018). Com tudo o que fora apresentado, à primeira vista nos parece que Bergson enquadraria a linhagem de filósofos que teriam deflacionado o âmbito institucional da ação, algo que Anthony Giddens (2018) destaca ser um déficit para teoria social na medida em que uma teoria da ação autorreferenciada — uma ação que não é descrita de modo sintagmático (tempo-espço) — acaba legitimando ou secundarizando o aspecto conflituoso da vida. Contudo, no mesmo paralelo com Giddens, diríamos que Bergson teria intuído que a sociedade possui propriedades recursivas que orientam a ação. Claro, no contexto do vitalismo, tais propriedades recursivas são obras, ou melhor, formalizações do movimento da vida em determinado momento da passagem do tempo:

[...] resta a fórmula geral da moralidade que a humanidade civilizada hoje aceita: esta fórmula engloba duas coisas, um sistema *ordens* ditadas por exigências sociais *impessoais*, e um conjunto de *apelos*

lançados à consciência de cada um de nós por *pessoas* que representam o que há de melhor na humanidade (Bergson, 2019c, p. 93).

A moral com um aspecto recursivo, ou como um apelo às ações criativas permite conjugar - claro, de forma sumária - ação, afetos e normatividade.

Êxtase, normatividade e sociedade

Logo que saiu da natureza, o ser humano se tornou sociável e inteligente. Na condição de ser sociável, teve sua sociabilidade traduzida em pequenas sociedades, cabendo à inteligência o favorecimento da vida individual e grupal. Contudo, a inteligência, depois que se dilatou do passado originário da natureza por esforço próprio, foi assumindo um desenvolvimento “inesperado” e promovendo a libertação dos seres humanos das amarras da servidão da natureza. Mas ao seu lado existem também “tendências orgânicas” ou “tendências naturais” que prolongaram virtualmente a vida nas formas de criações humanas. E uma delas em particular, a obrigação moral, esta “necessidade do todo, sentida através da contingência das partes” (Bergson, 2019c, p. 67) foi a resposta da natureza contra a hostilidade da inteligência. É o “instinto virtual” que assombra formas de vida caracterizadas pela presença da variabilidade e da inteligência. De fato, instinto e inteligência são formas de consciência que se interpenetram — posto que a vida social é imanente tanto ao instinto quanto à inteligência —, mas que ainda assim tendem a se dissociar com a evolução. Tomada em si, a sociedade é uma organização que implica “coordenação” e “subordinação”. Nos modos de existir que são próprios dos Artrópodes, por exemplo, encontraríamos também tipos de sociedade, mas sempre nas formas invariáveis de organização. Variabilidade e abertura é apenas uma realização do modo de existir humano; e é por isso que a variabilidade e a inteligência evitaram o destino do instinto para a obrigação (Bergson, 2019c).

Portanto, se a natureza nos deu inteligência no lugar do instinto; e nos deu livre arbítrio para escolhermos o tipo de organização social que desejamos residir, a mesma nos impôs a vida em sociedade. Fez da “obrigação moral” a força de direção constante que garante a coesão coletiva. Podendo alargar-se numa sociedade que se abre, a *obrigação moral* foi feita sob medida para a *sociedade fechada*.

