

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Rafael Henrique Teixeira

**OBRAS HUMANAS E EXIGÊNCIAS NATURAIS
A SIGNIFICAÇÃO DO HOMEM NO SEIO DA NATUREZA EM GABRIEL TARDE
E HENRI BERGSON**

SÃO CARLOS

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rafael Henrique Teixeira

OBRAS HUMANAS E EXIGÊNCIAS NATURAIS
A SIGNIFICAÇÃO DO HOMEM NO SEIO DA NATUREZA EM GABRIEL TARDE
E HENRI BERGSON

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção de título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia Francesa Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Débora Cristina Morato Pinto.

SÃO CARLOS

2015

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

T266oh Teixeira, Rafael Henrique.
Obras humanas e exigências naturais : a significação do
homem no seio da natureza em Gabriel Tarde e Henri
Bergson / Rafael Henrique Teixeira. -- São Carlos : UFSCar,
2015.
419 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2015.

1. Filosofia - história. 2. Filosofia francesa. 3. Criação. 4.
Esforço. 5. Homem. 6. Natureza. I. Título.

CDD: 109 (20^a)



Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Rafael Henrique Teixeira, realizada em 23/04/2015:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Benedito Lacerda Orlandi
UNICAMP

Profa. Dra. Rita de Cássia Souza Paiva
UNIFESP

Para o Ralpo, que nunca deu a
mínima a nada disso, sempre nas
redondezas do vértice S do cone
(*in memoriam*).

La nature devient la propriété de l'homme mais elle cesse de lui être immanente. Elle est sienne à la condition de lui être fermée. S'il met le monde en son pouvoir, c'est dans la mesure où il oublie qu'il est lui-même qui est nié (...) Tout cela est étranger à l'immensité immanente, où il n'y a ni séparations, ni limites. Dans la mesure où il est l'immensité immanente, où il est l'être, où il est du monde, l'homme est un étranger pour lui-même.

Georges Bataille, *Théorie de la religion* (1973).

Agradecimentos.

À Débora devo meus primeiros agradecimentos. Meus débitos para com ela vão para além das relações que comportam o ofício da orientação. Agradeço pela absoluta confiança que depositou na possibilidade de realização deste trabalho. Ao professor Pierre Montebello pela recepção na Université de Toulouse e pelo intercâmbio de ideias. Aos professores Bento Prado de Almeida Ferraz Neto e Franklin Leopoldo e Silva pelas contribuições quando do exame de qualificação.

À minha família. Meu pai, Beto, minha mãe, Fátima e minha irmã, Ana, pelo cuidado em fornecer as condições à necessária liberdade de espírito que preside a investigação filosófica e a vida do pensamento. Aos tios, tias e avós, especialmente ao tio Zé, cujo convívio foi decerto o responsável por mostrar o valor de uma vida alheia às exigências cotidianas e mundanas. Às minhas primas Laís e Isabela.

Aos amigos que vieram compor o espaço-tempo no qual foi elaborado este trabalho. Amanda, Gustavo, Vaca, Bruno, Bruno, Chico, Bozo, Recco, Dominique, Anne-Marie, Maria, Elton, Erick, Cardoso, Simone, Marcelo, Enrico, Igãõ e Dora.

À FAPESP pelo financiamento da pesquisa.

RESUMO: Este trabalho pretende ser uma análise das afinidades que apresentam as filosofias da natureza de Gabriel Tarde e Henri Bergson quando se trata de pensar a significação, o lugar e o papel do homem no seio das obras da natureza. Tomaremos como fio condutor um duplo postulado compartilhado. Primeiramente, a admissão que uma natureza que é criadora cumpre, no ato da criação, a exigências bem definidas. Por toda a natureza encontraremos em operação um esforço de criação do qual se originam todos os seus produtos, da matéria ao homem. Em segundo lugar, a constatação de que esses produtos prolongam as exigências nas quais encontram sua razão de ser com maior ou menor sucesso. Uma vez discernida a cadeia dos seres que se desprende dessa grande empresa de criação, Tarde e Bergson localizarão o homem em seu topo. Este será ao mesmo tempo tratado como um de seus produtos, aparentado a tudo o que preside sua aurora, e como um produto excepcional, aquele no qual será possível à natureza encontrar uma solução às suas exigências fundamentais de criação de maneira excepcionalmente exitosa. Mas o homem saído do movimento geral da natureza, ao prolongar exigências que são pré-antropológicas, não se fará, pelo exercício de sua liberdade, sociabilidade e inventividade, um êxito absoluto de saída. Será preciso aguardar a ação de individualidades excepcionais que, arrastando a humanidade com seu exemplo, resolverão os contrassensos que o gênio inventivo da natureza apenas contornou relativamente. Essas individualidades serão os místicos, figuras que encontraremos nas obras de Tarde e de Bergson cumprindo papel análogo. Tomaremos os devidos cuidados em demonstrar que essas afinidades não nos autorizam, contudo, a um total paralelismo entre os desenvolvimentos tardiano e bergsoniano. Para Tarde, o esforço que encontramos por toda a natureza é um esforço de harmonização progressiva que visa colocar em uníssono uma multiplicidade pulsional que faz fundo ao que há de regular no universo. Para Bergson, tratar-se-á de um esforço de inserção de indeterminação no universo da necessidade, obra realizada pela evolução do mundo vivo, que cria organismos cujas ações contrastarão com a inércia da matéria. Para o primeiro, a natureza se apresenta como grande plano de composição no qual matéria, vida e homem aparecem como etapas de um processo que conduz a harmonias progressivamente compreensivas. Para o segundo, uma cosmologia que se ocupa da integração entre os estratos do cosmos é inseparável de uma filosofia da vida e mesmo de um transformismo biológico *sui generis*. Em vez de etapas bem delimitadas, Bergson apresenta vida e matéria enquanto tendências que se contradizem, de cujo embate resulta o conjunto do mundo organizado e, em seu interior, a humanidade, uma das soluções que a vida encontrou ao instrumentalizar a matéria que lhe fazia obstáculo.

Palavras-chave: criação – esforço – homem – natureza.

ABSTRACT: This thesis analyses the affinities between Gabriel Tarde's and Henri Bergson's philosophies of nature, focusing on their ideas about the man's meaning, place and role among the works of nature. I will draw from a double shared postulate: Firstly the admission that a nature, which is creative, fulfills well-defined requirements on the act of creation. Throughout the entire nature we will find an effort of creation operating, which is the source of every one of its products, from matter to man. Secondly the evidence that these products extend the requirements in which they find their purpose or reason of existence with more or less success. Once having discriminated the series of beings which emerges from that great enterprise of creation, Tarde and Bergson locate the man at its crown. This man will be described at the same time as one of its products tied to all that forego his dawn and, as an exceptional one, the product in which will be possible for nature to find a solution to its primordial requirements of creation in an exceptional successful way. Nevertheless this man emerged from the general movement of nature, and by prolonging requirements that are pre-anthropological, will not be made an immediately absolute success only by the exercise of his freedom, sociability and inventiveness. It will be required the action of exceptional individuals who, dragging humanity by their example, will solve the contradictions that nature's inventive genius just relatively evaded. These individualities will be the mystics that accomplish an analogous role in both Tarde's and Bergson's works. Yet, I will carefully demonstrate that despite these affinities we are not allowed to state a full parallelism between Tardian and Bergsonian developments. According to Tarde the effort that we find throughout nature is an effort of progressive harmonization which seeks to place in agreement one pulsive multiplicity that makes background to what is regular in the universe. According to Bergson it consists on an effort to introduce indeterminacy in the universe of necessity, work achieved by the evolution of the living world that creates organisms whose actions will fight against the inertia of matter. To the former, nature appears as a great compositional plan in which matter, life and man figures as stages in a process that leads to progressively comprehensive harmonies. To the latter, a cosmology which deals with the integration between the cosmos strata is inseparable from a philosophy of life and even from a *sui generis* biological transformism. Instead of well-delimited stages, Bergson presents life and matter as tendencies that contradict themselves, from whose clash results the whole organized world and, inside its limits, the humankind as one of the solutions that life found when it has converted the matter, obstacle at first, to instrument.

Keywords: creation – effort – man – nature.

