

OBRIGAÇÃO, EMOÇÃO E RAZÃO: A UNIDADE COMPLEXA DA MORAL DE BERGSON

Rildo da Luz Ferreira*

Resumo: Foi apenas em sua última obra importante, *As duas fontes da moral e da religião*, que Bergson se ocupou da moral por ela mesma. Mesmo assim, ele não a tratou separadamente, como já indica o título da obra: apenas o primeiro capítulo, “A obrigação moral”, é-lhe explicitamente dedicado. Além disso, nesse mesmo capítulo, trata-se para Bergson de relacionar a “moral” com “fontes” que lhe são exteriores e que serão ambas relacionadas com a “vida”. O lugar ao mesmo tempo tardio e parcial da moral na obra de Bergson nos remete, portanto, de saída, à questão de sua autonomia em sua filosofia mesma: entre “fontes” biológicas que parecem fundá-la e uma “religião” que parece realizá-la, será que a moral que seus leitores podiam esperar desde seu primeiro livro, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, cujo terceiro capítulo era dedicado à liberdade, teria uma verdadeira unidade de significação? Haverá, propriamente falando, uma “filosofia moral” de Bergson?

Palavras-chave: Moral fechada; Moral aberta; Obrigação; Emoção; Razão;

OBLIGATION, EMOTION AND REASON: THE COMPLEX UNITY OF BERGSON'S MORAL

Abstract: It was only in her last major work, *The Two Sources of Morals and Religion*, that Bergson dealt with morals herself. Even so, he did not treat it separately, as the title of the work already indicates: only the first chapter, “The moral obligation”, is explicitly dedicated to him. Furthermore, in that same chapter, it is a question for Bergson of relating “morality” to “sources” that are external to him and which are both related to “life”. The simultaneously late and partial place of morality in Bergson's work, therefore, leads us to the question of its autonomy in its own philosophy: between biological “sources” that seem to found it and a “religion” that seems to realize it, does the moral that its readers could expect since its first book, *Essay on the immediate data of conscience*, whose third chapter was dedicated to freedom, have a real unity of meaning? Is there, properly speaking, a Bergson “moral philosophy”?

Keywords: Closed moral; Open moral; Obligation; Emotion; Reason;

Introdução

É verdade que Bergson, não querendo senão dar respostas “definitivas”, considerando a moral como uma dimensão teórica autônoma, havia escrito: “Não se é nunca obrigado a escrever um livro” (2006, p. 102). Mas toda sua obra anterior já era atravessada por questões provenientes, se não da moral, pelo menos da filosofia prática, sempre situada no centro de sua filosofia geral do espírito.

* Doutor em Filosofia pela PUC-PR. E-mail: rildoluz@hotmail.com.

Assim, a questão da liberdade é tratada por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, apenas na forma de aplicação. “De entre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade” (1988, p. 8). Ao contrário de Kant, que recusava resolver a questão metafísica da liberdade para reservá-la à moral, como diz ironicamente Bergson, por “escrúpulo moral” (1988, p. 163), esse último recusa fazer da liberdade uma questão moral, para fazer dela uma questão metafísica e mesmo psicológica, implicando, antes de tudo, a concepção da unidade temporal do Eu como duração. Autônoma, individual, imprevisível, essa duração funda uma liberdade que só se manifesta, porém, em certos atos privilegiados, os que a exprimem inteiramente como tal. A reflexão moral propriamente dita, que precede ou segue a ação, é descartada por princípio da compreensão do ato livre como tal e pode mesmo mascará-lo por uma ilusão constitutiva de nosso entendimento, que convém criticar desde então.

Desde o início, antes mesmo de ser apresentado como tal, o campo da moral parece assim passar pelo crivo das distinções ou do dualismo bergsoniano: liberdade individual concreta, de um lado, reflexão abstrata e geral, do outro. As questões práticas que se referem à ação, sem serem tratadas como questões morais, estão no centro dessa filosofia e manifestam suas tensões. O mesmo acontecerá com as outras grandes obras que precedem o livro de 1932.

Toda a filosofia do conhecimento exposta em *Matéria e memória* repousa, assim, sobre o fundamento da ação indeterminada do corpo. A profundidade de nossa memória individual tem por sentido, ao se inserir na ação do próprio corpo, enriquecer nossa liberdade com toda uma história pessoal. Mais ainda, tanto a matéria como o espírito são colocados por Bergson ao longo de uma escala de realidade, à qual correspondem outros tantos “graus da liberdade” (1999, p. 261). Assim, a liberdade está no centro da filosofia de Bergson. Ela intervém a título de uma teoria do conhecimento fundada sobre a ação, de uma psicologia da consciência e da memória individual e de uma metafísica do real em geral. No entanto, Bergson não tira dessa liberdade explicitamente nenhuma consequência propriamente moral. Aliás, como pode ele conciliar as exigências genéricas da ação vital, espacial, social e da liberdade individual, temporal, espiritual? Talvez, será justamente ao tratar de maneira explícita essas questões de um ponto de vista moral que elas encontrarão seu ponto de equilíbrio.

Esse não é ainda o caso, porém, em *A evolução criadora*, mesmo se *As duas fontes da moral e da religião* não pode ser compreendida sem essa última obra. Essa “doutrina da evolução” (2005, p. 101) fornece claramente, por assim dizer, a teoria necessária à constituição de uma filosofia moral, mas ela também lhe transmite novos problemas. Assim, se os dois aspectos da ação humana são relacionados com uma mesma origem biológica, não é para reduzir o homem à sua função vital, mas antes (e essa questão estará no centro da filosofia moral de Bergson) para dar à vida um sentido duplamente moral. A ação humana, tornada possível pela estrutura da espécie, realiza primeiro o propósito prático que é o da vida, como “tendência a agir sobre a matéria”. Mais ainda, o ato livre individual continua agora a “criação”, que é a essência da vida, e produz seu sentido não mais psicológico, mas metafísico. Enfim, entre esses dois sentidos da ação humana introduz-se ainda a ilusão de nosso entendimento, que só concebe a finalidade representada como um objetivo a atingir e equivoca-se assim sobre a intenção a dar à vida, da mesma forma que sobre o sentido de suas próprias ações. Desse modo, os dois aspectos da filosofia prática de Bergson só são conciliados ao se relacionarem com uma antropologia geral, ela mesma inscrita não apenas numa interpretação da vida, mas numa filosofia do espírito que conjuga uma psicologia, uma metafísica e uma teoria do conhecimento.