A sociedade fechada é tribal, é a residência de uma “moral estática” que se fixa nos costumes, nas ideias e nas instituições; e que apresenta um caráter obrigatório que responde à exigência da natureza na forma de impor a vida em comum. A sociedade fechada tem sua natureza amplamente definida pelo seu tipo de moralidade, igualmente fechada e que opera abaixo e aquém da racionalidade. Instintiva e refletindo os imperativos orgânicos de conservação da comunidade humana, a moralidade da sociedade fechada tenderia a fazer do comportamento habitual humano uma analogia jurisprudente do gênero de comportamento encontrado entre as formigas e as abelhas em suas próprias sociedades. A religião nascida da função fabuladora também garantiu a sobrevivência da sociedade fechada, especialmente contra as ações dissolventes da inteligência: “esta religião que chamamos estática, e esta obrigação que consiste numa pressão, são constitutivas da sociedade fechada” (Bergson, 2019c, p. 258). A natureza, em todo o seu curso, sempre trabalhou em defesa do coletivo e não do individual, pois “[...] a vida é coordenação” e “[...] o social está no fundo do vital” (Bergson, 2019c, p. 124). Tanto nas sociedades movidas por instintos quanto nas da sociabilidade, o indivíduo fora apartado dos planos da natureza, “o elemento deve estar pronto para se sacrificar pelo todo” (Bergson, 2019c, p. 124), mas nas sociedades da sociabilidade, e em especial a nossa, que fora acometida pela Inteligência, um grave perigo emerge: se nós mantemos a nossa reprodução no nível individual e social, é porque mantemos relações de interdependência, de *solidariedade orgânica* como diria outro francês (Durkheim, 2016). Se fomos outorgados pela evolução à livre iniciativa, à liberdade e à inteligência de forma geral, se não somos regidos inteiramente pelo instinto, e, portanto, podemos de algum modo preferir outra coisa que não o curso da reprodução, “é preciso que haja um contrapeso” (Bergson, 2019c, p. 125). Esta é a preocupação de Bergson, reforçando: “a natureza se preocupa mais com a sociedade do que com o indivíduo” (Bergson, 2019c, p. 125), tal asserção em contraste com a inteligência revela um perigo que é o de romper com a coesão social.

Para além da sociedade fechada, encontramos ainda a “sociedade aberta”! Aparentadas, o trânsito da primeira para a segunda não se deu por alargamento, mas na diferença de essências. Contrastando com a orientação particularista reinante na

sociedade fechada, a sociedade aberta é um modo de coexistir coletivamente na aspiração criativa ao universalismo. De abertura à humanidade e à natureza como totalidades. Na sociedade aberta, há uma “moral dinâmica” que é “impulso”, ligada à vida, criadora da natureza. Um tipo de moralidade aberta que transcende a moralidade das sociedades fechadas e que nasceu e renasce dos notáveis, espíritos humanos excepcionais: “Em todos os tempos apareceram homens excepcionais encarnando esta moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conhecerá os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os ascetas do budismo e outros ainda” (Bergson, 2019c, p. 48). Esses homens e mulheres de “personalidade privilegiada”, argumenta Bergson (2019c), são formas encarnadas de uma moral completa, absoluta.

São Paulo, São Francisco, Joana d’Arc, místicos que desenvolveram visões morais a partir da intuição e implantaram emoções criativas como amor, alegria e simpatia. Santos e modelos, “nada pedem, e todavia obtém. Não precisam de exortar; basta-lhes existir; a sua existência é um apelo. Porque tal é deveras o caráter desta outra moral. Enquanto a obrigação natural é pressão ou carga, na moral completa e perfeita, é um apelo que há” (Bergson, 2019c, p. 49). Enquanto a obrigação da moral estática é “pressão” “infrarracional”, a obrigação da moral dinâmica é “aspiração” suprarracional. Se alimentando do entusiasmo criativo, a sociedade aberta acolhe bem todas as formas de experiência, até mesmo aquelas rejeitadas pela ciência e pelo racionalismo (Hammersley, 2024).

Em essência, tanto as morais fechadas quanto as religiões fechadas resultavam no mesmo desfecho, a saber, a guerra. Já as morais e religiões “abertas” seriam aquelas dirigidas à humanidade como um todo. Apesar da existência da distinção entre fechadas e abertas, tanto a moral quanto a religião apresentavam o mesmo fundamento: a vida. Nem a razão, nem a sociedade explicariam a existência dessas duas instituições elementares da existência humana em coletividade. Mas seria a própria vida que explicaria suas existências.

