

# O CORPO ABSOLUTO DO HERÓI: AÇÃO CONCRETA E VERDADE METAFÍSICA EM BERGSON<sup>1</sup>

*Izilda Jobanson*

Universidade Federal de São Paulo

**Resumo:** O presente artigo é dedicado à questão da relação entre a finitude e o caráter absoluto da vida na metafísica bergsoniana. A discussão sobre o absoluto, em Bergson, está intimamente ligada à questão da concretude e, portanto, da finitude da vida, à ação concreta e criadora que, como tal, só pode se realizar como experiência singular, de indivíduos singulares. Ou seja, como experiência de um corpo, por meio de um corpo. No caso do herói, aqui figura central, tratar-se-á da própria expressão corporificada de um impulso de criação de valores vitais, a saber, morais, no seu sentido mais propriamente metafísico.

**Palavras-chave:** Corpo; Vida; Criação; Herói.

**Abstract:** This paper will be mainly focused on the relationship between the finitude and the absolute character of the life in Bergson's metaphysics. The issue of the Absolute one is connected to the issue of the concrete reality and, therefore, of the finitude of the life, to the concrete and creative action that, as such, just can be a singular experience, of singular individuals. In other words: the experience of a body, through a body. In the case of the hero, the main character of this paper, his body is the expression of an impulse of creation of vital values, notably, moral values, in its metaphysical direction.

**Keywords:** Body; Life; Creation; Hero.

## I. Ser e poder

Diante da perspectiva do entendimento a respeito do sentido da vida e das possibilidades ilimitadas sobre o que pode um ser vivo e, em especial, um ser humano; sobre a relação, portanto, entre vida e poder – poder ser, poder existir, como e por quê? –, iniciamos esta reflexão sobre o lugar e o papel do herói em Bergson pela abordagem negativa da questão, ou seja, afastando, dissolvendo, em primeiro lugar, e como manda o figurino bergsoniano, possíveis falsos problemas constituídos em torno dela, excluindo da abordagem teórica problemas inexistentes que, no entanto, costumam ser

---

<sup>1</sup> Este trabalho é uma versão revista e ligeiramente ampliada da apresentação oral feita por ocasião do *Seminário de Metafísica no Pensamento Contemporâneo - Bergson, Metafísica e Filosofia da Vida*, ocorrido na Universidade de Brasília, nos dias 25 e 26 de abril de 2016.

reiteradamente constituídos e sofisticadamente explorados pela filosofia e, em particular, pela metafísica. Começamos, assim, afirmando a finitude do impulso de vida, alegando, em primeiro lugar, que, diante das incontáveis exigências e desafios vitais, humanos e da vida humana em sociedade, *não se pode tudo*. Isto vale para todos, inclusive para o herói.

Precisemos, pois, os termos desta alegação. Dizer que *não se pode tudo*, em termos bergsonianos, significa reconhecer antes que temos diante de nós não o que ordinariamente se poderia supor, a saber, uma interdição, uma imperfeição dada numa suposta hierarquia do ser, ou por uma força transcendente que limitaria, por ‘decréscimo, o potencial humano; mas, isto sim, o fato de que um poder ilimitado, aquele que pode tudo, que resolve tudo, todos os problemas, os existentes e os que ainda possam vir a existir, um poder total, ou um poder sobre tudo, é algo, enfim, incompatível com a existência! Diz respeito, pois, ao que não pode ser, no sentido de que é impossível. O que se afirma, assim, e em primeiro lugar, é que não existe ‘tudo’, ao menos num sentido absoluto, como um conjunto de tudo o que há mais tudo o que pode haver, tudo o que existe e ainda o que pode vir a existir, o real e mais todos os possíveis. De sorte que, ou nos referimos a um ‘tudo’ de modo relativo (que existe em relação a algo ou alguém), ou, se pretendermos que este tudo seja absoluto, nos referiremos então a um conceito vazio de sentido.