Mas isso ainda não é uma “moral”: individualidade e sociabilidade, intuição e inteligência, liberdade criadora e coerção prática ou biológica podem perfeitamente estar conciliadas no homem, mas não estão ainda *para* o homem. O sentido do homem, sua natureza e sua história são ainda compreendidos do exterior, a partir da vida, ou melhor, da “significação” dessa, e não são ainda interpretados do interior de sua própria experiência. É exatamente o que acontecerá com o livro de 1932.

O fechado e o aberto

As duas fontes da moral e da religião é certamente a obra de Bergson menos estudada, na medida em que ele parece romper com a perspectiva epistemológica adotada anteriormente. Alguns viram nela uma tendência irracionalista em razão do interesse atribuído ao *misticismo*. Os cristãos ficaram decepcionados com o fato de que Bergson, que tinha provado a realidade do espírito em *Matéria e memória* e a força espiritual na obra sobre a evolução da vida, não tratava da mesma maneira a realidade

do Deus trinitário nem a verdade absoluta da religião cristã. É preciso também observar que o livro foi publicado numa época em que Bergson não estava mais na moda, e que o fracasso, a reconciliação franco-alemã e o medo do bolchevismo russo preparavam o sucesso do nazismo e não estavam favoráveis à lúcida serenidade do pensamento filosófico em matéria de moral e religião.

De acordo com Worms (2011), a última obra de Bergson pode ser lida de duas maneiras: a leitura horizontal inicia-se no primeiro capítulo do livro e prossegue normalmente, ao passo que a leitura vertical supõe uma estrutura do texto pautada pela oposição entre o “fechado” e o “aberto”. Além disso, essa estrutura toma a forma de uma espiral, visto que retoma os temas do primeiro capítulo, adotando uma nova perspectiva a fim de promover a “abertura” filosófica. As questões que surgem na primeira volta da espiral (capítulo sobre a moral), podem ser articuladas com os dois capítulos seguintes sobre a religião estática (função fabuladora da inteligência, superstição religiosa) e a religião dinâmica (aporte do misticismo em estado puro, independente das religiões institucionalizadas e da revelação teológica). Por isso, nesse artigo iremos privilegiar o primeiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião* que trata da moral, já que ele pode ser lido de maneira autônoma e, ademais, serve como chave de leitura para os outros dois capítulos sobre a religião, que possivelmente serão nosso objeto de estudo num próximo trabalho.

O estilo de Bergson é de uma extrema densidade. Ele diz muito em poucas palavras e vai direto ao ponto, sem diluições, deixando de lado todos os materiais de pesquisa. Assim, o autor afasta toda essa decantação preparatória e oferece ao leitor um néctar concentrado. *As Duas Fontes*, por ser o último livro de Bergson, é sem dúvida o suprassumo desse néctar e por isso sua leitura não é fácil, já que à sua maneira este livro é, poderíamos dizer, muitos livros.

O pano de fundo de *As duas fontes* é a Primeira guerra mundial. Bergson morre durante a Segunda Guerra, mas a obra é de 1932 e demorou 25 anos para ser elaborada, após o sucesso de sua obra anterior, *A evolução criadora*. O sucesso de Bergson começou a decair quando a fenomenologia alemã tomou conta das discussões acadêmicas na França, através das traduções de Hegel, Marx e Husserl. No intervalo de 1960 a 1990, a maior parte dos filósofos não sabia o que pensar de um livro que dava tanta importância à mística. Pior ainda, a reivindicava como um método de investigação

em filosofia, chegando a afirmar que toda a história humana está estruturada por uma ruptura decisiva levada a cabo pela experiência mística. Nos anos 80 Waterlot (2008) afirma ter surpreendido vários professores na Universidade, ao declarar seu interesse pela obra de Bergson: esse interesse era, para eles, completamente incompreensível. De toda maneira, nas *Duas Fontes* a significação profunda da mística é considerada independentemente da fé religiosa, das instituições, igrejas e dogmas teológicos que possam ter se desprendido dela sem, contudo, cristalizar seu dinamismo. Trata-se de uma investigação que leva em conta o fundo da natureza humana, pois uma apreensão estática sempre se reduz à perspectiva do momento atual, ao passo que a apreensão dinâmica busca suas origens.

O objetivo do livro nos é revelado, antes de tudo, por seu título. Um título que é uma tese, ou uma afirmação, mesmo se ele implica também uma demonstração. Há duas fontes ou duas espécies de moral e de religião e é muito importante distingui-las. Essa distinção nova será a distinção entre o “fechado” e o “aberto”: serão fechadas todas as morais e religiões que se distinguem umas das outras por exclusão mútua, como grupos por fronteiras, o que conduziria, no limite, à guerra; serão abertas as morais e as religiões que se endereçam sem exceção a todo mundo, sem traçar nenhum limite em nenhum espaço. Não se trata de distinguir entre uma moral e outra, ou entre uma religião e outra, procurando determinar algum tipo de hierarquia, pois em cada moral e em cada religião há uma parte de fechamento e uma parte de abertura. Como o próprio título do livro indica, trata-se de uma tese, que podemos resumir da seguinte maneira: “O que funda a moral tanto como a religião, sob sua forma fechada tanto como aberta, não é a razão, nem a sociedade, o que quer que seja, por exemplo de absolutamente transcendente, mas sim a vida” (WORMS, 2011, p. 289).

Prosseguindo agora com a leitura horizontal, trataremos de compreender a tese do primeiro capítulo do livro: “Toda moral é de essência biológica”. Isso já nos permite compreender o elo, a unidade e a continuidade com o livro precedente, *A evolução criadora*. Mas, ao mesmo tempo, surge uma dúvida: será que Bergson quer aplicar a filosofia da vida consolidada nesse livro ao problema da moral e da religião ou então (o que muda tudo) trata-se de uma renovação dessa filosofia da vida? Seja como for, Bergson nos lembra que o homem e sua inteligência são produtos da evolução da vida, do processo evolutivo.