Sumário

Agradecimentos - 5

Resumo - 6

Abstract - 7

Introdução - 11

PARTE I - GABRIEL TARDE E O PLANO DE COMPOSIÇÃO PROGRESSIVA DA NATUREZA

CAPÍTULO 1 – A neo-monadologia de Tarde: a espiritualização da natureza e o problema da harmonia do ponto de vista de um leibzianismo revisitado - 22

1.1. O recurso de Tarde à monadologia de Leibniz e o papel da ciência no reconhecimento de sua necessidade - 22

1.2. O caráter ideal das interações monádicas na monadologia de Leibniz - 25

1.3. A universalidade de crenças e de desejos como traços distintivos da vida do espírito - 29

1.4. A associação de mônadas que se interpenetram a partir de uma ação possessiva - 36

1.5. O real como dispêndio do possível - 43

1.6. O caráter contingente dos acordos e a identificação de um esforço de harmonização progressiva no campo da natureza - 48

CAPÍTULO 2 – A ciência dos fatos sociais tardiana: os imperativos de consolidação de uma ciência autônoma e o privilégio excepcional da sociologia na elucidação da vida universal do espírito - 55

2.1. As promessas da ciência dos fatos sociais - 55

2.2. A sociologia na qualidade interpsicologia e o fato social elementar - 63

2.2.1. O recurso de Durkheim à crítica ao epifenomenismo em psicologia - 71

2.3. As quantidades verdadeiras da alma e os limites do número na ciência tardiana: as versões tardiana e bergsoniana do malogro da psicofísica - 84

2.4. A ciência dos pontos de vista de Tarde e de Durkheim: corolários da transparência e da exterioridade do fato social - 96

2.5. A sociologia na qualidade de inter-lógica e a Lógica imanente à vida do espírito - 105

2.6. Da sociedade à natureza, do claro ao obscuro - 120

CAPÍTULO 3 – O lugar da sociedade dos homens no plano de composição da natureza: condições de seu surgimento e privilégios na constituição de uma unidade espiritual - 124

3.1. Uma genealogia da vida psíquica e social - 124

3.2. As composições harmônicas no campo da natureza: o caso do mundo vivo - 137

3.2.1. Determinações naturais na humanidade inventiva e imitativa - 138

3.2.2. A constituição dos acordos no mundo vivo - 142

3.3. A articulação dos mundos material, vivo e humano na direção de unanimidades crescentes: a excepcionalidade do mundo humano - 157

3.4. O privilégio da religião e o recurso tardiano à figura do místico - 172

PARTE II – HENRI BERGSON E OS CONTRASSENSOS E EXIGÊNCIAS DE CRIAÇÃO NAS OBRAS DA VIDA

CAPÍTULO 1 – A unidade temporal da natureza em Bergson: o laço genético e os contrasensos entre vida e matéria na definição de um esforço em obra no mundo vivo - 183

1.1. Tensão e indissociabilidade entre vida e matéria - 183

1.2. O duplo aspecto da liberdade dos organismos vivos: compromisso com a matéria e atualização de tendências imanentes à vida - 190

1.3. A resolução da matéria em movimento e a restituição ao movimento de sua mobilidade original - 198

1.4. O laço genético entre vida e matéria: verificação intuitiva e a identificação de uma duração criadora ao cosmos - 206

1.5. O problema da continuidade na natureza dos pontos de vista de Bergson e de Tarde: unidade de desenvolvimento temporal vs. plano de composição progressiva - 216

1.6. Distinções nos modos como Bergson e Tarde podem aceder ao que há de espiritual na natureza: participação na unidade viva vs. privilégio excepcional - 226

CAPÍTULO 2 – O homem como êxito da vida nos limites do elã: inteligência, técnica, sociedade, moral e religião - 234

- 2.1. Aspectos antropológicos dos contrassensos entre vida e matéria - 234
- 2.2. A destinação prática do instinto e da inteligência no exercício da liberdade dos organismos vivos - 237
- 2.3. Bergson e seus adversários na fundamentação dos fatos morais - 242
 - 2.3.1. Kant e a autonomia da vontade - 245
 - 2.3.2. Durkheim e Tarde e a intervenção da sociedade - 251
 - 2.3.3. Bergson e o deixar-se levar das ações obrigatórias - 261
 - 2.3.4. As exigências da vida na gênese da moral e a circunscrição do papel da sociedade - 276
 - 2.3.5. Os artifícios da vida na instituição de disposições sociais no homem inteligente: o hábito como instinto virtual - 286
- 2.4. A religião das sociedades fechadas - 295
 - 2.4.1. Religião, indivíduo e sociedade - 300
 - 2.4.2. O caráter terapêutico da religião e o mecanismo do delírio - 311
 - 2.4.3. Significação sociológica e biológica do delírio e do sonambulismo - 320

CAPÍTULO 3 – Um êxito da vida para além das disposições naturais da espécie: a obra moral do místico e a colocação em novos termos da relação entre o esforço de criação da vida e seus obstáculos - 328

- 3.1. A possibilidade de um novo êxito da vida - 328
- 3.2. A necessidade de uma ruptura e a distinção entre o fechado e o aberto - 329
- 3.3. A excepcionalidade da individualidade mística - 335
- 3.4. A radicalidade da obra do místico e sua relação com a vida - 341
- 3.5. Emoção, causalidade exemplar e o papel da inteligência na gênese da moral aberta - 349
 - 3.5.1. Algumas conclusões em torno da ética de Bergson - 365
- 3.6. O duplo recurso de Bergson à mística: local de fomentação de uma humanidade divina e de esclarecimento acerca da significação da vida e do homem - 374
- 3.7. A obra moral do místico como solução ao problema da vida - 395

Considerações finais - 403

Referências - 409

Introdução

Expor o resultado de uma investigação que pretendeu realizar uma análise comparativa entre as obras de Henri Bergson (1859-1941) e de Gabriel Tarde (1843-1904) não é tarefa isenta de riscos. Supondo que esse sentimento acompanhou o itinerário da investigação e a apresentação dos resultados que nela obtivemos, o apontamento de sua natureza não é desprovido de sentido. De um lado poderíamos, em prol da identificação de uma unidade que aparenta os autores em questão, localizar sobre um não sei o que de comum o que há de original e irreduzível em cada uma das obras. Uma palavra, um conceito compartilhado: natureza, homem, sociedade, moral, religião, etc. O resultado seria – caso tomássemos a simples preocupação de ambas as partes com determinados fenômenos como signo de unidade – diminuir a sofisticação própria que pertence a cada um dos autores. De outro lado, poderíamos julgar a tarefa irrealizável. Pois nas poucas vezes que Bergson se endereça a Tarde e que Tarde se endereça a Bergson não encontramos o anúncio de um problema compartilhado, um convite autoral de um ou de outro que nos encorajasse à realização da tarefa a que nos propomos: algo como uma assumida inspiração tardiana da parte de Bergson ou uma assumida inspiração bergsoniana da parte de Tarde. Mas, seria realmente necessário tomar como ponto de partida uma inspiração assumida por alguma das partes, na ausência da qual estaríamos condenados a um puro exercício vão?

A bem da verdade, caso tivéssemos de aguardar um aval daqueles que fazemos nossos objetos de pesquisa para que lhes confrontássemos com seus pares, depararíamos com um atavismo decerto nefasto à investigação filosófica. Porém, como se portar diante do primeiro risco? Decerto imperioso, pois não acreditamos poder virar às costas, em um trabalho comparativo, a uma unidade, a algo que encontramos em Bergson e em Tarde. Um cuidado decorre dessa necessidade incontornável: evitar, tanto quanto possível, o arbitrário na escolha de um ponto de partida, de um problema que julgamos compartilhado. Contra uma excessiva liberdade na orquestração de direito ilimitada de ideias e de teses produzidas por autores distintos, nada podemos fazer senão apelar a um esforço que nos permita reconhecer que há um problema que atravessa as obras que se pretende analisar. Desse esforço podemos e devemos assumir a autoria e, com ela, a responsabilidade por uma eventual conversão do sentimento do risco de que falamos em lacunas efetivas.

Ao assumir a cadeira de filosofia antiga no Collège de France em maio de 1900 Bergson dividirá com Tarde o mesmo espaço institucional por breve período. Tarde ocupou precisamente a cadeira de filosofia moderna que disputara com Bergson e que Bergson, por sua vez, ocupará quando da morte de Tarde, em 1904. Nada de animosidade em torno dessa distribuição de cadeiras (SOULEZ; WORSM, 2002). Ao menos é o que observamos nas duas ocasiões – ocasiões comemorativas, é verdade – em que a filosofia de Tarde se fez objeto da análise de Bergson. Trata-se de um discurso pronunciado na ocasião da inauguração de um monumento de Tarde em Sarlat e de um prefácio assinado por Bergson em uma coletânea de ensaios organizada pelos filhos de Tarde postumamente. Um mesmo tom de entusiasmo ocupa os dois breves textos. “Entre as manifestações as mais originais do pensamento do século XIX” um lugar eminente deve ser atribuído “à *filosofia da imitação*”, pretende Bergson (1909b, p. 379)¹.