Em segundo lugar, entende-se que a vida se realiza fundamentalmente no tempo e, como tal, é processo incessantemente histórico e criador da vida, continuação, mas também modificação do vivido. Em termos mais precisos, continuação e modificação ininterruptas: da vida de todo e cada ser vivo no planeta, do próprio planeta; da personalidade de um indivíduo singular, de alguém; do conjunto de indivíduos ligados uns aos outros pelos mais distintos laços sociais e de sociabilidade (material, histórico, geográfico, político, religioso, cultural); das sociedades em suas diversidades, mas também, e por outro lado, da humanidade como um todo único, íntegro, inteiro. E porque é existência temporal, que se constitui justamente no tempo, o todo da vida não é e nem pode ser plano ou projeto previamente estabelecido, nem muito menos plano e projeto finalizados, acabados. O que a vida é, seja o que e como for, estará sempre e irremediavelmente vindo a ser (e a despeito da vontade e da necessidade da inteligência e do conhecimento inteligente no sentido estrito, que só pode se aplicar sobre o que já foi vivido, realizado, feito, sobre o já constituído e experimentado).

De sorte que a onipotência e a onisciência, em relação à teoria da vida bergsoniana, são palavras apenas, e que, como tal, podem ter um sentido prático e utilitário (relativo a determinado interesse real ou possível), mas não

ontológico, e sem alcance metafísico. Ora, não é possível, pois, poder realizar tudo (onipotência) ou conhecer tudo (onisciência), dado que, para haver *tudo*, seria preciso, antes, que a vida estivesse inteiramente terminada. E a vida só pode terminar, como vimos dizendo, de modo relativo (a vida deste indivíduo, em relação a este ou aquele ser vivo, a este ou aquele ciclo ou tempo histórico, este ou aquele acontecimento, esta ou aquela realização, etc.), nunca absolutamente, pois que a vida é a própria duração em ato, esse tempo criador contínuo e ininterrupto, que não para e nem volta atrás.

É neste sentido que entendemos, com Bergson, que a ideia de tudo absoluto é tão desprovida de sentido quanto à ideia de nada absoluto. É que, para haver um nada absoluto, seria preciso haver também, e necessariamente, um tudo absoluto, uma vez que o nada seria, dos pontos de vista lógico, imaginário e conceitual, a negação simétrica desse tudo absoluto. Mas se há o tempo - e podemos afirmar que o há por experiência própria, porque o vivemos contínua e ininterruptamente - então não pode haver um nada absoluto, assim como não pode haver tudo absolutamente.

Expliquemo-nos melhor.

## II. Nem tudo, nem nada

A tese que sustentaria a ideia de um nada absoluto consiste fundamentalmente na ideia de abolição de tudo. Ainda que não seja imaginável, essa ideia de que tudo o que existe possa ser pensado como inteiramente abolido – num processo por meio do qual se suprime coisa por coisa até chegar à abolição de tudo – isso também se mostra absurdo, como podemos constatar ao seguir os passos de Bergson, particularmente em *Evolução Criadora*, obra em que se aborda especificamente essa questão. Acompanhemos neste sentido a reflexão de nosso filósofo.

Em primeiro lugar, quando penso na abolição de alguma coisa, não é num vazio absoluto que penso, mas num vazio delimitado, uma espécie de lugar, um vazio delimitado por contornos precisos, isto é, como assinala Bergson, uma espécie de coisa (BERGSON, 2005b, p.304). Neste sentido, esse vazio não é outra coisa que não uma ausência e, como tal, é sempre relativa, já que é sempre uma ausência delimitada, como um lugar vago. Ela nasce precisamente no momento em que a consciência, esclarece Bergson, em atraso em relação a si mesma, permanece presa à lembrança do estado antigo, ainda que outro estado já esteja presente: não é mais, portanto, do que uma comparação entre aquilo que é e aquilo que poderia ou deveria ser, entre pleno e pleno, pois.

Numa palavra, quer se trate de um vazio de matéria, quer de um vazio de consciência, a representação do vazio é sempre uma representação plena, que se

resolve na análise em dois elementos positivos; a ideia, distinta ou confusa, de uma substituição, e o sentimento experimentado ou imaginado, de um desejo ou de uma falta (BERGSON, 2005b, p. 306).