Somos forçados a reconhecer que o homem é um ser vivo, que a evolução da vida nas suas duas linhas principais, se cumpriu na direção da vida social, que a associação é a forma mais geral da atividade viva uma vez que a vida é organização e que, sendo assim, passamos por transições insensíveis das relações entre células num organismo às relações entre indivíduos na sociedade. (BERGSON, 1978, p. 77)

Se os evolucionistas ficaram maravilhados com as formas (espécies animais e vegetais), deixaram escapar o processo formador que lhes dera origem. Assim, é com base no modelo do organismo vivo que Bergson vai pensar a origem da sociedade. Com efeito, a sociedade nos prepara para obedecer através de uma educação que começa no dia em que nascemos e continua ininterrupta em todos os instantes. Daí a nossa disposição, quase natural, para adquirir certos hábitos sociais aos quais obedecemos sem pensar. Na maioria de nossas atividades cotidianas, obedecemos às exigências da sociedade, como se uma força, que Bergson chama “o todo da obrigação” (1978, p. 19), exercesse um peso sobre nós. O que acontece se tentamos desobedecer? Essa é a primeira questão que um leitor curioso poderia lançar ao texto de Bergson. Em outras palavras, por que obedecemos a leis morais? Os filósofos costumam dizer que se trata de leis racionais. Mas, na verdade, a razão apenas nos convence, nos deixa mais tranquilos porque nos faz acreditar que estamos no “caminho certo”, mesmo contra a nossa vontade. Quando uma criança pergunta aos pais: “por que devo fazer isso?” obtém uma resposta categórica: “porque sim”; a criança pode até mudar de estratégia: “por que não posso ir brincar?”, mas a resposta continua categórica: “porque não”. Certamente, há uma “razão” mais complexa que permite explicar racionalmente a resposta, mas apenas esse “porque sim” ou “porque não” é suficiente para automatizar a obrigação, sobretudo perante a autoridade dos pais. Notemos, desde logo, que o ser inteligente corre o risco de pensar apenas em si próprio, por isso a inteligência é uma ameaça para a sociedade, ao passo que a disciplina e a obediência favorecem sua coesão.

Uma vez que a atividade da inteligência conduz ao egoísmo, um contrapeso inteligente deverá favorecer o retorno à obediência para estar em regra com a sociedade. Essa é a justificativa racional da obrigação: à força das paixões individuais opõe-se à força da pressão coletiva. Bergson segue um pressuposto metodológico herdado da biologia: a metáfora do élan vital, que agora passa a ser entendida como uma “intenção da natureza”. A inteligência e o instinto estariam amalgamados de início; mas

desenvolveram-se em duas linhas divergentes de evolução: (1) o instinto nas sociedades de insetos (formigas e abelhas); e (2) a inteligência na sociedade humana. No entanto, a noção de “conjunto” permite compreender porque no homem, apesar da sua inteligência e da escolha individual, o hábito de contrair hábitos morais é uma força comparável ao instinto: o “instinto virtual”, um halo de instinto que permanece em estado de virtualidade em volta da inteligência. Isso preserva intacto o caráter humano da obrigação. Pois, se a obrigação fosse apenas de natureza instintiva, ela perderia sua especificidade, uma vez que seria pura necessidade. Mas essa necessidade é virtual, isto é, percebida no fundo da obrigação, já que “um ser não se sente obrigado, a não ser que seja livre” (BERGSON, 1978, p. 24). A esse respeito, Silva fará uma interessante reflexão, dizendo que, para Bergson,

o plano moral da instrumentalidade finita é circular: do individual ao social e do social ao individual, a incorporação de valores éticos tem por finalidade a preservação do grupo e, de uma maneira mais geral, a coesão e a sobrevivência de sociedades fechadas. Sob este ponto de vista, a universalidade da obrigação representa apenas a impessoalidade das regras que governam a convivência. Muito embora a inteligência seja fator de individuação, a virtualidade instintiva adormecida no fundo do intelecto é suficiente para compatibilizar o egoísmo natural de um ser inteligente com as outras individualidades que constituem o grupo. O horizonte da obrigação é, pois, estreito: não vai além da soma consentida dos egoísmos individuais. É este o domínio da *moral fechada*, aquela que as regras derivam do equilíbrio dos interesses e não de valores efetivamente universais. (1994, p. 289)

O contexto histórico das *Duas Fontes* foi a Primeira Guerra, então, “pensemos o que ocorre em tempos de guerra”: os indivíduos que compõem uma sociedade são preparados pela educação através do serviço militar obrigatório para uma possível luta com outras sociedades. Trata-se evidentemente de uma obrigação moral que visa uma sociedade fechada e não a humanidade inteira, visto que “entre a nação, por maior que ela seja, e a humanidade há toda uma distância, como do finito ao infinito, do fechado ao aberto” (BERGSON, 1978, p. 27). Abre-se aqui o diálogo com a sociologia, particularmente de Durkheim, que vê uma progressão entre o amor à família, à pátria e à humanidade. Bergson vai recusar essa concepção, segundo a qual o homem poderia amar um número crescente de pessoas, como se houvesse uma “dilatação progressiva do sentimento”. Na verdade, dirá Bergson, a passagem da sociedade fechada para a

sociedade aberta implica uma “ruptura”, ou seja, uma diferença de natureza e não de grau.

Vimos que a “coesão parcial” deve-se à necessidade de uma sociedade fechada defender-se de outra. Haveria uma espécie de “instinto primitivo” que leva a separar “todos os outros homens” daqueles com os quais convivemos. Não se trata, contudo, de chegar à humanidade por etapas. É preciso que, de um salto, sejamos transportados para além da humanidade, ultrapassando-a sem tê-la visado como um fim. A ideia de um “amor pela humanidade” não é natural, mas adquirida, e prefigura “outra moral”, isto é, outro gênero de obrigação que se sobrepõe à pressão social (BERGSON, 1978, p. 27-29). Isso significa que o amor à totalidade não supõe a dilatação da alma em virtude da qual passaríamos da família à pátria e desta à humanidade como se fossem três inclinações de um mesmo sentimento que se dilata cada vez mais, abarcando um número crescente de pessoas. Como se a mesma atitude, isto é, o mesmo movimento nos levasse a “agrupar” as três sob o conceito de “amor” e a exprimi-las pela mesma palavra.