Grande e importante ideia! Tarde a deduziu de certas visões metafísicas profundas sobre a natureza do universo, dos elementos que o compõem e das ações que esses elementos exercem uns sobre os outros. E ele a ela ligou milhões de considerações engenhosas sobre a estrutura de nosso espírito e sobre o funcionamento das sociedades (BERGSON, 1909a, p. 376).

É inegável que a ideia de imitação, objeto de tamanho entusiasmo da parte de Bergson, foi por ele levada em consideração quando da descrição da possibilidade de uma humanidade absoluta, de uma sociedade única na origem da qual há um indivíduo que é imitado². Dos limites e da real natureza desse recurso nos ocuparemos ao longo da exposição. Retornando à questão do reconhecimento de méritos entre as partes de que nos ocupamos, as referências de Tarde a Bergson são menos inflamadas. Elas aparecem no momento em que Tarde (1880, 1890b), fundamentando seu ideal de medida dos fatos psíquicos e sociais, admite ser da opinião de Bergson quanto à incomensurabilidade essencial do que há de qualitativo na vida do espírito. Com uma diferença essencial: se há fatos refratários à medida Tarde não deixará de reconhecer que há uma dimensão essencial da vida do espírito que, ao contrário, define-se pela quantidade. Disso igualmente nos ocuparemos. Ora, esse duplo

¹ Interessante notar que a ideia de imitação é alçada a uma importância por parte de Bergson que contrastará com seu destino na história da ciência que Tarde pretende, com ela, fundar, uma sociologia dita “pura”.

² Bergson não negligencia a sociologia na edificação de *As duas fontes da moral e da religião*. É o que observaremos com a precisão da natureza de seu recurso à Tarde, bem como com a crítica a princípios fundamentais do durkheimianismo, crítica essa que presidirá a localização da sociedade ao longo da evolução do mundo vivo. Tentemos “encarar a experiência de tão perto quanto possível”, convida Bergson (1901, p. 257), e “aceitemos a ciência com sua complexidade atual”. Essa complexidade engloba a sociologia de que se ocupará em *As duas fontes*: “É preciso romper os quadros matemáticos, levar em consideração as ciências biológicas, psicológicas, sociológicas, e sobre essa mais ampla base edificar uma metafísica”.

recurso – à imitação por parte de Bergson e aos limites da quantificação da vida espiritual por parte de Tarde – possui a força necessária para que se justifique nosso intento de colocar frente a frente obras que não permitem um total paralelismo em termos de objetivos, desenvolvimentos e efeitos? Preterimos, é verdade, pelo reconhecimento de uma ordem de problemas outra que essa anunciada por tal mútua referência para guiar nossa exposição. Mas, em se tratando de combater a ameaça de arbitrariedade na escolha dos termos para uma comparação efetiva, essa mútua referência nos é útil. Afinal, observamos Bergson e Tarde compartilhando questões que trazem a marca de seu tempo e, o que não é sem importância, apelando às soluções encontradas por outrem na resolução de seus problemas: a abertura da sociedade para Bergson, os limites da quantificação da vida do espírito para Tarde.

Tarde, o criminólogo, o jurista, o aspirante a poeta e literato, o paladino de um projeto de sociologia assumidamente científica – que defende o número e a medida –, o filósofo da natureza de inspiração leibziniana e schopenhauriana. Bergson, o filósofo que perpassa temas caros à história da filosofia, o problema da liberdade, da relação e da união da alma com o corpo, dos limites do mecanicismo e do finalismo nas obras da vida, a natureza do dever e a significação do fato moral. Como utilizar-se do artifício e artilharia necessários a uma investigação que pretende unir elementos à primeira vista tão díspares sem que, com a escolha de um terreno por sobre o qual será efetuada a comparação, façamos violência ao que há de original e irredutível em cada uma das obras? Para tentar evitar esse contrassenso apontemos as tentativas daqueles que nos precederam e que nos ajudaram de alguma maneira em nosso intento.

Milet (1970, p. 387) foi o primeiro a atestar a exigência de um trabalho detido sobre as relações entre Bergson e Tarde pontuando possíveis termos dessa relação. Ele elenca cinco pontos nos quais reconhece uma influência “manifesta de Tarde sobre Bergson”. Abandonemos esse laço de influência que Milet pretende estabelecer. Esse gênero de ligação entre Tarde e Bergson não nos interessará em nossa análise. Mas, os pontos levantados por Milet são relevantes. A distinção entre o estático e o movente e a opção pela primazia do segundo; o problema da significação do cálculo infinitesimal; descrição de uma evolução que é criadora; o recurso à causalidade exemplar na ação do místico; a significação metafísica da experiência mística. Exceção feita ao segundo ponto, os demais serão abordados na medida em que subsumidos àquela que é a questão que anima nossa análise. O trabalho de Milet nos foi útil na medida em que, diante da diversidade incontornável de problemas que animam os desenvolvimentos de nossos autores, ele identificou pontos precisos a partir dos quais uma

relação mais geral pôde ser de nossa parte identificada. Mas é o trabalho de Montebello que nos permite melhor situar aquele que é o nosso problema fundamental.

Segundo Montebello (2003), o importante para uma filosofia da natureza como aquela que se desprende dos escritos de Bergson e de Tarde é pensar tudo o que pertence à natureza. Nada de novo, a bem da verdade. Talvez o cosmos grego e mesmo a natureza que nos foi entregue pelo mecanicismo de inspiração cartesiana o façam à sua maneira. Porém, não se trata de uma simples soma de ontologias díspares, da submissão de algumas partes do ser a outras sem o apontamento de uma comunicação interna. Projetar uma filosofia da natureza “sem uma integração dos estratos da natureza é ilusório”, afirma Montebello (2003, p. 30). Pelo simples fato de que somos, na qualidade de seres vivos e pensantes, a soma dos estratos físico, vital e psíquico, “é preciso que esses estratos se comuniquem” (MONTEBELLO, 2003, p. 12). Essa exigência foi levada em consideração na descrição do campo da natureza operada por Bergson e Tarde. E com isso algo essencial pode ser afirmado em torno de suas obras.

(...) a tendência dessa filosofia foi a desumanização total do homem (ligar o homem ao ser) tanto quando a humanização total da natureza (proximidade de todas as formas naturais com o homem). Essa outra metafísica, nem racionalista, nem transcendente, nem relativista, ecoa como *a mais humana das metafísicas do cosmos* e como *a mais cósmica das metafísicas do homem* posteriores à revolução copernicana (MONTEBELLO, 2003, p. 12).

Para que nossos autores tenham chegado a essa concepção das relações entre o homem e a natureza, prossegue Montebello (2003, p. 12), um único método se apresentou como coerente: aquele que prezou pela descrição de “um processo comum, transversal, universal, sem o qual não compreenderemos o embotamento dessas expressões da natureza”, a saber, a matéria, a vida e o homem. Esse processo é aquele de uma natureza que se apresenta como grande plano de engendramento e brotamento de diferenças, no termo do qual encontraremos o homem, ser inteligente e sociável, ocupando um *local* preciso e, no mais, cumprindo a um *papel* essencial. Ao menos é o que pretendemos mostrar.

Temos enfim condições de colocar nosso objeto de análise, o problema que julgamos compartilhar as filosofias de Bergson e de Tarde, cujos desenvolvimentos nos esforçaremos em descrever. Trata-se de pensar o estatuto desse homem aparentado ao movimento de criação que lhe precede e, mais precisamente, de que modo exigências que se desenham ao longo da história das criações da natureza encontram nele sua expressão e como que seu acabamento. Para tanto, cunhamos um termo que permite melhor expressar nosso

problema e a contribuição de nossa análise às investigações filosóficas em torno da natureza desenvolvidas em território francês nos séculos XIX e XX. Trata-se de discorrer acerca do modo como Bergson e Tarde apresentam o homem como *implicado* na empresa criadora da natureza não apenas como um de seus produtos, mas também como sua obra privilegiada, aquela que permitirá ao esforço que preside sua criação reaver-se consigo mesmo de maneira relativamente exitosa, que lhe permitirá resolver aquele que é o seu problema fundamental: um esforço de harmonização progressiva para Tarde, um esforço para contornar os obstáculos do universo material para Bergson.

Lidaremos em ambos os casos com uma natureza cujo gênio inventivo carrega consigo exigências que se ligam à resolução de um problema, exigências essas que se desenham e prolongam em seus efeitos, em cada uma de suas obras, na matéria, na vida e no homem, e que são, em cada um desses mundos, cumpridas com maior ou menor eficácia. Nosso objeto de análise será, portanto, tendo como pano de fundo essa natureza essencialmente movente e criadora, os atributos essenciais do homem nas filosofias da natureza de Tarde e de Bergson. Esses atributos, essa “humanidade do homem” por assim dizer, encontram-se implicados no movimento geral do cosmos. Uma cosmologia deve “necessariamente implicar alguma coisa como uma antropologia”, reconhece Brague (1999, p. 16). Trata-se de uma cosmologia que incorpora em seus quadros “uma reflexão sobre o modo pelo qual o homem pode realizar plenamente aquilo que ele é”, e que não pode fazê-lo, a bem dizer – ao menos é o que encontraremos em Bergson e Tarde –, sem prolongar exigências na origem das quais encontraremos sua razão de ser.