Além disso, o ato de pensar em algo inexistente exige necessariamente uma operação anterior, que é a de supô-lo existente para, em seguida, fazê-lo desaparecer. Há mais, portanto, na ideia de nada do que na ideia de existente, uma vez que é preciso supor, ou imaginar, ou conceber o existente em primeiro lugar para que, em seguida, ou por acréscimo, essa existência seja abolida. De modo que não há como o nada e o vazio serem anteriores, nem mesmo em termos de concepção, ao pleno e ao existente.

Em terceiro lugar, supõe-se que a ideia de nada ainda possa ser representada pela negação. O problema então passa a ser o sentido dado a essa negação. Via de regra, representamos a negação como exatamente simétrica à afirmação. Mas, a despeito de tudo se passar desse modo, no âmbito lógico, em que um sinal negativo designa o equivalente oposto do que afirma, o que *Evolução Criadora* vai revelar e de modo definitivo, a nosso ver, é que apenas a afirmação pode ser um ato de conhecimento. A negação, por sua vez, tem apenas uma função prática. Isto equivale dizer que enquanto a afirmação é um ato completo do espírito, a negação é um meio ato intelectual, no sentido de que se resume ao atendimento de uma necessidade prática, didática, pedagógica: a negação não põe efetivamente nada à consciência, ela consiste antes no ato de afastar uma afirmação possível. Se a afirmação é um ato da inteligência pura, na negação há a intromissão de um elemento extra-intelectual, a saber, um elemento afetivo, idiossincrático, pessoal. Segundo Bergson, quando digo ‘o objeto A é’, isto significa que estamos no plano do atual, do dado, do que é. Quando, ao contrário, digo ‘o objeto A não é’, isto significa que agora estamos no plano do possível, da possibilidade, como se o ‘objeto A’ já tivesse sido posto e, em seguida, tivéssemos constatado que não o foi.

A pergunta que salta, então, não é outra senão: mas onde foi posto este objeto primeiramente, isto é, antes de ser negado? A resposta é: no nosso querer, na nossa esperança, no âmbito, enfim, da nossa afetividade. Há simetria, portanto, e inegavelmente, entre a afirmação e a negação, mas apenas no plano lógico e prático, nunca no ontológico.

Costumamos colocar afirmação e negação no mesmo plano, como se, de fato, afirmar e negar fossem ações simétricas, quando, na verdade não o são. E por que consideramos comumente assim? A explicação, segundo Bergson, está no fato de que negação e afirmação se expressam, ambas, por proposições, e proposições são formadas por palavras que simbolizam conceitos. Mais uma vez, estamos no plano da vida intelectual, que configura a

realidade, como afirma a filosofia bergsoniana desde o seu início, em função da ação prática, do pragmatismo da vida, da práxis da vida social. Assim, do ponto de vista da utilidade, afirmar e negar podem, de fato, ter a mesma função, o mesmo propósito, o mesmo efeito. Mas apenas do ponto de vista prático, útil, social e afetivo, ou seja, apenas de uma perspectiva relativa isso é possível. Da perspectiva do conhecimento – conhecimento absoluto, para o qual se dirige a metafísica –, da perspectiva desse conhecimento que se interessa antes *pelo que é* (e não pelo que é útil, pelo que funciona simplesmente), afirmar e negar são duas coisas muito distintas:

Essa inteligência que afirma seu passo pelo passo da experiência, a qual não se adianta nem se atrasa com relação ao curso do real, não teria veledade alguma de negar. Este real, contudo, não poderia receber um selo de negação, pois, mais uma vez, o que existe pode vir registrar-se, mas a inexistência do inexistente não se registra (BERGSON, 2005b, p.316).