Pois bem, depois de identificar a origem das religiões no movimento evolutivo da vida, Bergson (2019c) procurou explicar nos pormenores o que ele chamava de “religião dinâmica”. O filósofo francês nos conta que no percurso de desenvolvimento da vida em direção à religião se procedeu um lançamento de uma grande corrente de

energia criadora contra a matéria para dessa tirar o que podia. Esse processo de desenvolvimento e de circuito da energia vital, porém, teria encontrado com êxito o seu caráter criativo particularmente na espécie humana: “o esforço criativo só foi bem-sucedido ao atravessar a linha da evolução que desembocou no homem” (Bergson, 2019c, p. 206). Dito de outro modo, somente no ser humano a consciência teria atravessado a matéria e assumido a forma da inteligência fabricadora, feito florescer em liberdade a invenção reflexiva.

Contudo, o devir da inteligência não teria ocorrido sem riscos. Ao contrário, o preço pago com sua emergência foi o crescente “desapego à vida”, somente restaurado através da religião: “a religião é o que deve preencher, em seres dotados de reflexão, um déficit eventual de apego à vida” (Bergson, 2019c, p. 206). Bergson entendia que o ser humano era constituído de dois domínios de disposições da ação que o tornavam um animal social. E três tendências da natureza - obedecer, crer e fabular — teriam desenvolvido no ser humano suas formas de humanidade e seriam todas elas tributárias ao mesmo imperativo vital de conjuração do caráter corrosivo da inteligência. Através de representações, a inteligência detinha o potencial de desfazer a ligação do ser humano com a vida. Ao proceder por representações, a inteligência também promovia a perda de vitalidade, a interrupção do impulso que leva os viventes a agir.

Constituída como uma “reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência”, logo, a “religião estática” desempenhou o papel duplo de promover o apego humano à vida e de também promover o apego do indivíduo à sociedade. E como a fez isso? Através de fábulas para adultos. Mas, como já foi dito, o princípio vital se revela no contato com a matéria, quando esta se torna o depósito de uma energia livremente criadora. Em razão disso,

[...] a vida é coisa pelo menos tão desejável, até mesmo mais desejável para o homem que para as outras espécies, uma vez que essas últimas a sofrem com um efeito produzido de passagem pela energia criadora, ao passo que ela é no homem o próprio sucesso, ainda que incompleto e precário, desse mesmo esforço (Bergson, 2019c, p. 207).

Se a fabulação é a capacidade humana de delirar o mundo, de projetar nele forças indivisíveis e atuantes, então as chamadas “religiões mundiais” (judaísmo, cristianismo, budismo, confucionismo) devem ser compreendidas como obras da função fabuladora. A religião estática, porém, não é a única forma de apego à vida que recorre à fabulação e à crença. Naqueles que sentem o princípio vital lhe penetrarem diretamente sem intermediários, o apego se processará nos próprios movimentos da vida:

o seu apego à vida seria doravante a sua inseparabilidade desse princípio, alegria na alegria, amor do que não é senão amor; [...] à sociedade dar-se-ia por acréscimo, mas a uma sociedade que seria então a humanidade inteira, amada no amor daquilo que é o seu princípio; [...] seria agora de um desprendimento de cada coisa em particular que se faria o apego à vida em geral (Bergson, 2019c, p. 208).

Bergson (2019c) vai chamar de “místico” esse estado da alma no qual o próprio ser sente o princípio vital presente em si mesmo. É um daqueles raros momentos em que a vida se reconcilia com o ser. Cumprindo a função de transportar alma para outro plano, o misticismo então se definiria por sua intimidade com o impulso vital e a garantia da mesma segurança e serenidade proporcionada pela religião estática. Quase sempre excepcional, o misticismo detém o potencial de reformar e até mesmo criar novas religiões. Exemplos de inovação social, os místicos também são portadores práticos da abertura da sociedade que, por meio de suas experiências místicas, restauram a unidade com o fluxo da vida. Sobre sua história, Bergson (2019c) vai pontuar que o misticismo encontrou nos cultos dos mistérios um de seus primeiros esboços. Sem esquecermos que a maioria dos cultos dos mistérios nada tinha haver com o místico, o fato é que neles poderia ocorrer cenas ou situações que vagamente lembravam um misticismo futuro. Sobretudo quando despertavam “cenas de entusiasmo” que envolviam a presença divina na alma. Os cultos de Dionísio e do continuador Orfeu são exemplares:

Deus estrangeiro, vindo da Trácia, Dionísio contrastava pela sua violência com a serenidade dos olímpicos. Não foi de início o deus do vinho, mas nisso se tornou sem dificuldade, porque a embriaguez em que punha a alma não deixava de ter semelhanças com a que o vinho produz (Bergson, 2019c, p. 213).