Uma cosmologia que se ocupa da pertinência do homem ao cosmos e vice-versa é o que observaremos em Bergson e de Tarde. Daí a *implicação* que pleiteamos como espécie de fio condutor de nossa análise. O homem, realizando plenamente o que ele é, acabará por prolongar exigências fundamentais na origem das quais devemos encontrar não apenas a razão de ser de sua humanidade, mas igualmente de todas as obras que se encontram suspensas no movimento de criação do universo. E esse homem não é apenas uma das expressões do esforço de criação continuado que encontraremos com Bergson e Tarde no fundo da natureza. É o meio pelo qual esse esforço encontrará algo como que seu acabamento ou arremate. Trata-se de uma humanidade que participa ativamente da história na qual vem ocupar um lugar ao prolongar suas exigências fundamentais de criação. E eis que depararemos com algo essencial. Será na possibilidade de instauração de uma sociedade única que Tarde e Bergson localizarão esse acabamento de que falamos.

Do átomo ao homem a unidade de um problema e de um esforço – esforço e problema estes essenciais à caracterização do gênio inventivo imanente da natureza bergsoniana e tardiana – terá de aguardar uma sociedade humana pacificada, cujas vontades vibrarão em uníssono, para que um êxito possa ser reconhecido enquanto tal. Na passagem de uma multidão de indivíduos associando-se em uma miríade de sociedades distintas a uma Sociedade única que abole toda diferença, Bergson e Tarde encontrarão algo que se encontra muito além de um fenômeno simplesmente sociológico ou moral. É por esse meio – que exigirá em ambos os casos a ação de individualidades privilegiadas e, sobretudo, místicas – que a Vida ou a Natureza, pelo prolongamento característico de suas exigências através de suas obras, encontrarão uma solução que ganhará o qualificativo de exitosa. Ressarcimento, pela obra moral do místico, da mobilidade essencial e definidora da vida a uma de suas tantas paradas ou distensões, o homem inteligente e social (Bergson). Estabelecimento de um Espírito único ou socialidade absoluta na vida humana em sociedade, um uníssono espiritual incomensurável com relação às associações inter-espirituais na origem das quais se encontram igualmente o mundo material e vivo (Tarde).

Nossa contribuição pretende, portanto, ser uma análise da implicação das obras humanas em sociedade na resolução de problemas que precedem e que presidem, a bem da verdade, a constituição das disposições essenciais da humanidade. Para tanto, dois aspectos terão de ser enfatizados, aspectos que são como que duas dimensões interiores a uma única e mesma história. Primeiramente, essa implicação do humano no natural se dá em termos de uma gênese, de um fundo comum ou parentesco essencial do homem com os demais estratos do cosmos. Desse primeiro ponto de vista tratar-se-á de localizar o homem e, com ele, seus atributos essenciais (moral, religião, inteligência, técnica, etc.), ao longo de uma evolução que dá conta de sua gênese. Em segundo lugar, tratar-se-á de tomar as obras humanas como implicadas na história geral das criações da natureza na qualidade de local de resolução de problemas absolutamente pré-antropológicos em sua essência. Obras que poderiam se passar como simplesmente humanas acabam por ser o ponto no qual se colocam em novos termos exigências cujo testemunho nos é oferecido pelo esforço de criação que precede a aurora da humanidade. Criações que se esforçam por subir a encosta que a matéria desceu, dirá Bergson, uma natureza que, pulverizada em uma multiplicidade de agentes espirituais, esforça-se por constituir acordos progressivamente compreensivos e penetrantes, dirá Tarde.

É verdade que não há um total paralelismo entre os desenvolvimentos de Bergson e de Tarde a respeito dessa unidade viva, dinâmica, na qual são descritas as

implicações entre homem e natureza. Afirmar que em ambos os casos assistimos à descrição de um esforço presente por toda a natureza e que esse esforço se prolonga nas obras humanas não deve dissimular o fato que esse esforço é distintamente caracterizado. No limite não será com a mesma natureza que depararemos. Temos com Bergson uma natureza de certo modo suspensa em um ato temporal original, em uma continuidade indivisa de mudança na qual não são necessárias soluções de continuidade que façam frente a um descontínuo elementar, algo essencial para a caracterização tardiana das exigências de criação da qual se desprendem os mundos material, vivo e humano. Isso por si só justificaria a opção em dividir nossa exposição em duas partes, uma voltada a Tarde e a outra a Bergson. Com isso preservariamos o que há de próprio a cada visão da natureza sem perder de vista o que permite sua comparação.

Mas essa divisão se justifica ainda por um segundo motivo, que possui como que duas razões complementares. Primeiramente, a filosofia de Tarde não é tema dos mais comuns nas pesquisas que se voltam ao contexto filosófico francês dos séculos XIX e XX. Logo, temos a oportunidade de, no interior de nosso intento principal, apresentar em filigrana os princípios que animam as visões de Tarde. Em segundo lugar, uma mesma intenção de esclarecimento acerca de um tema pouco explorado se apresenta com relação ao próprio Bergson. Temos igualmente a oportunidade de lançar alguma luz em torno de *As duas fontes da moral e da religião*, obra que, em comparação com as precedentes, não nos parece ter sido o objeto principal das investigações. De modo que assim se dividirá a exposição dos resultados obtidos ao longo da investigação: duas partes, cada qual contendo três capítulos e cada qual devotada a um dos autores. Julgamos essa maneira de proceder mais razoável não apenas pelas vantagens acima elencadas, mas também em virtude de, digamos, um bom senso expositivo. Em vez de tomar como ponto de partida da arquitetônica da exposição supostos problemas compartilhados pelos autores para então estabelecer suas relações progressivamente, optamos por respeitar o movimento próprio a cada obra e, no interior de sua descrição, apontar as relações que se trata de instaurar. Obviamente, tendo como pano de fundo nosso problema fundamental. Se essa escolha foi ou não bem-sucedida, se ela nos privou de certos problemas ou se, ao contrário, lançou-nos a dificuldades incontornáveis, não nos cabe julgar. Trata-se de uma escolha, e, enquanto tal, é preciso assumir seus riscos.

Começaremos com a filosofia da natureza e a ciência dos fatos sociais tardianas pretendendo demonstrar como elas são indissociáveis. Indissociabilidade, aliás, que é um dos motivos pelos quais Tarde acabará por figurar como corpo estranho à normatividade científica

da sociologia então nascente que ele, não obstante, pretende fundar. No primeiro capítulo trataremos do recurso tardiano à monadologia de Leibniz. É na revisão de pressupostos caros a Leibniz que Tarde encontrará aquele que para ele é o problema que anima a constituição de todo e qualquer fenômeno do universo. O que é necessário explicar de seu ponto de vista é como nascem os acordos que encontramos por toda parte, acordos que demonstram um esforço profundo de harmonização progressiva no campo da natureza. É pela associação de agências espirituais de direito independentes e refratárias às repetições fenomênicas que se explicam as criações nos mundos material, vivo e humano.

Reconhecendo espíritos por toda parte, reconhecendo que esses espíritos constituem associações na origem das quais encontramos tudo o que há de regular no cosmos, resta explicar como esses acordos se operam, o que é mobilizado nessa conversão espiritual generalizada na direção de uníssonos cada vez mais compreensivos. Para tanto Tarde recorrerá à causalidade exemplar, cujo modelo será buscado em sua ciência dos fatos sociais. Com isso passamos ao segundo capítulo. Após o reconhecimento dos limites e insuficiências do leibzianismo Tarde demonstrará que as coisas se passam na natureza de modo estritamente análogo ao que se passa na vida do homem em sociedade. Veremos de que modo Tarde define a causalidade exemplar e a maneira como ela é estendida à totalidade do cosmos para iluminar precisamente aquilo que o leibzianismo deixava por explicar. Para tanto há toda uma discussão em torno do que faz da sociologia uma ciência, de que modo apenas há ciência quando há número e medida. Tarde se esforça por reconhecer um método e um domínio próprios à sociologia, por mais paradoxal que isso seja, na medida em que com os resultados obtidos por essa ciência ele desejará esclarecer tudo o que nos é dissimulado nas profundidades inacessíveis da natureza³. A ciência dos fatos sociais permite uma visão direta do espírito pelo espírito, uma transparência que falta na observação das associações vitais ou materiais. Assim, Tarde vai da natureza à sociedade pelo reconhecimento de um esforço que preside a constituição de ambas, em seguida da sociedade à natureza para iluminar as lacunas inerentes a um sistema monadológico como o de Leibniz na explicação do que se repete e o que é regular nos mundos material, vivo e humano.

