

crises do século

ESTUDOS DO SÉCULO

XX

número 10 • 2010

Crise e regime do espírito
dois pensadores perante a história

Cristina Robalo Cordeiro

Cristina Robalo Cordeiro, Vice-Reitora da Universidade de Coimbra, Professora Catedrática da Faculdade de Letras da mesma Universidade.

A noção de crise é a mais segura das pedras de toque para determinar o grau de optimismo ou de pessimismo de uma filosofia da história. Não que uma interrogação sobre a marcha dos acontecimentos e sobre o sentido – ou o não-sentido – global do processo histórico encontre *a posteriori* num tal conceito um princípio de inteligibilidade progressiva ou, ao invés, o indicador de um irremediável caos, mas porque o pensamento deve, liminarmente, decidir do valor a conferir à ideia de crise.

Quase não seria exagerado afirmar que a crise não só faz a história como também a funda. Uma história sem crises quase não é uma história, seja ela governada pela Providência ou abandonada a um mecanismo cego.

É pois em conformidade com a etimologia jurídica da palavra, a um «juízo» sobre a história que nos convida uma meditação sobre um conceito que os historiadores da antiguidade, moralistas ou naturalistas mais do que metafísicos, consideraram simplesmente equivalente às noções de resultado ou desenlace sem muito se preocuparem em nela construir uma teoria da história. É verdade, no entanto, que os «filósofos da história» se tornaram, desde há dois séculos, tão numerosos – ou mesmo mais numerosos – do que os historiadores e que as crises, enquanto sinais e sintomas, são propícias tanto à mais racional especulação quanto às mais delirantes interpretações.

Seria interessante, por contraste, examinar o estatuto da ideia de crise junto de pensadores que tenham contestado o lugar privilegiado atribuído à história entre as ciências do homem. O que acontece à crise quando a própria história deixa de ser uma «fenomenologia do espírito» ou uma dialéctica da liberdade humana para não ser mais do que uma representação socializada do tempo ou, pior ainda, uma «ilusão retrospectiva»?

É precisamente a uma operação desta natureza que nos vamos entregar, debruçando-nos sobre duas grandes testemunhas do período de indescritível desordem que sucedeu à Grande Guerra: Henri Bergson (1859-1941) e Paul Valéry (1871-1945). Não pretendemos propor aqui senão um rápido esquema sob a forma de uma simetria invertida, sendo o problema, encarado em todas as suas dimensões e cambiante, demasiado complexo para permitir que restituamos as dificuldades de cada um dos sistemas no espaço de algumas páginas.

Basta pois que indiquemos o movimento geral de uma demonstração que, para ser completa e satisfatória, exigiria muito mais tempo e cuidado. Assim, num primeiro momento, tentaremos, com Bergson, recusar a própria ideia de crise, reduzida por ele a uma falsa questão. Num segundo momento, pediremos a Valéry que nos forneça os elementos de uma reflexão essencialmente «crítica», pela qual a crise se torna o regime normal do pensamento e do mundo moderno.

1. A ausência da história na filosofia de Bergson foi várias vezes denunciada, em particular pelos intelectuais marxistas como G. Politzer. A censura vale mais *de jure* do que *de facto*, na medida em que, se as alusões a dados históricos não faltam em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, existe, com efeito, no livro, uma espécie de repugnância em pensar a ideia de dialéctica e, singularmente, de crise.

Um comentador observa, não sem argúcia, que «l'intuition de la durée comme temps intérieur de la conscience pure escamote la tâche fondamentale d'une prise

de conscience historique.»¹ Seria assim esta descoberta fundamental – a «duração», substância espiritual tão fluida quanto insecável – que impediria o espírito de ver na história mais do que uma intelectualização, ou, por outras palavras, uma espacialização e uma fragmentação artificial do tempo. Numa tal perspectiva, toda a crise aparece como um ponto de vista superficial, um «instantâneo» tomado num contínuo de onde o negativo é excluído. Daí a fama de optimista impenitente ligada ao nome do filósofo francês, Prémio Nobel da Literatura em 1928. Daí, talvez também, o regresso a Bergson hoje, numa época tão assombrada como a nossa pelos espectros da catástrofe, da ruína total e de outros monstros do mesmo género que o bergsonismo procurou exorcizar.