Em resumo, apenas depois de formulada é que a negação apresenta um aspecto simétrico ao da negação, nunca antes, como um pressuposto. E é apenas porque, depois de formulada, a negação apresenta esse aspecto simétrico ao da afirmação que o que nos parece é que se uma proposição afirmou uma realidade objetiva, a outra afirmou por sua vez uma não realidade, igualmente objetiva e, por assim dizer, igualmente real. É assim, nas palavras de Bergson, que “cavalgando o corpo de realidade positiva ao qual está vinculado, esse fantasma (da negação) se objetiva” (BERGSON, 2005b, p.320).

É assim também que se forma a ideia de *nada* e de *vazio*. Do nada e do vazio parcial, vai-se avançando, passo a passo, no sentido da (falsa, ilusória) ideia de nada e vazio absoluto: vai-se abolindo uma por uma das imagens ou das ideias, até chegarmos à etapa em que tudo estaria totalmente abolido. Contudo, nos chama a atenção Bergson, se analisarmos essa ideia desse *Nada* pretensamente absoluto,

descobriremos que, no fundo, ela é a ideia de Tudo, mais o acréscimo do movimento do espírito que salta indefinidamente de uma coisa para a outra, que se recusa a se manter no lugar e concentra toda a sua atenção sobre essa recusa, sempre determinando a sua posição atual por referência àquela que acaba de deixar (BERGSON, 2005b, p.320).

Acrescente-se a isso o fato de que, o tempo real, ou seja, a duração, está o tempo todo acrescentando realidade à vida. Assim, uma realidade inteiramente dada, um ‘tudo o que há’ somado a ‘tudo o que pode haver’ remete de pronto a uma realidade de eternidade, pois. Eternidade, por sua vez, que é sinônimo de imobilidade, de fixidez, de imutabilidade, ou seja, que é a própria supressão do tempo. Consequentemente, da imprevisibilidade também.

Ora, é porque existe o tempo que a imprevisibilidade precisa ser admitida. Para retomarmos a consagrada sentença bergsoniana: o tempo é justamente aquilo que impede que tudo seja dado de uma só vez! Ele é processo contínuo, um fazer-se constante e ininterrupto da realidade. O tempo real, que é pura duração, é, pois, o que torna o mundo e a realidade que vivemos não uma eternidade de morte, um ‘tudo dado’ inelutável e acabado, mas antes um trabalho de invenção, de criação da vida: uma obra nunca inteiramente dada e acabada e, sim, uma obra inteiramente aberta.

### III. Absoluto e ação concreta

Essa reflexão até aqui nos permite retomar nossa afirmação inicial sobre não ser possível poder tudo; ela nos permite recusar, agora com mais propriedade, as ideias de onipotência e de onisciência, um poder tudo, um saber tudo. Ambas ligam-se a essa concepção de tudo absoluto, o qual, por sua vez, nega, por princípio, a duração, o tempo contínuo, continuamente por vir. A temporalidade real só pode acrescentar concretude à vida, ao mundo, nunca subtrair, de sorte que uma realidade que se basta a si mesma, uma realidade absoluta só pode ser uma realidade que afirma e, portanto, não pode ser alheia à duração.

A ideia de absoluto, em Bergson, não é, contudo, suprimida da teoria do conhecimento. Ela ganha novo sentido. Deixa, pois, de se identificar com o Todo sinônimo de tudo o que há e pode haver (o real mais todos os possíveis), e vem, em contrapartida, associar-se justamente ao seu contrário, a saber, à singularidade, à individualidade, à subjetividade. O absoluto bergsoniano rompe, pois, com a identidade com o suprassensível e desce do intangível, seguindo em direção à experiência sensível. São as ações concretas, ou seja, as realizações em meio à vida (de um ser vivo, de alguém, de um grupo, da humanidade), as quais só podem ter suas raízes mergulhadas na experiência vivida, é que são absolutas. São muitas e diversas as experiências do absoluto, mas o que todas têm em comum é o fato de proporcionarem sempre a ligação indissolúvel entre sujeito e objeto, melhor dizendo, de serem a criação de ambos por meio de um mesmo ato: o indivíduo cria, isto é, dá o ser a uma realidade nova que não é exclusiva a si, que é de todos – e, neste sentido preciso, é uma realidade objetiva –, e por meio da qual também ele próprio será criado.