³ Sobre esse ponto é preciso ressaltar que nosso intento se apresentará um tanto quanto *démodé*. Não pretendemos encampar a espécie de apologética que acompanha o atual recurso das ciências sociais ao pensamento de Tarde sob a inspiração de Bruno Latour (2005). Para este deveríamos tomar Tarde como uma espécie de alternativa à sociologia durkheimiana, a qual lhe relegara a um injusto esquecimento. Nossa pretensão é mais modesta. Não pretendemos julgar acerca do valor da história em termos de vitoriosos e derrotados, menos ainda pretende corrigir o que se crê uma injustiça. Tomaremos Tarde como um típico homem de seu tempo, preocupado com um ideal de ciência que é análogo ao de Durkheim em seus princípios essenciais, ainda que diferente nos resultados, preocupado, de outro lado, em repensar o estatuto da relação do homem e da natureza em um contexto filosófico marcado por certo criticismo kantiano.

No terceiro capítulo descreveremos como o plano de composição progressiva pelo qual Tarde definira a natureza se realiza da matéria, passando pela vida, até chegar ao homem. Observaremos o que faz das repetições imitativas – cujo exercício continuado conduz a uma Comunidade humana universal ou socialidade absoluta – algo excepcional em termos de seus efeitos quando comparada às repetições vibratórias e hereditárias, bem como de que modo, no interior dessa excepcionalidade, a religião e o misticismo vêm ocupar um papel privilegiado. Não sem antes demonstrar como os atributos essenciais da humanidade, saída do movimento geral da natureza, vêm cumprir exigências que se encontram por toda parte, exigências Lógicas, exigências de acordo e de harmonia, de uníssono e unidade entre agências espirituais.

Abordaremos, enfim, a filosofia de Bergson. No primeiro capítulo que lhe dedicaremos tratar-se-á de demonstrar como Bergson pode reconhecer no campo da natureza algo como um problema fundamental, uma exigência que acompanha todas as obras da vida. Isso que convencionamos chamar de um problema da vida é a necessidade de resolução das tensões que se insinuam na relação entre vida e matéria. Nessa ocasião demonstraremos que, ao contrário de Tarde, a cosmologia bergsoniana se liga intimamente a uma filosofia da vida. As diferenças essenciais de Tarde para com Bergson em torno do gênio inventivo da natureza serão aí tratadas de modo a não deixar uma falsa impressão de paralelismo absoluto.

No segundo capítulo demonstraremos como o homem, ocupando um lugar no mundo vivo, expressa ao seu modo as exigências de que falamos no primeiro capítulo, a saber, uma instrumentalização da matéria, uma insurgência da liberdade contra o terreno da necessidade que se trata de converter e subsumir aos desígnios da vida. Trataremos de cada um dos aspectos que permitem tomar esse homem saído da evolução do mundo vivo como um êxito: inteligência e técnica, moral e vida em sociedade, religião. Teremos a oportunidade de verificar como Bergson concede uma significação biológica a todos os elementos que concedem à humanidade sua fisionomia particular e irreduzível. Concederemos especial ênfase ao debate que se insinua ao longo de *As duas fontes* com a filosofia moral de Kant e com a sociologia de Durkheim em torno da vida do homem em sociedade e da natureza do dever.

No terceiro e último capítulo acabaremos por relativizar tudo aquilo que no capítulo anterior nos foi permitido apresentar como traços do êxito evolutivo representado pela humanidade específica, pois um novo gênero de êxito se encontrará em jogo. Não se tratará simplesmente de converter os obstáculos que o movimento da vida encontra em

instrumentos de liberdade; tratar-se-á de suprimir esses obstáculos ou, na verdade, colocar em novos termos a relação entre o movimento que quer se prolongar e as paradas que realiza na constituição das espécies. Se o homem que apresentamos no capítulo anterior será uma dentre as tantas paradas da vida, esse mesmo homem será recolocado em movimento pela obra moral do místico. E essa obra, moral em princípio, vital ou cósmica em seus efeitos últimos, representará um êxito ou solução ao problema da vida que deve ser tomado como excepcional. Descreveremos com cuidado a natureza do recurso bergsoniano à figura do místico, recurso extremamente próximo àquele de Tarde, seja por sua excepcionalidade na resolução de entraves cósmicos, seja nos efeitos que sua ação sobre a sociedade obtém. Será igualmente a ocasião em que observaremos os alcances e limites do recurso bergsoniano à noção de causalidade exemplar que Tarde elabora em sua filosofia da imitação.

PARTE I
**GABRIEL TARDE E O PLANO DE COMPOSIÇÃO PROGRESSIVA DA
NATUREZA**

CAPÍTULO 1

A neo-monadologia de Tarde: a espiritualização da natureza e o problema da harmonia do ponto de vista de um leibzianismo revisitado

1.1. O recurso de Tarde à monadologia de Leibniz e o papel da ciência no reconhecimento de sua necessidade

Se podemos de fato reconhecer uma filiação da monadologia de Tarde para com aquela de Leibniz, devemos atentar também para a ruptura que Tarde estabelece com aquele que denomina o “pai das mônadas”. Tal é o que faremos nas próximas páginas, começando pela maneira pela qual Tarde justifica o recurso à monadologia em pleno finais de século XIX.

As mônadas, filhas de Leibniz, realizaram um longo caminho desde seu pai. Por diversas vias independentes elas se insinuam, à revelia dos próprios cientistas, no coração da ciência contemporânea. É assinalável que todas as hipóteses secundárias implicadas nessa grande hipótese no que ela tem de essencial, senão de leibziniana, estão prestes a ser estabelecidas cientificamente. Ela implica, com efeito, em primeiro lugar a redução a uma única dessas duas entidades, a matéria e o espírito, confundidos na segunda, e ao mesmo tempo a multiplicação prodigiosa dos agentes espirituais do mundo. Ela supõe, em outros termos, a descontinuidade dos elementos e a homogeneidade de seu ser. Aliás é somente sob essa dupla condição que o universo é translúcido até o seu fundo aos olhos da inteligência (TARDE, 1893a, p. 33).

Afirmar que a ciência caminha na direção do espiritualismo leibziniano significa nela observar a multiplicação dos agentes do universo e uma tendência a unificar a dualidade cartesiana da matéria e do espírito. Significa que a ciência, “após ter pulverizado o universo, acaba por espiritualizar necessariamente sua poeira” (TARDE, 1893a, p. 55). Tarde não economiza no recurso às ciências nas quais deveríamos encontrar essa inevitável inclinação: a hipótese dos átomos dos átomos-turbilhões de Thompson, a teoria da evolução por associação dos organismos de Edmond Perrier, a teoria celular de Schwann, o transformismo de Haeckel⁴, etc. E mais ainda. Seria preciso remontar ao passado essa

⁴ Este, afirma Tarde (1876, p. 53), “o mais fervente e um dos mais sábios discípulos de Darwin, dá a doutrina da evolução uma interpretação monadológica, leibziniana, das mais assinaláveis. Não poderíamos espiritualizar a matéria de modo mais completo. “*A alma do átomo*”, diz Haeckel com razão”.

tendência que se insinua no coração da ciência contemporânea, à ciência ou filosofia matemática da natureza de Newton.

Por essa visão muito mais original do que ela pode nos parecer, Newton rompeu, pulverizou a individualidade do corpo celeste, observado até então como uma unidade superior cujas relações internas não se assemelhavam em nada com suas relações com corpos estranhos. Foi preciso grande vigor de espírito para resolver essa unidade aparente em uma multiplicidade de elementos distintos ligados entre si e com elementos de outros agregados. Os progressos da física e da astronomia datam do dia em que essa maneira de ver se substituiu ao pré-julgamento contrário. Nisso os fundadores da teoria celular se mostraram os continuadores de Newton. Eles romperam do mesmo modo a unidade do corpo vivo, eles o resolveram em um número prodigioso de organismos elementares, isoladamente egoístas e ávidos de se desenvolver à custa do exterior, entendendo por exterior tanto as células vizinhas e fraternais quanto as partículas inorgânicas do ar, da água e de qualquer outra substância. Não menos fecunda que a visão de Newton foi aquela de Schwann a esse respeito (TARDE, 1893a, p. 35).