É significativo que, no último capítulo de *Deux Sources* modestamente intitulado «Remarques finales» e no qual Bergson expõe a sua filosofia política e a sua visão do mundo contemporâneo, a palavra crise intervenha apenas uma vez. Numa nota de rodapé que evoca a caótica distribuição dos bens alimentares, se admite que «il y a sans doute des crises de *surproduction* qui s'étendent aux produits agricoles, et qui peuvent même commencer par eux», é para logo sugerir que uma melhor organização das trocas remediaria a situação. Na sua perspectiva, a dialéctica está mais nas ideias e nas palavras do que nas coisas: «L'humanité aime le drame, volontiers elle cueille dans l'ensemble d'une histoire plus ou moins longue les traits qui lui impriment la forme d'une lutte entre deux partis, ou deux sociétés, ou deux principes, chacun d'eux, tour à tour, aurait remporté la victoire. Mais la lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès.»² Não há pois crise radical, e menos ainda fatal para um filósofo que faz da própria morte uma espécie de sofisma megárico, um obstáculo que a humanidade, na sua cavalcada épica, saberá ultrapassar.

O carácter paradoxal de um pensamento que nega a omnipresença do mal na história e, mais ainda, o trabalho do negativo no desenvolvimento do Espírito, não resulta no entanto de uma qualquer vontade de provocação. É difícil imaginar uma personalidade mais discreta e mais sincera do que a de Bergson que, mandatado pela França para solicitar em 1917 a ajuda americana, se apresenta ao Presidente Wilson como um simples *professor de filosofia*. De facto, Bergson não ficou fechado na torre de marfim da especulação: os seus adversários quiseram fazer esquecer o papel diplomático decisivo que desempenhou em Washington defendendo a causa da liberdade face ao isolacionismo dos EUA pouco desejosos de intervir no conflito que dilacerava a Europa. E quando a SDN foi criada, foi ainda Bergson que viu confiada a direcção da comissão de cooperação intelectual, esboço da actual UNESCO.

Implicado e comprometido nos debates e nos conflitos do seu tempo, Bergson não é menos hostil a qualquer conceptualização da crise. Será por desconfiar do hegelianismo (que aliás conhece mal) – e ainda mais do materialismo histórico – que pretende poder prescindir de um conceito tão central nas filosofias dialécticas da história? Ou não é antes porque desde *Les Données Immédiates de la Conscience* (1889), o ser, para ele, não conhece cesura nem mesmo instante pois que a memória integral do passado assegura ao regime temporal uma coesão absoluta, apenas dissimulada pela descontinuidade da linguagem e da prática social?

¹ VERDENAL René – «La philosophie de Bergson». In *Histoire de la Philosophie*. Dir. François Châtelet. Paris: Hachette, 1973. T. 6, p. 252.

² *Œuvres*, Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1970, p. 1228.

Se, por conseguinte, «L'Humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits» é só porque «elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle».³ Por outras palavras, as ditas crises não são então senão efeitos de uma ignorância, sofrendo a humanidade por desconhecer que é livre. Uma humanidade – ou uma individualidade – que não duvidasse da sua vitória saltaria por cima das crises sem mesmo se aperceber da sua existência exactamente como Diógenes provava o movimento, contra as argúcias de Zenão, apenas caminhando.

Uma crise seria assim então, na óptica bergsoniana, um caso típico de «ilusão retrospectiva»: é um fantasma que não existe senão para quem, como o historiador, espectador e não actor da temporalidade, comete o erro de olhar para trás!