Bergson (2019c) conta que por causa desses estados de intoxicação ligados ao culto de Orfeu, o mesmo acabou por merecer ser tratado como místico até mesmo aos olhos de William James (2009), filósofo pragmatista que também havia estudado a experiência mística. Já o filósofo francês se mostrava mais cauteloso e preferia de qualquer definição revisar a história evolutiva da filosofia grega. Esta, experimentou uma evolução racional no sentido de ter levado o pensamento humano ao mais alto grau de abstração e generalidade. Curiosamente, na origem do movimento de abstração filosófica existiria um impulso que não nada tem de filosófico. Além disso, seu continuador, o helenismo, tinha a pretensão de superar a “pura razão”.

Retrospectivamente, o entusiasmo dionisíaco se prolongou no orfismo e este se prolongou no pitagorismo. Foi deste último que brotou a inspiração para o platonismo. Os mitos platônicos, nesse sentido, seriam banhados pela atmosfera do mistério e a teoria das Ideias conservaria uma simpatia secreta pela teoria pitagórica dos números. Essa influência, bem distante de Aristóteles, se fez sentir na filosofia de Plotino e a partir deste que teria se desenvolvido a mística. Portanto, foi Plotino o personagem decisivo na história do misticismo ocidental, isso porque teria incorporado o culto dos mistérios de Orfeu e feito a dialética desdobrar numa mística. Ainda assim, Bergson (2019c) admite que os caminhos poderiam ter sido outros e seria perfeitamente plausível a coexistência do pensamento grego desenvolvido pela razão com outros esforços de busca por uma realidade transcendente. Sem fechar questão sobre o que de fato originou o misticismo Ocidental, Bergson preferiu defini-lo nos termos de:

[...] uma tomada de contato, e, por conseguinte, uma coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta”; [...] o grande místico seria uma individualidade que transporia os limites marcados à espécie pela sua materialidade, que continuaria e prolongaria assim a ação divina” (Bergson, 2019c, p. 215).

Definido o misticismo, Bergson (2019c) entendia que Plotino não teria alcançado o “misticismo pleno”, pois havia permanecido fiel ao intelectualismo grego. No helenismo, o misticismo também só foi alcançado como virtualidade, jamais atingido efetivamente. Diferentemente do que se passou no Ocidente, no Oriente, encontramos exemplos de mistura entre a mística e a dialética. Na Índia, por exemplo, sempre se encontraram práticas religiosas semelhantes àsquelas dos gregos

da Antiguidade. Deus, espíritos, ritos e cerimônias análogas ao encontrado na Grécia Antiga. Os cultos do bramismo, jainismo e do budismo refletiram essas afinidades. O budismo, porém, parecia apresentar uma particularidade aos olhos de Bergson. Esta é uma religião que não parece “prefigurar a natureza”, mas saltar para fora da natureza. Dois eram os métodos do ensaio de impulso para fora da natureza no pensamento hindu: o fisiológico e o psicológico. Entre os hindus e iranianos, o recurso à bebida inebriante era frequente. O objetivo era promover uma “embriaguez divina” semelhante ao vinho dionisiaco. Posteriormente, surgiram as práticas de ascese: “um conjunto de exercícios destinados a suspender a sensação, a abrandar a atividade mental, a induzir, enfim, estados comparáveis ao da hipnose” (Bergson, 2019c, p. 217).