Não nos cabe aqui verificar o paralelismo entre as teses de Leibniz e as conclusões da teoria celular de Schwann e de Newton. Certamente encontraríamos dificuldades⁵ em observar em ambos os casos a inclinação “inevitável” de que fala Tarde. O que importa é discernir o sentido e a significação do recurso tardiano à ciência. O recurso às mônadas nada tem de artificial, é o que defenderá nosso autor. É a própria ciência que caminharia nessa direção desde a pulverização da individualidade dos corpos celestes operada por Newton⁶. “Vemos aonde essa tendência levada ao limite nos conduz: às mônadas que ocupam a resolução a mais ousada do espiritualismo leibziniano” (TARDE, 1893a, p. 35), ao

⁵ Na verdade essa dificuldade não seria tão grande em se tratando da teoria celular de Schwann. Segundo Canguilhem (1965a), a biologia dos séculos XVIII e XIX emprega com frequência o termo mônada para designar o suposto elemento do organismo. No mais as hipóteses de Schwann parecem condizentes com o leibzianismo tal qual interpretado por Tarde. Contra uma exigência fundamental do vitalismo que havia presidido a fundação da biologia, para Schwann distinguir o vivo do inanimado não implica ver em cada ser uma totalidade indivisível (JACOB, 1970). As propriedades do vivo não podem ser atribuídas ao todo, mas a cada parte, a cada célula que possui de alguma maneira uma vida independente. O organismo não é tomado como uma estrutura monolítica, autocracia cujos poderes escapam aos indivíduos sob sua tutela. Ele se torna, afirma François Jacob (1970, p. 134), um “estado celular”, uma coletividade na qual cada célula é uma cidadã. Teremos a oportunidade de observar de que maneira afirmações dessa natureza são do feitio da apropriação tardiana da monadologia de Leibniz.

⁶ A matéria se apresenta no universo newtoniano a partir de um número infinito de partículas separadas, isoladas e não idênticas. Ou seja, a pulverização de que fala Tarde. Mas teríamos problemas em atribuir a cada uma dessas partículas o caráter de “agentes espirituais” – ao menos não no sentido que deseja Tarde. No mundo newtoniano tudo está unido por uma lei matemática de conexão e de integração, a lei da atração, pela qual cada partícula se encontra relacionada com cada uma das outras (KOYRÉ, 1950). Se a filosofia corpuscular de Newton manifesta, com efeito, a tão cara pulverização de que fala Tarde, o caráter “espiritual” desses mesmos corpúsculos não terá para Tarde um sentido que podemos afirmar estritamente newtoniano. A força que Newton reconhece na origem da ação dos elementos uns sobre os outros, “energia não mecânica, imaterial e mesmo ‘espiritual’”, não deixa de ser “exterior à matéria” (KOYRÉ, 1957, p. 252). Mas deixemos de lado esses detalhes e nos contentemos em observar que Newton, assim como Leibniz, destituiu a possibilidade de uma filosofia da natureza puramente mecanicista, de um modelo puramente material da natureza como aquele de Descartes. Quanto à questão de saber como Newton, Leibniz e o leibzianismo de Tarde vão estabelecer (ou não) a identidade entre espírito e matéria, ela nos afastaria de nossos objetivos.

reconhecimento de uma atividade em todos os planos da natureza que é da alçada do espírito. A cada unidade ou agregado material, átomo, molécula, célula, “é inerente um princípio animado, um eu mais ou menos rudimentar” (TARDE, 1876, p. 65).

Há almas ou mônadas por toda parte, e a natureza é plena de diferenças. Leibniz (1714a, p. 109) afirmara que se cada “porção da matéria pode ser concebida como um jardim cheio de plantas, e como um lago cheio de peixes”, igualmente “cada ramo da planta, cada membro do Animal, cada gota de suas disposições é ainda semelhante jardim ou semelhante lago”. Tarde está de acordo com Leibniz a esse respeito. Mais que de acordo, esse é, de seu ponto de vista, o único modo de a natureza se tornar translúcida, “até seu fundo”, aos olhos da inteligência. O infinitesimal leibziniano possui um alcance ontológico e cosmológico (MILET, 1974) que Tarde parece ter reconhecido ao afirmar que “o fenômeno não é todo o ser” (TARDE, 1893a, p. 39), que a fonte e a razão do ser, do finito “está no infinitamente pequeno, no imperceptível: tal é a convicção profunda que inspirou Leibniz” (TARDE, 1893a, p. 38).

(...) a matéria não é somente divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, mas também subdividida atualmente sem fim, cada parte em partes, das quais cada uma possui algum movimento próprio: de outro modo seria impossível que cada porção da matéria pudesse exprimir todo o universo. Por onde vemos que há um Mundo de Criaturas, de vivos, de Animais, de Enteléquias, de Almas na menor parte da matéria (LEIBNIZ, 1714a, p. 108).

Difícil não reconhecer que passagens como essa não tenham acometido o espírito de Tarde e despertado sua atenção. Tarde encontra em Leibniz, na multiplicação das substâncias que ele opera⁷, espécie de antídoto às tentativas da ciência e da filosofia em “Estreitar profundamente esse grande Universo e torná-lo pequeno ao ponto de fazer com que entre em uma fórmula” (TARDE, 1876, p. 64). O princípio leibziniano dos indiscerníveis pode ser reconhecido como verdadeira inspiração à monadologia que Tarde quer edificar. “É realmente preciso”, afirma Leibniz (1714a, p. 96) “que cada Mônada seja diferente de todas as outras. Pois nunca existe na natureza dois Seres que são perfeitamente um como o outro”. Mas a inspiração leibziniana que anima a filosofia da natureza de Tarde não pode dissimular seu intento reformador, caso contrário sua monadologia não seria acompanhada do qualificativo “renovada”, não se intitularia uma “neo-monadologia”.

⁷ Não é propriamente, ou ao menos não diretamente, o dualismo cartesiano que é visado por Tarde nessa reabilitação do leibzianismo, mas a filosofia de Spencer. “Malgrado a forma de bronze em que Spencer se vangloria de tê-lo moldado”, afirma Tarde (1876, p. 53), “o próprio Evolucionismo evolui; ele caminha claramente para uma fase mais elevada em que ele compreenderá, sem nenhuma dúvida, que reduzindo a um único movimento todas as mudanças do mundo, ele mutila a ideia de transformação”.

É certo que Tarde e Leibniz visam explicar a presença da diversidade no mundo. Mas não é menos verdade que o problema das harmonias e dos acordos é igualmente objeto de suas investigações, ponto sobre o qual se dará o rompimento essencial de Tarde para com Leibniz. Mas mais que a mera constatação de um rompimento, interessa-nos saber “o que” vem se insinuar na lacuna que Tarde reconhece em todo sistema monadológico uma vez descartada a tese da harmonia preestabelecida na explicação dos acordos entre os elementos da natureza. Tarde opera uma abertura das mônadas, caracterizando sua atividade como produtiva e não meramente como um desdobramento de caráter expressivo, como faz Leibniz. Como consequência, Tarde terá de tratar das composições harmônicas da natureza sem o recurso ao acomodamento ideal entre as substâncias, sem o sistema da harmonia preestabelecida, que será como que substituída pelo modelo da causalidade exemplar. Antes de tratarmos diretamente da filosofia da natureza de Tarde é preciso apontar algumas teses essenciais de Leibniz. Nosso objetivo é apenas ilustrar os pontos nos quais a filosofia de Leibniz será objeto de exame crítico e de reformulação por parte de Tarde.

1.2. O caráter ideal das interações monádicas na monadologia de Leibniz

As mônada leibzinianas são substâncias simples, destituídas de partes, que entram nos compostos (LEIBNIZ, 1695, 1714a). Se alma pode ser dito de tudo o que possui percepções e apetites, “todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser chamadas de Almas” (LEIBNIZ, 1714a, p. 98). Por toda parte existe determinado esforço ou potência de agir primitiva que é uma lei imanente impressa pelo decreto divino em cada substância particular.

Não penso que se afaste com horror dessa tese o homem célebre e judicioso que sustentou recentemente que o corpo é feito de matéria e de *espírito*; somente é preciso tomar o espírito não pela coisa inteligente (como se tem, aliás, o hábito de fazer), mas pela alma ou forma análoga à alma; e não por uma simples modificação, mas por alguma coisa de constitutivo, de substancial e de permanente, que tenho o costume de chamar “*mônada*” e na qual há como que uma percepção e um apetite (LEIBNIZ, 1698, p. 348).