O segundo momento do primeiro capítulo de *As duas fontes* consiste em integrar as duas fontes da moral, isto é, em transpor a passagem da obrigação pura para a obrigação completa ou mista. Esse método nos permitirá demarcar dois limites, mínimo e máximo, para compreender a diferença de natureza que há entre a moral fechada e a moral aberta. A moral fechada se caracteriza pelas formulas impessoais: generalidade, universalidade, aceitação de uma lei. À obrigação natural corresponde uma moral de pressão, que visa à conservação da sociedade fechada. Trata-se de um movimento circular que se produz através do hábito como uma imitação da repetição do instinto. Refere-se ao conjunto de obrigações puras que garante o bem-estar individual e social, comparável ao funcionamento normal da vida. Assemelha-se mais ao prazer do que à alegria.

A moral relativa à pressão social é aquela consolidada biológica e socialmente no plano da instrumentalidade finita. Serve aos desígnios naturais da sobrevivência da espécie, nos diversos grupos constituídos. Constitui-se no entremeio entre o indivíduo e grupo, diferindo da sociabilidade instintiva dos insetos apenas porque a inteligência reflete sobre ela e encontra motivos racionais que se sobrepõem ao determinismo vital. (SILVA, 1994, p. 293)

A moral aberta supõe uma personalidade privilegiada que se torna exemplar, um modelo a ser imitado. Essa “outra moral” encarna nesses “homens excepcionais”:

homens de gênio (artistas, cientistas); filósofos gregos; iluminados (budistas); Santos do cristianismo. Como diz Bergson, “se a primeira moral devia sua força às obrigações pessoais que dela decorrem; na segunda moral, a multiplicidade e a generalidade das máximas se fundem melhor na unidade e na individualidade de um homem” (1978, p. 29). Ao “chamado” dos místicos corresponde a moral de aspiração, que infunde o sentimento de um progresso. Nas palavras de Silva, “o valor moral transita pelo circuito voluntarista da emoção. Ele pode se cristalizar em noções e em doutrina, mas se na origem não houver uma emoção, este valor não moverá a vontade, não estimulará ações morais” (1994, p. 292). E essa emoção promove a aceitação e a propagação dessa moral, pois a alegria do entusiasmo é mais que o prazer, reabsorve-o nela e não precisa um termo ao qual se dirige. Trata-se de uma certeza, uma convicção que não se submete a nenhuma metafísica, mas, ao contrário, concede a ela seu mais sólido apoio. Essa grande personalidade moral pode ser um parente, um amigo, um professor, alguém que evocamos pelo pensamento. O importante é a relação entre mestre e discípulo que se estabelece quando encontramos um “modelo”, isto é, alguém que desperta o “desejo de parecer-se” com ele, uma vez que sentimos um “eco” de suas palavras: “Pode ser que não escutemos distintamente a voz [das grandes figuras morais]; nem por isso o chamado deixa de ser feito; alguma coisa lhe responde do fundo da nossa alma” (BERGSON, 1978, p. 56).

A atitude da alma aberta leva à superação da relação inicial entre amigo e inimigo, uma vez que a “humanidade inteira” compreende todos os seres humanos, considerados como “irmãos”, sem distinção de raça ou classe social. Todos têm uma vocação comum e ninguém é ou pode ser mais do que o outro. Há portanto uma diferença radical de natureza entre os dois primeiros grupos (família, pátria) e o terceiro, que não é mais um grupo, e sim uma totalidade (humanidade). Família e pátria implicam escolha, exclusão e uma possível incitação à luta, devido à presença de um “objeto” (amigo ou inimigo). Humanidade, por sua vez, remete a uma atitude da alma que é puro movimento; não há atração por nenhum “objeto” nem repulsa pelo “outro”, já que a humanidade como um todo é “atravessada” pelo movimento e não “visada” enquanto objeto. Portanto, de forma geral, como afirma Silva,

entre a moral fechada e a moral aberta há diferença de qualidade que nenhuma expansão de significação poderia recobrir. Os indivíduos que se lançam para além da moral da cidade não se elevam apenas

quantitativamente acima dos semelhantes. Entre o grupal e o universal, a diferença não é de grau, mas sim da qualidade do valor. (1994, p. 296)

Vimos que a primeira moral opera naturalmente, quase como um instinto. Porém, a segunda moral dever ser adquirida, portanto, exige um esforço! Para alguns homens excepcionais foi possível “reabrir o que havia sido fechado e fazer ao menos para si mesmos o que fora impossível à natureza fazer para a humanidade” (BERGSON, 1978, p. 48). Essa “conversão da vontade” é anterior à nova moral; trata-se da emoção, que se prolonga em élan do lado da vontade e em representação explicativa na inteligência.

A esta altura, o leitor poderá suspeitar desses “homens excepcionais”: eles não pedem nada, mas a sua existência é um “chamado” para aqueles que desejam segui-los. Como vimos, essa é a essência da “moral de aspiração”, por isso homens que servem de exemplo sempre encontram seguidores. Qual seria a força que toma aqui o lugar da pressão social? Para além do instinto e do hábito, haveria uma ação direta sobre o querer, que é a sensibilidade. Nesse sentido, a propulsão exercida pelo sentimento assemelha-se bastante à obrigação. A diferença entre a emoção e a obrigação moral é que a ação decorrente da emoção não encontra resistência. Assim como a obrigação, a emoção também impõe alguma coisa, mas ela é consentida, tal como ocorre na “emoção musical”: quando ouvimos uma sinfonia, por exemplo, aquilo que a música nos sugere coincide exatamente com o que queremos: parece que agimos naturalmente com ela e que somos a cada instante aquilo que a música exprime: alegria, tristeza, etc. Daí a famosa frase de Bergson: a música “não põe esses sentimentos em nós, ela nos põe neles” (1978, p. 33). A universalidade da emoção ética sugere analogias com a emoção estética, na medida em que o transporte característicos desta última também nos faz sentir como inevitável a emoção em que nos introduzimos quando da contemplação de uma obra de arte. É a reverberação de sentimentos dantes insuspeitados, acordados no fundo de cada um, que nos transporta em comunhão universal numa emoção original. Da mesma maneira procedem os iniciadores em moral: eles nos fazem entrar na música junto com eles para que nós a traduzamos em movimento e ação. Ora, como agimos quando seguimos uma emoção? Sem resistir: “Se a atmosfera da emoção está lá, se eu a respirei, se a emoção me contagia, eu agirei de acordo com ela, serei levado por ela”

(BERGSON, 1978, p. 40). Não se trata mais de coerção ou necessidade, mas sim de uma “inclinação à qual não vou querer me resistir”.