A ironia da história quis que *Les Deux Sources* aparecessem no ano que precedeu a eleição de Hitler na chancelaria do Reich. Mas nem a guerra nem o Krach de Wall-Street conseguiram desmentir o triunfalismo de *L'Evolution créatrice* (1907) e não é certo que os indizíveis horrores da Segunda Guerra Mundial tivessem quebrado o optimismo de Bergson, nascido judeu. Pois se o homem é uma consciência infeliz, é porque desconhece a verdadeira natureza do tempo que considera erradamente sob o aspecto do espaço como se a história não fosse senão um calendário previamente feito ou um puzzle absurdo cujas peças preexistissem à imagem que deveriam formar. Ora, a mudança é consubstancial ao ser que vai, sem fractura nem ruptura, de totalização em totalização. «Aussi, selon Jankélévitch, n'y a-t-il pas place dans la durée bergsonienne pour les conflits tragiques et insolubles si appréciés des philosophes modernes [...] car l'absurde est encore un instrument du progrès; car l'obstacle, dans *L'Evolution créatrice*, est encore un organe!»⁴ Poderíamos assim dizer, em conclusão deste primeiro ponto, que, nesta doutrina, a ideia de história, por um lado, e a ideia de crise, por outro lado, são ambas recusadas: desqualificando uma, desqualifica-se a outra. As destruições da história não são, para parodiar uma fórmula platónica, senão a imagem quebrada (pelo olhar humano) da Evolução criadora.

2. Se a palavra crise constitui por assim dizer um hapax na obra bergsoniana, é, ao invés «La Crise de l'Esprit»⁵ que promove Valéry ao primeiro lugar dos ensaístas franceses do período entre as duas Guerras. Quem ignora o eloquente incipit: «Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles»⁶? Entre a voz de Bossuet do *Discours sur l'Histoire Universelle* e a de Hamlet meditando no cemitério, Valéry encontra de imediato o registo ao mesmo tempo rigoroso e sonoro que será o seu até à apocalíptica e contudo analítica homenagem a Voltaire em 1944.

Não menos conhecida é a longa querela do mesmo autor com os historiadores: Lucien Febvre, em *Combats pour l'histoire*, responderá aos argumentos destruidores do poeta-filósofo que censurava os historiadores por serem romancistas sem o saberem. Para esclarecer o debate, importa notar que Valéry atacava a historiografia tradicional

³ *Idem*, p. 1245.

⁴ JANKÉLEVITCH, Vladimir – *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1959, p. 269.

⁵ Texto publicado em 1919, primeiro em tradução inglesa, na revista *The Athenaeum*.

⁶ VALÉRY, Paul – «La Crise de l'Esprit». In *Œuvres I*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1957, p. 988.

no próprio momento em que Marc Bloch e Lucien Febvre se preparavam para criar a *École des Annales*. É pois em parte um mal-entendido que o separa dos partidários da Nova História na medida em que as críticas que dirige ao romântico Michelet não deixam de encontrar eco na metodologia preconizada pelos dois grandes representantes da história económica e social.

Na realidade, Paul Valéry tem um sentido profundo dos grandes acontecimentos (mesmo se, no seu estruturalismo *avant la lettre*, os reduz à *espuma das coisas*) e compraz-se em sonhar com as «verdadeiras» datas significativas, a maior parte das vezes esquecidas pelos profissionais do inquérito histórico que se deixam desviar do essencial pelo acessório. A seu ver, mais ainda do que na natureza, é na história que as árvores escondem a floresta e as crises decisivas (de natureza económica, sanitária, epistemológica, etc) escapam aos defensores da história diplomática.

Longe pois de recusar o valor dos conhecimentos históricos, Valéry deseja o aparecimento de uma ciência liberta das ilusórias pretensões da «ressurreição integral do passado» (segundo a concepção romântica de Michelet) e enfim antropológicamente atento aos substratos que determinam as condições da vida quotidiana em tal ou tal época ou às rupturas subterrâneas que as alteram de forma definitiva: não se reveste a introdução da sífilis na Europa, a longo termo, de mais significado do que uma aliança militar?

Mas para compreender o verdadeiro ponto de vista histórico de Valéry (aquele que presidirá ainda aos seus *Regards sur le Monde Actuel*, 1931), convém referir que ele é antes de mais um «psicólogo», sendo o seu método constante a introspecção. É por isso que a «Crise do espírito» reflecte tanto a crise do seu próprio espírito quanto as perturbações de toda a espécie que ameaçam a sobrevivência da Europa.

Mais do que uma testemunha do seu tempo, ele é – como o seu celebre M. Teste – uma testemunha do funcionamento e dos disfuncionamentos da sua actividade mental que não faz senão projectar no palco planetário. Sentindo-se ele próprio integralmente europeu, não lhe é difícil analisar o seu próprio mal-estar segundo esse Espírito europeu vítima das suas próprias contradições internas.