Cabe aqui ressaltar que, também no âmbito da vida humana, é a uma dualidade que essa concretude da experiência remete. Trata-se da diferença fundamental entre dois tipos de experiências e de ações. O primeiro tipo diz respeito à experiência e a ação voltadas à vida prática, pautadas pelo pragmatismo da vida, pelas necessidades vitais, pelo princípio do *primum vivere*,

segundo Bergson: antes de filosofar, de inventar, de criar obras e seres de arte e de pensamento, é preciso viver, e essa necessidade fundamental direciona nossa percepção, nossa ação e nosso conhecimento para a vida prática, para o que é útil à nossa sobrevivência e permanência na vida. O segundo tipo de experiência está ligado à ação criadora, inventora de vidas, de individualidades, de seres e feitos, obras imprevisíveis, inesperadas e insuspeitadas, ligadas à ação livre que não é outra coisa que não invenção, ou, nas palavras do filósofo da duração, ‘doação de ser ao que não era e poderia jamais vir a ser’.

No plano da vida moral, da perspectiva da vida prática e necessária, surge a moral fechada: vital e pragmática, relacionada à obrigação, ao dever, às exigências da vida social. É aquela que Bergson chamará de moral de pressão. Da perspectiva da contingência absoluta, surgirá a moral aberta: vital também, mas tendência em direção completamente oposta a da primeira, pois que voltada ao sentido propositivo, inventor da vida humana e da própria humanidade. É a moral a qual Bergson chamará de moral de aspiração.

Em *As duas fontes da moral e da religião* aprendemos que a sociedade está presente no indivíduo, e o fato deste agir conforme uma obrigação demonstra isso. Obedecemos à sociedade na medida em que seguimos pela trilha social de nosso próprio eu, ou seja, guiados pelo elemento da nossa personalidade que nos identifica mais aos traços mais gerais e impessoais de cada um em relação a todos. E se cada um de nós obedece é porque obedecemos, antes de tudo, aos hábitos sociais: numa palavra, porque somos levados por uma tendência a obedecer, similar àquela outra que, no âmbito da natureza, leva também diversas espécies de animais a se unirem em grupos e sociedades distintas. No caso das sociedades humanas, quando esses hábitos são organizados de modo coletivo, eles tomam a forma de um *dever*. Os hábitos são sempre contingentes, mas, como destacado no primeiro capítulo de *As duas Fontes da Moral e da Religião*, o hábito de contrair hábitos pertence ao plano do necessário. A totalidade do que se chama obrigação se encontra, pois, nesse sentido do dever. A vida em sociedade produz o dever, e de modo similar a uma necessidade produzida pela natureza, pois que a vida em grupo, em sociedades, é o que a vida, em princípio, pode selecionar de mais proveitoso para a espécie humana.

De sorte que, ‘é a sociedade que traça para o indivíduo o programa de sua existência’, como assinala Bergson. O entendimento é, pois, o de que agimos comumente e o mais frequentemente em conformidade com as obrigações típicas da vida em sociedade, e não, como se costuma especular, em contrariedade com elas. Na maior parte do tempo estamos de acordo com as obrigações, não em desacordo com elas. Conformamo-nos às obrigações, pode-se dizer, voluntariamente, o que equivale dizer, que nossa conformidade