O caráter obrigatório da moral provém dessa pressão que a sociedade exerce sobre o indivíduo, mas no “estado emocional” a pressão é substituída por uma atração, desde que ele tenha a experiência da “emoção original” em virtude da qual se compreende a atração. De fato, só existe uma “única moral”, mas ela se estende entre duas extremidades “puras”: pressão e aspiração. Entretanto, esses dois polos nunca aparecem em estado puro, mas sempre misturados numa série de gradações. Esses dois limites teóricos assinalam uma “diferença de natureza” (BERGSON, 1978, p. 40).

Em resumo, a natureza humana caracteriza-se pela sociabilidade: tal como abelhas e formigas, porém, inteligente! Então, para compensar um possível excesso de individualidade que põe em risco a coesão do todo, a vida criou um mecanismo quase inteligente: a inteligência mediada pelo hábito, isto é, um “instinto virtual”. Assim, a necessidade do todo estabelece a obrigação moral em geral. Não obstante, ao afirmar que não foi a natureza que previu certas regras morais, Bergson reconhece que elas se manifestam através de uma “imprevisível novidade”. Nesse sentido, a emoção moral pode ser criadora de novas formas sociais. Assim, a passagem da solidariedade social à fraternidade humana foi possível graças ao esforço dessas “vontades geniais”, nas quais o élan da vida opera um rompimento com certa Natureza, mas não com toda a Natureza, e prossegue seu movimento³⁴.

Isso nos permitiu vislumbrar a possibilidade de uma “sociedade mística” que abarcaria a humanidade inteira, sendo animada por uma vontade comum. Não obstante, tal como a “obrigação pura”, essa “aspiração pura” é um limite ideal. Podemos reviver algum grau de misticidade através da “atração virtual” que uma grande figura exerce sobre nós. Porém, quando não temos nenhum interesse pela pessoa, ainda resta a fórmula geral da moralidade aceita pela civilização. Haveria, então, dois tipos de obrigação: a obrigação associada à ordem, caracterizada como um sistema de ordens impessoais; e o apelo lançado à consciência por certas pessoas: quando desperta a força da emoção, pode suscitar ideias indefinidamente, visto que é mais do que ideia.

³⁴ Reminiscências Spinozistas: Para voltar a Natureza Naturante nos separamos da Natureza Naturada. A linguagem dos místicos traduz em representações a emoção particular da alma que se abre e rompe com a natureza que a encerrava na sociedade fechada. A “força de amar a humanidade” vem desse contato com o princípio gerador da espécie humana (élan vital): “Uma alma que não conhece obstáculo material sente-se em coincidência com o princípio mesmo da vida” (BERGSON, 1978, p. 45).

A vida poderia ter parado nas sociedades fechadas: naquelas compostas por seres inteligentes haveria mais variação que nas instintivas, mas estaríamos bem longe do “sonho de uma transformação radical”, isto é, de uma sociedade única que englobasse todos os homens. Talvez essa sociedade não exista nunca! Mas, “de longe em longe”, apareceram homens geniais (artistas, cientistas) que ampliaram os limites da inteligência. O ímpeto vital se manifesta nessas almas privilegiadas (místicos) que visam a humanidade em geral, ao invés de permanecerem nos limites do grupo, acatando a solidariedade estabelecida pela natureza: “O aparecimento de cada uma delas era como a criação de uma nova espécie composta de um indivíduo único” (BERGSON, 1978, p. 78). Se todos pudéssemos enveredar pela via mística, uma mudança global da humanidade seria possível, mas esse não é o caso. Por isso, o aberto precisa instalar-se no fechado. É preciso trabalhar a sociedade de dentro, esperando que pouco a pouco as coisas mudem, que a difusão do espírito de abertura seja cada vez mais acentuado.

Esforço, simplicidade e alegria

A filosofia de Bergson não valoriza a moral por si própria. O primeiro objeto da filosofia é o saber desinteressado. Entretanto, a vontade, o esforço, são as manifestações da energia própria do espírito. A tensão do eu traduz-se em energia para agir. Não devemos ficar surpresos com a extraordinária facilidade com a qual Bergson tira as conclusões propriamente morais de sua filosofia. Se a realidade é movimento e criação, ela tem por fundamento uma energia, que é limitada na natureza e ilimitada no homem, graças aos recursos da inteligência, que está sozinha para produzir o novo verdadeiro, dito de outro modo, o que é imprevisível, pois isto não foi dado no início. O tema do esforço parece ligar o bergsonismo à filosofia de Maine de Biran; mas Bergson não conheceu as obras de Biran, até então quase inteiramente inéditas. De fato, ele parte de uma reflexão sobre o esforço muscular voluntário para passar da observação interior a uma extrapolação à vida, que é como uma grande vontade dotada de uma força de impulsão que atravessa todas as espécies.