Aliás, as condições da crise pré-existiam à guerra de 14-18: um observador perspicaz poderia descortiná-las desde essa *Belle Epoque* que dissimulava as origens em parte «culturais» (como não se dizia ainda então) da catástrofe a acontecer. Sem dúvida que estes factores pré-existentes (constitutivos da modernidade) não eram suficientes para precipitar a civilização no abismo: foi preciso o conflito, a destruição da elite, a ruína do sistema económico e financeiro para que a crise do espírito se transformasse numa calamidade material irremediável.

Assim, é a política – essa falsificação ideológica dos valores intelectuais – que carrega a responsabilidade da catástrofe mundial. É a política que exalta as recordações históricas opondo as memórias nacionais entre si. É ainda ela que apela à violência lisonjeando os mais baixos instintos da massa de que a democracia parlamentar explora a força com um maquiavelismo meio consciente (pois se fosse puramente consciente não seria tão repreensível!). Para um pensador da história como Valéry, poucos factos – desde que sejam bem escolhidos – chegam para raciocinar sobre o destino das nações e das culturas, pois que tudo já está escrito na inteligência que considera lucidamente o seu drama interior.

Sem conhecer Hegel e pouco tendo lido Marx (de quem folheia no entanto com simpatia intelectual *O Capital*), Valéry vê na dialéctica – sem a designar desta forma – a atitude natural do pensamento e na crise o momento agudo da negação («La connaissance c'est la possession de quelque chose au moyen d'une contradiction»⁷ escreve nos seus *Cahiers*). Por isso este dialéctico-nato não encontra nenhuma dificuldade em pensar dialécticamente a história e, singularmente, a história moderna cujo ciclo se abre com as Revoluções americana e francesa. É preciso que as civilizações morram para poderem reviver, eventualmente, sob outras formas e em outros lugares. Se a Europa terminou a sua carreira auto-aniquilando-se num conflito fratricida, o espírito europeu vai renascer na América: o ensaio «L'Amérique projection de l'esprit européen» (vide *Regards sur le monde actuel*) ilustra esta lei da dinâmica espiritual. Uma ideia precisa de ser negada para surgir de novo e transformada, e o mesmo acontece com a Europa que é menos uma herança histórica, menos um espaço geográfico do que um espírito nascido da confluência de três influências (grega, latina e cristã). Da terrível crise de que sai exangue, renascerá uma outra Europa, talvez exportada para o Novo Mundo mais animada pelas mesmas contradições fecundas que fazem o seu génio próprio.

Valéry não está pois longe de fazer da Europa o próprio Espírito (remetemos, a este propósito para o texto «L'Européen» que se segue a «La Crise de l'Esprit»). A crise intelectual – mas também artística e moral – da Europa é uma revolução permanente: sem a desastrosa intervenção das ideologias políticas, a crise não seria, como a dialéctica, senão criadora. Mas é preciso, infelizmente, contar com a *bêtise* que multiplica, de bom grado, o sofrimento no mundo.

A serena duração de Bergson e o instante trágico de Valéry conduzem assim a duas leituras contrárias da história. O debate que se perfila por detrás da diferença das suas visões do mundo compromete definitivamente a concepção que cada um deles tem da dialéctica e da negatividade. Ao optimismo ontológico de Bergson, teórico da «evolução criadora» e redutor do Nada, opusemos, neste breve paralelo, o «niilismo criador» de Valéry. O primeiro faz, como Kant, da dialéctica uma simples lógica da aparência, um arranjo estéril de conceitos e do negativo um *trompe-l'œil*. A crise, para ele, não poderá nunca atingir a duração vital, o regime substancial do ser (as civilizações, como os criaturas, podem desaparecer mas subsistem para sempre na memória ontológica). Ao invés, a crise é, para o segundo, o próprio regime do espírito europeu que, como o pássaro da fábula, renasce indefinidamente das suas cinzas.

⁷ VALÉRY, Paul – *Cahiers*. Édition fac-similé. Paris: CNRS, 1957. T. 18, p. 442.