se dá em função dessa presença manifesta da sociedade, ou seja, do proveito, em termos das necessidades vitais, que nossa vida individual pode tirar do modo de viver em coletividades, em sociedade, pois. O hábito tem esse papel de nos levar a agir em conformidade com a obrigação sem nem ao menos nos darmos conta disso. Habituaamo-nos a determinados comportamentos e ações que, de modo geral, visam o interesse da vida em sociedade: em princípio, não necessariamente ao interesse coletivo, de todos numa dada sociedade, mas, antes de tudo, ao interesse do que permite à sociedade manter coeso seu grupo, e a vida em grupo como um todo viável<sup>2</sup>. O que não significa, evidentemente, que tudo se passe de modo homogêneo e indistinto na vida em sociedade. De fato, há momentos, não há dúvida, em que agir conforme a obrigação nos parece algo rígido, tenso, difícil de seguir. O que Bergson quer sublinhar, no entanto, é que esses momentos costumam ser a exceção. Na concepção geral, eles ganham muitas vezes a condição de regra como se o que caracterizasse a obrigação fosse sua antinaturalidade, ou antiespontaneidade, ou seja, algo a que o indivíduo tem de resistir se quiser exercer sua autonomia, quando, na verdade, isto não é o que predomina na vida de todos em sociedade.

Seguindo adiante na tese bergsoniana, não se deve ignorar que sempre há e haverá para todo indivíduo a possibilidade de ruptura dessa ligação com a sociedade que se faz internamente, em cada um, por meio do sentido de dever e da sujeição à obrigação; pois que, ainda que similar, o dever não possui a natureza de uma determinação cega, como uma necessidade dada pelas leis da natureza. Assim, quando essa ruptura acontece, o indivíduo passa não apenas a deixar de seguir um hábito (de obedecer e de ceder a um dever, portanto) como também a sua ação passa a ser uma espécie de resistência ao

---

<sup>2</sup> Quando falamos em hábito e obrigações sociais, o que comumente nos vem primeiramente à mente são hábitos relacionados à vida cotidiana, privada ou pública. Neste caso torna-se difícil mesmo concordarmos de saída com o argumento bergsoniano de que a força do hábito nos leva à obrigação, e ainda por cima, sem necessariamente lançar mão de meios explicitamente coercitivos. Mas essa percepção parece mudar, no sentido de nos colocar em posição mais favorável à aceitação da tese bergsoniana, quando tomamos por referências obrigações relacionadas às questões mais fundamentais para a vida social. Para mencionar um caso de referência, que está no centro, pode-se dizer, das mais importantes teorias antropológicas, faço referência à questão do incesto, por exemplo. Parece não haver muita controvérsia do ponto de vista das teorias antropológicas quanto ao fato de que essa interdição esteja na base, na fundação, ao que tudo indica, das sociedades. No entanto, não é algo que precise ser necessariamente imposto de modo coercitivo aos seus indivíduos. Diante dessa interdição fundamental diríamos certamente e de bom grado que não a contrariamos não porque algo externo a nós nos impõe isso, mas simplesmente porque essa interdição, para nós, é "natural". É esse o ponto a que visa a reflexão bergsoniana a respeito do dever e da obrigação: trata-se de algo tão arraigado em nós (atávico também, eu diria) - e este é mais precisamente o sentido de hábito tomado por Bergson -, que nos parece ser natural: trata-se, pois, para nós de modo geral, de uma submissão, uma sujeição a um dever (um dever ser) que nada parece ter a ver com um desacordo ou uma coerção.



hábito. A ocorrência dessa realidade de fato remete a ideia central do primeiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião* de que, para a vida humana, a obediência implica também uma tensão, na medida em que ela não se instala inteiramente no plano do necessário e atua, portanto, como força de pressão sobre os indivíduos que tentam resistir a ela. Neste ponto está o sentido fundamental da moral que Bergson vai designar de moral de pressão, ou moral fechada, característica de sociedades fechadas.

As interdições e obrigações são mais visíveis nas sociedades primitivas, contudo, as sociedades mais complexas<sup>3</sup> não deixam de ser menos fechadas que as primeiras. A distinção se dá, portanto, segundo Bergson, não entre civilizados e primitivos, como queria a etnologia contemporânea à Bergson - Durkheim e Lévy-Bruhl, principalmente -, mas entre sociedades particulares e a humanidade considerada como um todo. A obrigação moral une um grupo pertencente a uma determinada sociedade, mas, por mais ampla que esta seja, sempre haverá outro grupo, outra sociedade, da qual ela terá que se defender e, portanto, a qual se opor, e mesmo guerrear. O amor à humanidade, ao contrário, porque não se restringe a campos humanos delimitados nem a fronteiras, é incompatível com a defesa de um grupo ou sociedade cujo princípio, assinala Bergson, parece muito bem ilustrado pela fala de Macbeth “*fair is foul, and foul is fair*” (ver BERGSON, 2005a, p.40)<sup>4</sup>.