O artigo de Bergson de 1902 sobre “o esforço intelectual” (2009, p. 153) marca uma importante transição de *Matéria e memória* à *Evolução criadora*. O sentimento do esforço é o de uma resistência; ele é penoso em si próprio. O caso do esforço muscular é mais simples do que o do esforço intelectual, pois ele experimenta a resistência da

matéria física, da sua duração e do seu peso. Como apreender o esforço intelectual? A teoria dos níveis de consciência vai ajudar Bergson a precisar contra quais resistências dirige-se o esforço da inteligência. Em 1889, a intensidade de um esforço é designada no *Ensaio* como um estado de consciência diretamente ligado ao mundo exterior. Seguindo a análise de William James, Bergson admite que o sentimento de esforço não vem da consciência central, mas da periferia, em todos os pontos em que esta é modificada. É, portanto, um sentimento “centrípeto”. Isto implica que a tensão da vontade poderia se fazer sem esforço se ela não se chocasse com a resistência dos materiais. Mas isto não permite compreender um esforço intelectual, analisando o caso da recordação voluntária de uma lembrança, recordação que condiciona o exercício da inteligência. Aperfeiçoar sua memória é sobretudo melhorar sua habilidade “de subdividir, coordenar e encadear as ideias” (BERGSON, 1999, p. 161). O esforço de recordação consiste em desenvolver analiticamente o que é primeiramente uma lembrança confusa, porque ela é concentrada e esquemática. E o que é próprio do esforço intelectual é o “movimento do espírito que vai e vem entre as percepções ou as imagens, por um lado, e sua *significação*, pelo outro” (p. 168). A interpretação da palavra de outrem é um esforço se ela tornou-se difícil pelo conteúdo expresso, ou pelo fato de que ele fala uma língua estrangeira que conhecemos mais ou menos, por exemplo. Mas a interpretação só é possível se nos colocarmos no mesmo tom intelectual, no mesmo nível do sentido deste interlocutor. O esforço para compreender e interpretar a palavra de outrem parte do sentido, das ideias, em direção ao som. O sentimento do esforço se produz quando alguma coisa para ou freia esse movimento que vai do esquema à imagem, ou do abstrato ao concreto, ou do todo às partes. O esforço de invenção consiste em atravessar níveis de consciência diferentes. Inversamente, os caminhos da inteligência que permanecem no mesmo plano de consciência não necessitam de nenhum esforço. “Só há um esforço mental quando há elementos intelectuais em vias de organização” (BERGSON, 2009, p. 185). O esforço intelectual excede assim muito a inteligência por si só. É toda a vida da alma que está presente na passagem laboriosa da interioridade à exterioridade, da duração interna ao espaço da ação.

O esforço é a fonte da filosofia. Esta é um “esforço para reabsorver a inteligência na intuição” (BERGSON, 2009, p. 295). A intuição ela própria é um

esforço, contra o qual a natureza da inteligência resiste. Ela é uma torção do querer (que anima a vida fazendo penetrar o espírito na matéria) sobre si mesmo. A intuição é o esforço do espírito para colocar-se na “na mobilidade ou, o que dá no mesmo, na duração” (BERGSON, 2006, p. 209). Se o esforço se mede pelas resistências que encontra, é preciso reconhecer que a filosofia é um esforço contra a natureza (que só visa o conhecimento com um fim interessado) e contra a inteligência (que é o fruto da vida e é adaptada ao conhecimento da matéria). Todo hábito do pensamento, enquanto hábito, se opõe à intuição. A natureza empurra o homem para entrar nos hábitos do pensamento que afasta o conhecimento do espírito. Ela “desvia o espírito do espírito, volta o espírito para a matéria” (BERGSON, 2006, p. 44). Mas a natureza empurra ao mesmo tempo o homem para a direção da vida social, e forja os conceitos na medida de sua utilidade para a sociedade. “A primeira manobra do filósofo, quando seu pensamento ainda está pouco seguro e nada há de definitivo em sua doutrina, consiste em rejeitar certas coisas definitivamente” (BERGSON, 2006, p. 126). É preciso portanto rejeitar as ideias que nos vêm dos hábitos sociais. Essa rejeição é um esforço pelo fato de que essas ideias são potentes, e sua utilidade social não é forçosamente muito aparente.

Enfim, Bergson analisou o esforço moral em *As duas fontes da moral e da religião*. Não “fazemos nenhum esforço” quando nos conformamos às regras sociais na vida comum. Entretanto, a obrigação moral, ou dever, é sempre apresentada como penosa. É primeiramente a educação que permite à criança controlar a sua indisciplina natural. Mas o hábito social uma vez tomado, as obrigações múltiplas tornam-se naturais. É somente quando estamos excepcionalmente inclinados para resistir que podemos falar do dever como da “resistência às resistências”, como de um esforço sobre si próprio para permanecer no bom caminho.

A este respeito pode erigir-se uma construção intelectual, que considerará a teoria da razão prática como princípio da obrigação. O verdadeiro esforço moral não está aí, para Bergson, que pensa em termos de esforço de invenção de criação. Daí a importância que ele dá à “criação de si por si”. Mas ele é também surpreendido pela força de impulsão dos grandes gestos morais da história da humanidade. A moral que não se reduz à pressão social, confundida com a obrigação, repousa no élan criador da

vontade, élan que é uma emoção análoga à emoção criadora do artista. Podemos caracterizá-la pelo esforço doloroso e pela força de comunicação:

Fundadores e reformadores de religiões, místicos e santos, heróis obscuros da vida moral que tivemos ensejo de encontrar em nosso caminho e que ao nosso ver se igualam aos maiores, todos lá estão: arrastados por seu exemplo, nós nos juntamos a eles como a um exército de conquistadores. (BERGSON, 1978, p. 41)

Esses heróis e santos transformaram o mundo dos homens elevando-os a destinos novos. Não era isso que a natureza queria, mas a superioridade do homem sobre a natureza, a força espiritual propriamente dita, é precisamente ultrapassar a natureza.

Com relação à alegria, se ela é a última palavra das *Duas fontes*, Bergson evoca a substituição da alegria ao prazer. Pois a busca dos prazeres é na sua visão uma característica do trágico humano, e em particular do trágico moderno. Se o homem se lança nos prazeres com frenesi, é porque ele encontra um meio de desafiar a morte, pensando que isso será sempre igualmente resolvido. Sabemos que a situação da guerra e a ameaça da morte iminente empurram os homens para o prazer sexual de um modo desesperado. Bergson não minimiza o trágico da existência humana. Ele percebe perfeitamente o encadeamento do prazer e da morte. “Deixai livre Vênus, e ela vos levará a Marte” (1978, p. 241), ele escreve em metáfora. Isto significa que o instinto sexual, entregue a si próprio, provoca uma superpopulação que ela própria provoca a guerra. A guerra não é para ele uma fatalidade, mas tem como causas essenciais o “crescimento demográfico, perde de mercados, privação de combustível e de matérias-primas” (BERGSON, 1978, p. 240).