Nesse sentido, o yoga é a sistematização das práticas e exercícios espirituais dos hindus. Em si mesmos, estes estados hipnóticos não são ainda místicos, porém, podem tornar-se facialmente místicos e muitos de fato se tornaram por causa da “matéria mística” nas formas de visões e êxtases que suspendiam a inteligência. No yoga, o misticismo residia apenas como esboço, mas não era raro os casos em que ele se servia do yoga. Em alguns lugares, de fato, o yoga chegou a ser visto como uma “forma popular de contemplação mística”. Examinando diferentes confissões religiosas, Bergson (2019c) vai assinalar que das três religiões hindus, somente o budismo foi a mais mística delas. Nessa religião ateia, o estado desejado para a alma estaria para além do sofrimento e da felicidade; para além da consciência. O nirvana, então, se acenderia através de uma disciplina mística. Em suma, “tudo que o budismo tem de inexprimível em palavras pode sem dúvida ser tratado como uma filosofia, mas o essencial é a revelação definitiva, transcendente à razão como a palavra” (Bergson, 2019c, p. 219). Reconhecido na experiência semelhanças com um estado de êxtase que envolve o esforço de fazer coincidir um impulso criador e alma, seria lícito admitir o budismo como uma forma de misticismo. Com tudo isso, ainda assim, não se trata de um misticismo completo, adverte Bergson, pois lhe falta “ação, criação, amor”. A caridade quando se fez presente nas religiões da Índia, foi por importação de elementos do misticismo cristão. Ramakrishna ou Vivekananda são cultos hindus de caridade ardente que parecem ter nascido da industrialização da civilização

ocidental. Logo, o misticismo pleno quando existente na Índia, foi por obra da máquina de industrialização ocidental que desperta nas massas um novo sentido de libertação: “Ora, as invenções e as organizações em causa são de essência ocidental; foram elas que aqui permitiram ao misticismo ir até ao fim de si mesmo” (Bergson, 2019c, p. 220).

Se nem na Grécia, nem na Índia houve misticismo pleno, foi somente no cristianismo que ele se realizou da forma mais completa:

[...] concentrando-se em si mesmos, os grandes místicos cristãos, para crisparem num esforço inteiramente novo, romperam um dique, retomou-os uma corrente imensa de vida, de sua vitalidade acrescida desprende-se uma energia, uma audácia, uma força de concepção e de realização extraordinárias” (Bergson, 2019c, p. 221).

São Paulo, Santa Tereza, Santa Catarina de Siena, São Francisco, Joana D’Arc, todos esses e todas essas foram grandes místicos do cristianismo. Quase sempre confundidos com “doentes”, eles e elas foram portadores de estados anormais, falavam de visões, de êxtases e de arrebatamentos. E somente nesses estados anormais é que nasceu a mudança, do estático ao dinâmico, do fechado ao aberto: “Quando as profundezas obscuras da alma são agitadas, o que sobe à superfície e chega à consciência assume nesta, se a intensidade for suficiente, a forma de uma imagem ou de uma emoção” (Bergson, 2019c, p. 223). Essa emoção que na maioria das vezes é alucinação pode também ser “reordenamento sistemático em vista de um equilíbrio superior; essa emoção pode ser então “uma concentração da alma na expectativa de uma transformação” (Bergson, 2019c, p. 223).

De maneira geral, se nos primeiros escritos, Bergson procurou pensar os vínculos existentes entre psicologia e metafísica, na obra tardia, ele perseguiu o objetivo de desenvolver uma teoria da sociedade de orientação metafísica. Nesse momento, encontramos aqui semelhanças com Gabriel Tarde e Émile Durkheim, dois de seus contemporâneos franceses. A exemplo de Tarde (2018), Bergson concebeu um sentido dilatado e ampliado do “social” que abarca humanos e não-humanos. Em comum com Durkheim, também reconheceu o papel da coerção social nas sociedades primevas, ainda que divergindo acerca da natureza da própria coerção. Enquanto Durkheim (2016) localizava na própria sociedade a fonte de toda coesão entre os