#### IV. O apelo do herói

A moral fechada se sustenta em almas fechadas: fechada em suas obrigações, em seus deveres e interesses, fechadas em seus grupos e limitada pela vida que estes tornam possível. Mas esta não é a única moral. Esta é uma moral parcial, relativa. Há ainda outra, conforme Bergson, uma moral única, não mais relativa, pois não mais parcial: uma moral completa. A qual, por sua vez, também em nada se assemelha a uma moral universal, de um sujeito universal abstrato, pois que se sustenta, ao contrário da primeira, em almas igualmente abertas. Tais almas arrastam as demais almas na direção de uma sociedade aberta, aquela que diz respeito também não mais a um grupo relativo, mas à humanidade inteira. O amor e o respeito à humanidade se

<sup>3</sup> O termo que Bergson usa é ‘civilizadas’.

<sup>4</sup> Na tradução de Manuel Bandeira: “O Bem, o Mal! — É tudo igual./ Depressa, na névoa, no ar sujo sumamos!” (William Shakespeare. *Macbeth*. Tradução de Manuel Bandeira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. Ato 1, Cena1). O que diz fundamentalmente esse princípio é que as regras, as leis, os deveres e as obrigações são no geral relativos na medida em que se aplicam a grupos e sociedades delimitadas e exteriores umas em relação às outras. Assim, uma mesma ação considerada ilegal ou imoral em situação de paz pode muito bem tornar-se legal e mesmo louvável em estado de guerra, por exemplo, principalmente se praticada contra o inimigo, que é sempre “o outro”, aquele a quem o bem, em princípio, não precisa ou mesmo não deve ser aplicado.

originam em personalidades excepcionais que fazem surgir na história novas formas de justiça, que dizem respeito a toda a humanidade, sem exceção, sem nada excluir, sem nada discriminar.

Em todos os tempos apareceram homens excepcionais encarnando essa moral. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conhecera os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os ascetas do budismo e outros ainda. Foram sempre eles a referência dessa moral completa, que melhor poderíamos dizer absoluta (BERGSON, 2005, p.43).

Há diferença de natureza e não de grau entre essas duas morais, portanto, não há, não pode haver passagem gradual de uma a outra, mas salto de uma a outra, o qual só pode ser empreendido por uma ação, ou por ações excepcionais. A moral fechada é uma pressão que desenvolve algo semelhante a instintos sociais. A moral aberta, ao contrário, se faz por um apelo, por ações que suscitam ecos em cada indivíduo. Sendo ela dirigida à humanidade, é forma sem conteúdo: suscita a caridade e o amor sem deles ninguém excluir.

Por que é que os santos têm assim imitadores, e por que é que os grandes homens de bem arrastaram atrás de si multidões? Nada pedem, todavia, tudo obtém. Não precisam exortar; basta-lhes existir; a existência deles é um apelo. [...] Enquanto a obrigação natural é pressão ou carga, na moral completa e perfeita é um apelo que há (BERGSON, 2005, p.43).

Falamos, pois, de almas abertas. Mas, tal como Bergson pergunta, 'o que deixa essa alma (aberta) entrar?' Eis precisamente o ponto, pois não se trata de o que, mas como esses indivíduos excepcionais vivem: 'suas formas não dependem dos seus conteúdos' (BERGSON, 2005, p.45).