A alegria aparece assim como o antídoto do trágico da história humana. Ela supõe a simplicidade da vida, e Bergson preconiza a volta à vida simples, se opondo à complexidade crescente da vida na sociedade industrial. Essas noções de alegria e de simplicidade são as mais constantes na obra de Bergson, visto que já as encontramos no *Ensaio*. A simplicidade abstrata se opõe à simplicidade concreta. A primeira é dedutiva, rígida e mecânica. Ela convém à matéria, ao espaço. É a simplicidade artificial fabricada pela inteligência. Mas, se renunciarmos à construção por definição para seguir os próprios fatos, nos encontramos diante de uma outra simplicidade, que é aquela do vivido. A espontaneidade correspondente a um vivido simples, no sentido do indivisível e do imediato: “Cada um de nós tem, de fato, o sentimento imediato, real ou ilusório, da

sua livre espontaneidade” (BERGSON, 1988, p. 100). Escrevendo a André Suarès para parabenizá-lo de um livro sobre Debussy, Bergson associa, indivisibilidade e absolutidade: “Só penetramos completamente na música se a tomamos *simples e indivisível como um absoluto*, independentemente, por consequência, daquilo que pôde prepará-la” (2002, p. 558, grifo nosso). Retornar à vida simples é realizar o que o *Ensaio* desejava, isto é, retornar à liberdade do eu profundo.

Esta simplicidade é de uma riqueza inaudita. Simplicidade não significa pobreza. Ao contrário, toda a filosofia parte de uma ideia simples. Filosofar é um ato simples, no sentido de que é indivisível. Cada filosofia, com efeito, parte de uma intuição central na qual tudo se reúne. “Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo” (BERGSON, 2006, p. 125). O que ele faz é “dar com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original”. A simplicidade espiritual de uma filosofia é sua intuição originária e original. É portanto o imediato indizível que o filósofo encontrou e do qual todo o resto deriva. Por conseguinte, é evidente que a simplicidade vivida se traduz em uma emoção criadora cuja realização acarreta no homem a alegria. A filosofia não nasce necessariamente da angústia. Para Bergson, “os problemas angustiantes da metafísica” (2006, p. 109) são pseudoproblemas: por que há alguma coisa e não o nada? Por que o mundo é ordenado? Essas questões partem das ilusões do nada e do caos, ilusões negativas próximas umas das outras em seu mecanismo, no lugar de analisar os fatos a partir da plenitude de que estamos cercados e, para concluir, saturados. Bergson retomando, como filósofo, a frase de São Paulo sobre o espírito, escreve: “No absoluto estamos, circulamos e vivemos” (2005, p. 220). Este absoluto é a duração de que nunca podemos nos extrair.

É na conferência de 1911 sobre “a consciência e a vida” que Bergson redigiu suas mais belas páginas sobre a alegria. Ela é o sinal que a natureza nos dá quando nossa destinação é atingida. A alegria é completamente diferente do prazer que só serve para a conservação da vida. Mas a alegria é o signo da vitória sobre os obstáculos encontrados no caminho. “Em toda parte onde há alegria, há criação: mais rica é a criação, mas profunda é a alegria” (2009, p. 22). Essa alegria se liga exclusivamente ao fato de ter criado alguma coisa de novo, não somente na ordem artística, mas também na ordem social ou intelectual. É a destinação do homem, com efeito, de dar aquilo que

ele não tem, de criar verdadeiramente, de contribuir assim sem cessar para toda a riqueza do mundo. O élan da vida supera todos os obstáculos com a obra dos melhores dos homens, não somente na ordem do pensamento, mas também na ordem moral. Aquele que está absolutamente certo de ter produzido uma obra durável experimenta “uma alegria divina”. O adjetivo pode surpreender. Como Bergson define o divino? Não se trata de Deus propriamente dito, do qual o élan vital provém sem dúvida, mas da aptidão do homem para vencer a si próprio, aptidão que culmina no herói, nos santos e nos místicos.

A obstinação de Bergson em criticar Kant e em particular a *Crítica da razão pura* vem de sua recusa radical de toda concepção condensada na finitude humana. Para ele, o homem ultrapassa infinitamente o homem. A filosofia que não se contenta em descrever os limites do poder de conhecer e agir, mas que prefere o *se fazendo* ao *feito*, nos faz participar da dinâmica do espírito. “Mas já há algo de quase divino no esforço, por humilde que seja, de um espírito que se reinsere no élan vital” (2006, p. 67). O pensamento de Bergson é muito coerente sobre esse assunto. A ideia de que a humanidade é levada a superar a si própria explica o fato de que a evolução da vida é capaz (mesmo se ela não o faz) de vencer a morte. Toda a filosofia ela própria é um “esforço para ultrapassar a condição humana”. Ela realiza em seu domínio a “função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”, segundo as últimas palavras das *Duas fontes*. O texto da Conferência Nobel (não pronunciada e publicada em sueco em 1930, depois traduzida para o francês para aparecer em *O pensamento e o movente* em 1934) sobre “o possível e o real”, é concluído com a ideia de que a filosofia nos ajuda a nos sentirmos “mais alegres e mais fortes”. De fato, “sobretudo seremos mais fortes, pois da grande obra de criação que está na origem e que se desenvolve diante de nossos olhos nos sentiremos participar, criadores de nós mesmos” (BERGSON, 2006, p. 121). Esta participação é a chave da vida espiritual. A criação é primeiramente o objeto de uma observação interior; e é em seguida compreendida como o processo de evolução da vida, que é criadora. De modo que a criação humana participa da grande obra da criação cósmica. Esta grande obra supõe, segundo a verossimilhança, um Deus criador, mas só podemos estar certos pelo testemunho dos místicos, os mais simples e os menos teóricos. Isto só é esclarecido nas *Duas fontes*. É somente em 1932 que Bergson pode situar o nível exato da humanidade a mais elevada. “A humanidade é convidada a

colocar-se num nível determinado – mais elevado que uma sociedade animal, em que a obrigação não seria mais que a força do instinto, porém menos elevada que uma assembleia de deuses, onde tudo seria élan criador” (1978, p. 70). O homem mais elevado não é nunca totalmente criador; a intuição a mais pura não é nunca contínua. A finitude do homem não é condensada em limites estáticos; mas ela não é definitivamente abolida. O salto em direção ao divino não é nunca definitivamente adquirido. A humanidade tem o seu estatuto entre o fechado e o aberto.