indivíduos, Bergson (2019c) enxergava na obrigação social uma espécie de prolongamento dos instintos inscritos na natureza. Mas no que diz respeito à criatividade, as afinidades entre Bergson e Durkheim são ainda mais notáveis. Se o sociólogo da Sorbonne se mostrava um adepto do casamento entre positivismo e neokantismo, em seus últimos escritos recorreu a noções vitalistas para explicar a criatividade humana. De modo semelhante, Bergson se dirigiu para a observação de momentos determinados de efervescência como fontes de novos valores da humanidade. A diferença entre os dois, mais uma vez, se verificaria naqueles que seriam os suportes práticos dos estados de efervescência. Enquanto Bergson ao destacar os “santos” parece ter flertado com o individualismo metodológico dos místicos de William James e das lideranças carismáticas de Max Weber, Durkheim investiu nas práticas rituais anônimas de êxtase coletivo.

Considerações críticas

Consideramos que o caráter peculiar de Bergson que, embora se alinhe com a visão da sociedade como uma organização que implica coordenação e subordinação, e reconheça o papel da coerção social (como Durkheim), ele difere ao ver a obrigação social como um prolongamento dos instintos inscritos na natureza: ao conjugar ação, afetos e normatividade por meio do vitalismo e ao investigar a criatividade humana em momentos de efervescência (flertando com o individualismo metodológico dos místicos, em contraste com Durkheim que investiu em rituais anônimos), Bergson oferece um arcabouço conceitual que demonstra sua recursividade heurística para temas caros à teoria social contemporânea no que diz respeito a atenção para os temas da criatividade humana e dos valores sociais. Em nossa exposição, consideramos ter sido crucial a análise em torno da ação, que pode ser tanto o mergulho na experiência temporal, através da duração, fornecendo uma descrição fenomenológica da ação criativa que transcende os domínios reflexivos da consciência; quanto a transposição da teoria da evolução criadora para a sociedade que resulta na distinção ontológica entre a sociedade fechada (moral estática/pressão) e a sociedade aberta (moral dinâmica/aspiração) , sendo o misticismo pleno – exemplificado no cristianismo – o ápice da moral dinâmica, que

tem restaurado o apego à vida e promovido a abertura à humanidade. A justificação para incluir a obra de Bergson no interior da teoria social reside na capacidade que o filósofo francês demonstrou em fornecer um enquadramento conceitual que aborda diretamente temáticas essenciais sobre a natureza da sociedade, da moralidade, da ação e da criatividade humana. Assim, consideramos que partir da exploração dos seus pressupostos metateóricos, é possível extrair dos escritos bergsonianos os elementos para uma teoria da ação e da ordem-mudança social em que pese a sua diferenciação e estratificação em nível analítico das *sociedades fechadas* e *sociedades abertas*.

Referências

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2011.

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2019a.

BERGSON, Henri. **Memória e Vida**: textos escolhidos. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2019b.

BERGSON, Henri. **As Duas Fontes da Moral e da Religião**. Lisboa: Edições 70, 2019c.

BERGSON, Henri.. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. São Paulo: Edipro, 2022.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Editora 34, 2012.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Edipro, 2016.

GIDDENS, Anthony. **Problemas em teoria social**: ação, estrutura e contradição na análise sociológica. Petrópolis: Vozes, 2018.

HAMMERSLEY, M. What is an ‘open society’? Bergson, Strauss, Popper, and Deleuze. **History of European Ideas**, v. 50, n. 8, p. 1422-1432, 2024. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01916599.2024.2365143#abstract>. Acesso em: 17 out. 2025.

JAMES, William. **Un universo pluralista**. Buenos Aires: Cactus, 2009

LAPOUJADE, David. **Potências do tempo**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

RODRIGUES, Paulo Cesar. **Introdução à filosofia de Bergson**. São Paulo: Editora UNESP Digital, 2022.

SCHUTZ, Alfred. **A construção significativa do mundo social**. Petrópolis: Vozes, 2018.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e Sociologia**. São Paulo: Unesp, 2018.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2010.

Recebido: 13 out 2024
Aceito: 21 out 2025