Conhecemos a célebre assertiva leibziniana segundo a qual “As Mônadas não possuem janelas pelas quais alguma coisa possa entrar ou sair” (LEIBNIZ, 1714a, p. 96). Essa tese fundamental de Leibniz – contra a qual Tarde se manifestará – não lhe impede de afirmar que a variação é constitutiva das mônadas, e mesmo contínua em cada uma delas: “as mudanças naturais das Mônadas vêm de um *princípio interno*, pois uma causa externa não

poderia influir em seu interior” (LEIBNIZ, 1714a, p. 96). Toda substância individual envolve o universo inteiro em suas percepções mais ou menos confusas e a sequência dessas percepções é regulada pela natureza particular da substância. As ações internas das substâncias simples são as percepções que lhe são interiores e suas mudanças. O estado passageiro que envolve uma multidão na unidade é o que Leibniz chama de percepção. A ação do princípio interno que realiza a passagem de uma percepção a outra é chamada de apetição. E a multidão contida na unidade representada pela mônada não é outra coisa senão o próprio mundo ou série de todas as coisas existentes (LEIBNIZ, 1710, 1714a).

Com a multidão infinita de substâncias simples há uma miríade de universos diferentemente contidos que são, na realidade, perspectivas diferentes de um único universo segundo os diferentes pontos de vista de cada mônada. Esse perspectivismo se liga ao fato de a mônada possuir um corpo. Ainda que cada uma represente todo o universo ao incluí-lo em suas percepções internas, ela representa mais distintamente aquilo que afeta o corpo do qual ela é a entelúquia ou alma e que está conectado no pleno com toda a matéria que constitui o mundo expressamente contido em cada uma (LEIBNIZ, 1714a).

(...) como tudo está ligado devido à plenitude do mundo, e cada corpo atua em maior ou menor medida sobre cada um dos demais, segundo a distância, sendo por sua vez afetado por reação, segue-se que cada Mônada é um espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão regulado como o próprio universo (LEIBNIZ, 1714b, p. 154).

Não devemos, porém, confundir o perspectivismo que se liga à zona clara de expressão devido ao fato de as mônadas possuírem um corpo com a causalidade ideal que preside o acomodamento entre as substâncias e, particularmente, entre uma alma e seu corpo. Há uma conformidade natural entre a alma e o corpo⁸ que pode ser estendida a todas as existências espirituais. A alma segue suas próprias leis, o corpo as suas, encontrando-se em virtude de uma harmonia preestabelecida entre todas as substâncias. As almas agem segundo as leis das causas finais por apetições, os corpos, segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos, e os dois reinos são harmônicos entre si sem possuírem influência recíproca.

⁸ Leibniz se utiliza da tese da harmonia preestabelecida para demonstrar a correspondência da alma com o corpo. Negando uma influência física de modo que um problematizasse as leis do outro, ele não nega sua união e correspondência. Em um sistema onde tudo é harmônico a alma é representativa do corpo, ela é criada de antemão de modo que as representações que nascerão nela umas das outras por uma sequência natural correspondam às mudanças nos corpos. Leibniz não deixa de sublinhar, contudo, que a alma é a entelúquia ou o princípio ativo: o princípio de ação se encontra nas almas (LEIBNIZ, 1710). Tomada em sua individualidade, toda mônada é uma substância simples, força ativa primitiva, unidade de ação ou de mudança interna. Ela tem um corpo, potência passiva ou matéria primeira.

Há uma influência ideal de uma mônada sobre outra que só pode ocorrer pela intervenção de Deus, que regulou suas relações mútuas desde o princípio. Se uma influência física de uma sobre a outra é impossível, é somente por esse meio que sua comunicação pode ser afirmada (LEIBNIZ, 1714a). A mônada é como um compartimento sem porta e sem janela. Mas elas expressam o mundo, representam um mesmo universo, logo, por mais que sejam fechadas, afirma Deleuze (1988, p. 227), “as mônadas não são monacais, não são celas de monges, pois incluem o mesmo mundo, solidárias e não solitárias”. Para tal é necessário um artifício divino que Leibniz denomina o sistema da harmonia preestabelecida. Ele pode ser demonstrado pela relação da alma com o corpo que lhe pertence, entre o “ponto metafísico”, princípio interno de ação, e o “ponto matemático”, seu ponto de vista para exprimir o universo (LEIBNIZ, 1695, p. 72).

(...) há uma harmonia perfeita entre as percepções da Mônada e os movimentos dos corpos, preestabelecida de antemão entre o sistema das causas eficientes e o das causas finais, e nisto consiste o acordo e a união física da alma e do corpo, sem que um deles possa mudar as leis do outro (LEIBNIZ, 1714b, p. 105).

Uma mônada é incapaz de receber uma influência do exterior. Ao contrário do universo cartesiano, no qual a causalidade natural se liga ao movimento e ao contato, “a ação de uma mônada sobre outra não pode ser mais chamada física”, ao menos não no sentido de uma matéria extensa que se choca no espaço, “é preciso lhe chamar *ideal*” (BELAVAL, 1960, p. 433). Detenhamo-nos por um momento sobre esse caráter ideal das relações monádicas. Ele será de suma importância – ainda que para ser descartado – na edificação da monadologia de Tarde. Deus criou a alma ou todo tipo de unidade real fazendo com que tudo brote de seu próprio fundo a partir de uma completa espontaneidade e, não obstante, em uma perfeita conformidade com as coisas do exterior (LEIBNIZ, 1695). Há uma ligação e acomodamento não apenas da alma ao corpo que lhe é próprio, mas também entre todas as coisas criadas, de modo que cada substância simples possui relações que exprimem todas as outras. Que exprimem, em outros termos, o universo do qual fazem parte (LEIBNIZ, 1714a).

O acordo ou simpatia entre a alma e o corpo permite afirmar e comprovar um artifício divino que formou desde o início cada uma das substâncias que, seguindo as leis que receberam com o seu ser, entram em acordo com as demais por meio de uma acomodação recíproca. Tão perfeito acordo entre substâncias que não possuem comunicação direta apenas pode vir de uma causa comum, identificada a Deus, que deu às substâncias uma força interna que produz tudo o que lhe acontecerá sem o recurso a nenhuma criatura que lhe seja exterior

(LEIBNIZ, 1695). Tudo está regulado de antemão com tanta ordem e correspondência quanto possível, “o presente está prenhe de futuro, o futuro poderia ser lido no passado, o longínquo está expresso no próximo” (LEIBNIZ, 1714b, p. 160).

A solidariedade de todos os seres faz da harmonia universal, da qual a correspondência da alma com o corpo é apenas um caso, embora dos mais ilustrativos, algo de completamente distinto de um acordo resultante de atividades individuais independentes. O concerto, nesse caso, é originariamente orquestrado (FICHANT, 1998). A causalidade entre as mônadas é ideal. Há uma concertação originária cuja harmonia é estabelecida entre cada expressante. As ações se devem à sua espontaneidade e interioridade, mas em virtude de um expresso comum, o mundo na qualidade de concerto de todas as espontaneidades expressivas, nas quais nada está incluído sem que o mundo inteiro esteja. Se o mundo preexiste às mônadas, ele apenas existe atualmente nos existentes que o incluem mais ou menos perfeitamente em suas expressões individuais (DELEUZE, 1967, 1988). Cada substância é um espelho do universo. Cada uma exprime confusamente “tudo o que acontece no universo, passado, presente e futuro” (LEIBNIZ, 1686, p. 44), cada uma inclui todos os acontecimentos que lhe ocorrerão. Tomadas individualmente, ou em seu acomodamento e correspondência com o restante do universo, todas as sequências dos acontecimentos que constituem uma substância individual são a realização de um plano harmonicamente engendrado pela sabedoria divina.

A partir desse esboço de algumas teses de Leibniz temos condições de tratar da monadologia tardiana que, em detrimento da realização de um plano divino, deixará ampla margem aos encontros e influências entre as mônadas. Tarde romperá com Leibniz ao caracterizar distintamente a força espiritual que anima os seres e ao “abrir” as mônadas na direção de uma interação e interpenetração recíproca. Veremos que se em Leibniz a harmonia é “preestabelecida”, regendo as relações entre as substâncias, em Tarde ela não deixa de existir, mas ao preço de ser “progressivamente estabelecida”. A harmonia existe não como expressão de uma causalidade ideal, mas como expressão de um esforço geral presente em todo o campo da natureza cujas criações, regularidades que brotam da associação de mônadas livres e independentes, buscam durar em meio a uma predação generalizada. Micropolítica e não plano de composição ideal, tal será a natureza descrita pela neo-monadologia tardiana.

1.3. A universalidade de crenças e de desejos como traços distintivos da vida do espírito

Tarde afirmou que a ciência caminhava na direção do espiritualismo leibziniano ao multiplicar os agentes do universo e aparentemente unificar a dualidade cartesiana da matéria e do espírito. Desembocando assim em um “psicomorfismo inevitável” resta admitir, com os monadologistas, “que todo o universo exterior é composto de almas outras que a minha, mas no fundo semelhantes à minha” (TARDE, 1893a, p. 44). Tarde reconhece que Leibniz não obedece a uma tendência unitária. Ao lutar contra as duas substâncias cartesianas, “ele as multiplicou ao infinito” (TARDE, 1876, p. 66). Tantas mônadas, tantas substâncias distintas, caracterizadas individualmente. Mas Tarde lamenta que, embora honrosa, a reabilitação da idéia de diferença por parte de Leibniz foi incompleta.