Dificuldades, questões e perspectivas

A unidade complexa da moral de Bergson, que conjuga a forma natural da obrigação, a direção metafísica da emoção e a mediação da razão, impõe, em primeiro lugar, superar o que aparece como um duplo limite e que encontramos na maior parte das objeções que lhe foram feitas.

Assim, Jean Nabert censura Bergson devido a uma espécie de naturalismo moral, pelo qual ele fixa como natureza humana aquilo que, segundo o autor dos *Elementos para uma ética*, deve ser entendido como uma resistência interior à própria consciência moral, que essa pode vencer ao preço de um ato puro numa “dialética da aspiração” (1993, p. 157). É verdade que Bergson partilharia tal pessimismo com o Freud dos *Ensaio de psicanálise* ou com um Paul Valéry: a experiência da Primeira Guerra Mundial teria algo a ver com isso. A censura inversa de misticismo é, no entanto, recusada por Nabert, que analisa a permanência da liberdade moral naquilo que não é uma mística da fusão (1994, p. 366). Mas a crítica a uma liberdade que ultrapassa os poderes da razão, já presente na recepção do livro de 1889, ou à ligação entre a moral e a “religião”, em geral é dirigida a Bergson por toda uma geração, por volta da Segunda Guerra Mundial, como por Politzer (1929), antes mesmo da publicação das *Dois fontes*: as querelas biográficas e teológicas que cercaram a questão do misticismo teriam podido justamente encobrir a questão propriamente moral do livro de 1932.

Na verdade, essas duas objeções simétricas e inversas talvez equivalham apenas a um desconhecimento da unidade mesmo da moral de Bergson e da maneira como ela envolve o conjunto de sua filosofia. Essa não é redutível a um “naturalismo”, nem a um “espiritualismo”: ela não apenas concilia os dois numa unidade singular, como também intercala entre eles um racionalismo (ou um humanismo) que os completa ao juntá-los.

Reencontraríamos assim nessa filosofia moral, entre suas dimensões psicológica e metafísica, uma teoria do conhecimento que faz toda a complexidade da filosofia do espírito de Bergson.

Além disso, vemos como a liberdade individual e temporal e a ação pragmática, espacial e social, só se conciliam em profundidade adquirindo, ambas, um sentido e um conteúdo moral. As exigências da “natureza” humana, espacialização, ação, sociedade, estavam já presentes antes do livro de 1932; a significação metafísica da liberdade da pessoa individual, como criadora, igualmente; a contradição delas só era superada ao preço de uma teoria crítica complexa. Ora, a inteligência moral que define agora a humanidade lhe permite retomar com ela sua natureza e sua liberdade. A liberdade adquire, por essência, um conteúdo moral, e o ato individual não se separa mais de sua significação para todos os homens. A natureza não é mais apenas uma coerção exterior e neutra, ela impele os homens numa certa direção que cabe ao filósofo descrever, sem poder fundá-la nem, como filósofo, opor-se a ela. Precisamente, a filosofia é moral de uma ponta à outra, na confluência desses dois procedimentos críticos: é essa mediação mesma que lhe confere toda a sua importância.

Bergson é “moralista” em toda a sua obra, seja em pequenas pinceladas esparsas, seja numa obra como *O riso*, inteiramente dedicada, em filigrana da função psicológica e social do riso, ao “espetáculo do homem para o homem” na cena social, que lhe oculta o quanto “toda a seriedade da vida lhe vem de nossa liberdade” (1959, p. 424). Seus traços oscilam assim entre uma misantropia lúcida e um apelo à liberdade como expressão de si, do *Ensaio sobre os dados da consciência* a *O pensamento e o movente*, passando, também aí, por *O riso*. Mas a unidade desses traços, compreendemos isso agora, só pode aparecer retrospectivamente a partir da moral explicitamente enunciada na obra de 1932. Não poderíamos tê-la obtido de questões ou de esboços anteriores, extraídos dos livros precedentes. É a partir desse novo ponto de partida que poderíamos buscá-la atualmente, no extremo rigor, de uma moral da desproporção das ordens, da ruptura radical entre os limites da moral fechada e as exigências infinitas da consciência aberta, como indicava Jankélévitch (2015).

Conclusão

É de maneira singular que a filosofia moral de Bergson tomaria lugar na encruzilhada de várias tradições filosóficas, das quais encontraríamos alguns aspectos fundamentais em sua obra, quer se trate de um espiritualismo metafísico de fontes múltiplas ou de um empirismo naturalista, presente na psicologia moral de sua época. É ter separado e reunido esses elementos que obriga Bergson a dar à filosofia moral, em sua obra, um sentido que reflete o da vida moral em seu pensamento: uma encruzilhada onde o homem se relaciona consigo. Ela indica, assim, a tarefa que poderia ser ainda a nossa: sem temer deparar-se com os determinismos de uma natureza biológica ou psicológica, nem com os simbolismos de uma destinação metafísica, num universo e numa história talvez sempre mais abertos, reconstituir o lugar ameaçado e variável, indispensável e vivo, da experiência moral do homem.

Referência

- BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Paris: PUF, 1959.
- BERGSON, Henri. *Correspondances*. Paris: PUF, 2002.
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *Evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 2015.
- NABERT, Jean. *L'expérience intérieure et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994.
- NABERT, Jean. *Éléments pour une éthique* (1943). Paris: Aubier, 3ª ed., 1993.

POLITZER, Georges. *La fin d'une parade philosophique: le bergsonismo* (1929). Paris: Jean-Jacques Pauvert Éditeur, 1967.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

WATERLOT, Ghislain (org.). *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.