Assim, o herói expõe e se expõe à experiência de um não poder tudo: não poder realizar uma pretensa justiça geral e irrestrita, que resolve tudo e sempre se modo abstrato, que aplaca todas as injustiças da face da Terra e sempre de modo idealista. Mas também a de um poder: de poder dar realidade a um modo de justiça singular e absoluto, *um modo de ser justiça*, a saber, não mais particular ou particularizado, isto é relativo, como o da justiça das sociedades fechadas, mas um modo absoluto de ser justiça, que, na medida em que toca o coração da humanidade como um todo, concerne a todos e a cada um dos indivíduos indistintamente. Melhor seria dizer que ele cria verdadeiramente esse coração em cada um de nós, o qual não viria a ser não fosse pela sua ação. Se esta justiça que ele cria é completa e inteiramente realizada, é porque é à sociedade aberta que ela se dirige; não mais a esta ou aquela sociedade particular limitada por fronteiras, mas a uma sociedade sem fronteiras justamente, ou seja, à humanidade como um todo e aos seus direitos de ser e de poder ser abertamente humana. Se seu agir é transformador, isso se deve ao fato deste consistir num gesto próprio de seu próprio corpo. O herói

se expõe, expõe a si mesmo, seu corpo próprio e agente, e ao mesmo tempo expõe por meio dele, isto é, por meio de ações concretas que realiza, a ética em vias de criar, voltada aos direitos humanos em vias de se estabelecerem. Algo, portanto, inteiramente diferente de uma moral puramente prescritiva, de uma ação de pregação ou de um manifesto exclusivamente discursivo. Na medida em que se constitui num exemplo que atrai nossa atenção e remodela nossa ação, trata-se ele de um verdadeiro inventor e também de uma verdadeira invenção da vida.

## V. Considerações finais

Para fins de encerramento - do ensaio, não da reflexão, bem entendido -, gostaria de destacar a leitura precisa e aguda de Jean Nabert a propósito deste tema. Segundo este autor, a tese central de *As duas fontes da moral e da religião* consiste em sustentar que a passagem da 'moralidade da espécie', que é o que Bergson chama de moral fechada, à 'moralidade do amor', a chamada moral aberta, exige a criação de um sujeito da moralidade radicalmente novo. Assim, na passagem de uma moral à outra, segundo Nabert, não há somente criação de uma forma e de um conteúdo diferentes, mas a forma e o conteúdo novos só podem nascer da criação de um sujeito novo da moral e da ação. Criação que é ela própria um momento decisivo da evolução da vida em geral, uma retomada e uma vitória reconduzida pela necessidade que havia alcançado a espécie humana, um tipo de individuação absoluta.

Pela solidariedade reencontrada no universalismo do amor e de uma individuação metafísica aparentada ao ato criador absoluto, a moral que se substitui à insociabilidade da espécie e à necessidade de ligação social orgânica equivale à 'criação de uma espécie nova composta de um indivíduo único'. A criação de um sujeito moral é contemporânea à aparição de intercessores, de mediadores, que não são homens aprisionados nos elos da espécie, também não são menos que deuses (NABERT, 1994, p.335).

Não seria este, pois, um dos sentidos mais precisos dado para a leitura desta consagrada passagem de 'A consciência e a vida'?

[em relação à criação] Superior é o ponto de vista do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores entre nós, o movimento vital prossegue sem obstáculo, lançando através dessa obra de arte que é o corpo humano e que ele criou ao passar, a corrente indefinidamente criadora da vida moral. O homem, incessantemente convidado a apoiar-se na totalidade de seu passado para pressionar ainda mais poderosamente o futuro, é o grande êxito da vida. Mas criador por excelência é aquele cuja ação, sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens e de ativar, generosa, focos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos, são reveladores de verdade metafísica (BERGSON, 2009, p.24).

## Referências Bibliográficas

BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition Critique, sous la direction de Frédéric Worms. Paris: PUF, 2008.

\_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. Édition Critique, sous la direction de Frédéric Worms. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. *As duas fontes da moral e da religião*, Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Evolução Criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

\_\_\_\_\_. "A consciência e a vida". In: *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CANGUILHEM, G. "Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice". In: WORMS, F. (org), *Annales bergsoniennes III - Bergson et la science*. Paris: PUF, 2007.

NABERT, Jean. *L'Expérience intérieure de la liberté*, Paris: PUF, 1994.