Note bem isso, *diferentes*; esse grande espírito teve o cuidado de não impor a esse belo Universo rico e variado elementos exatamente iguais, calcados uns sobre os outros identicamente, como os átomos hipotéticos de nossos químicos; suas mônadas eram distintas, caracterizadas individualmente, como nós somos entre nós, como todas as coisas são entre elas; e ele mostrou assim a importância que é preciso conceder à diversidade dos fenômenos, ou seja, à sua essência e beleza. Somente lamentamos que ele não tenha levado mais longe ainda a idéia da diferenciação das mônadas; por que se deter na diferença de grau? Por que, ao invés de considerá-las todas como *eus*, não admitiu que muitas dentre elas, a julgar pela natureza de suas manifestações exteriores, possuem um *interior* próprio, radicalmente distinto de nosso *interior*, que chamamos de *eu*? (TARDE, 1876, p. 67).

Começamos a observar que se, de fato, a reabilitação da ideia da diferença leibziniana é cara à Tarde, verdadeira inspiração, aí se detém o paralelismo entre os dois autores. As manifestações exteriores das mônadas testemunham “propriedades interiores” universais, afirmou Tarde. Na verdade o termo “propriedade interior” deve ser interpretado de duas maneiras: “propriedades” que caracterizam uma existência espiritual qualquer e “propriedade” no sentido de posseção recíproca de uma mônada por outra. De um lado crenças e desejos, propriedades da alma, de outro a ação monádica, que é uma ação possessiva. Tratemos pelo momento do primeiro sentido, que implica a substituição da dualidade leibziniana percepções-apetições pela dualidade crenças-desejos, fundamento do psiquismo universal que encontramos na filosofia da natureza tardiana.

(...) se o desejo e a crença são forças, é provável que em sua saída do corpo em nossas manifestações mentais, elas não difiram essencialmente de si mesmas tais como elas eram em sua entrada, sob a forma de coesões ou afinidades moleculares. O fundo último da substância material nos seria entreaberto por aí; e vale a pena

examinar se, seguindo as consequências desse ponto de vista, permanecemos de acordo com os fatos adquiridos pela ciência. E aqui eu tenho a vantagem de poder me apoiar sobre os trabalhos acumulados de Schopenhauer, de Hartmann e de sua escola, que foram bem sucedidos, de meu ponto de vista, ao mostrar o caráter primordial e universal, não da vontade, mas do desejo (TARDE, 1893a, p. 50).

Podemos afirmar com Milet (1970, p. 171) que Tarde não representa o mundo à imagem do homem, mas sim nos convida a ver no homem uma imagem do mundo, “exemplar privilegiado do ‘psiquismo universal’”. Toda a matéria é animada por forças psíquicas⁹. Elas não são posteriores a sensações e representações, não nascem de sua agregação, são estas é que possuem sua origem em diferentes composições e combinações das duas potências constitutivas da alma.

(...) se, entre nossos estados internos outros, por hipótese, que a sensação, encontramos alguns quantitativamente variáveis, como tentei demonstrar alhures, esse caráter particular permitirá talvez através deles a *espiritualização* do universo. Do meu ponto de vista, os dois estados da alma, ou, melhor, as duas forças da alma chamadas crença e desejo, de onde derivam a *afirmação* e a *vontade*, apresentam esse caráter eminente e distintivo (TARDE, 1893a, p. 45).

Não podemos nos furtar à observação de Tarde em torno da dificuldade em definir essas potências. “Poderão me perguntar”, diz Tarde (1880, p. 239), “o que é a crença? O que é o desejo? Admito minha impossibilidade em defini-los”. Mas algumas observações são possíveis e delas podemos discernir as direções essenciais da atividade psíquica ou espiritual. Essas observações Tarde lhes retira de uma situação que podemos dizer elementar em se tratando da atividade do espírito: a ação de crenças e desejos por sobre a heterogeneidade qualitativa das sensações, por sobre “a heterogeneidade multicolor dos estados da alma” (TARDE, 1897a, p, 218). É certo que a atividade do espírito se emancipará de seu dado primitivo, mas é a partir dele que devemos buscar definir o que são as crenças e os desejos.

Na sensação a mais elementar há uma duração cuja multiplicidade de instantes é integrada pela ação dessas duas forças, pela propriedade de atribuir ou desfazer atribuições já feitas, de reter ou afastar impressões. No fundo dos fenômenos internos existem três elementos irredutíveis, dirá Tarde (1880). A crença, o desejo e o seu ponto de aplicação, o

⁹ Esse panpsiquismo refuta ao mesmo tempo pretensões idealistas e materialistas. Em primeiro lugar o universo exterior, que Tarde afirmou composto de almas, não se reduz a uma representação do intelecto. Em seguida, não se trata de negar a existência da matéria, ou então afirmar que os princípios dinâmicos da vida espiritual existiriam à imagem da matéria e dela derivariam. A matéria é apenas um efeito das ações das almas, como o será igualmente o mundo vivo e o mundo humano, como o será qualquer fenômeno. A matéria aparece no universo tardiano como “uma fase, ou então um modo de reagrupamento no interior da multiplicidade das ações espirituais que agem umas sobre as outras” (DEBAISE, 2008, p. 452).

sentir puro (extraído, por hipótese, das proposições nas quais se encontra engajado). Os dois primeiros termos são as forças inatas ao sujeito, moldes nos quais recebe ele os materiais brutos da sensação. O que é mais importante que uma definição precisa, inalcançável no estado atual da psicologia, afirma Tarde (1880, p. 239), é observar que “a crença, não mais que o desejo, não é logicamente nem psicologicamente posterior às sensações; que, longe de nascer de sua agregação, ela é indispensável à sua formação”.

As sensações são o suporte de forças que não anulam a heterogeneidade das coisas ligadas em seu seio. Crença e desejo as penetram sem constituí-las, as fazem variar e estabelecem entre elas relações sem confundi-las (TARDE, 1880). As sensações são heterogêneas, mas a crença, a energia de contração mental que se liga aos estados diversos da alma, permanece a mesma, do mesmo modo que o desejo é sempre o desejo, malgrado a diversidade de seus objetos: “a crença e o desejo apenas são susceptíveis de diversos graus de intensidade” (TARDE, 1876, p. 111). Como definir então essa dualidade psicológica, essas “aptidões constitutivas do sujeito”, abstração feita de seu ponto de aplicação? Trata-se da “aptidão em afirmar ou negar, e a aptidão em reter ou afastar” (TARDE, 1876, p. 114). A psicologia tardiana não começa com as representações, imagens, lembranças ou conceitos. Tudo isso terá lugar na atividade mental humana. Mas, mais profundamente e, sobretudo, universalmente, há ritmos e oposições essenciais da alma, sem as quais nenhuma associação e ligação entre imagens, perceptos ou conceitos seriam possíveis (MONTEBELLO, 2003). “Afirmar e negar, atribuir e desatribuir: eis os estados entre os quais o espírito alterna continuamente. E eles são tão opostos quanto podem o ser os dois polos de um ímã ou de uma pilha elétrica” (TARDE, 1895b, p. 80).

Além de agir sobre as sensações, crenças e desejos se combinam. O objeto do desejo é o mais das vezes uma crença, uma certeza. Temos dificuldade em extrair aquilo que há de puramente afetivo sob nossos julgamentos, e isto não pode ser o objeto especial do desejo (TARDE, 1880). O que Tarde está dizendo na verdade é que o elemento sensacional não se apresenta enquanto tal no curso da vida do espírito. Ele é fruto, já, de uma longa elaboração. A crença, que permite diferenciar os seres exteriores e estados interiores, fazendo-os variar, ligando o conhecido ao desconhecido, precede o desejo, pois antes de perseguir um objetivo é preciso observá-lo. O desejo é aquilo que tende e a crença o que torna certo,

bifurcação psicológica e eixo da reação do eu às sensações e impressões exteriores, bem como às crenças e desejos de outrem¹⁰ (TARDE, 1876).

A atividade do seu se exprime por uma dupla reação contra as impressões do exterior. Longe de ser o resultado de uma simples justaposição, a ligação das imagens e das sensações em nós se realiza em virtude de um duplo cimento: a crença e o desejo. Pela crença o eu se distingue e distingue; pelo desejo ele se modifica e modifica. Ora, do mesmo modo que o objeto da fé é sempre uma característica diferencial captada por ela e acrescentada àquelas já captadas, o objeto do desejo, – ou seu efeito, a ação –, é sempre uma mudança; não uma mudança qualquer, mas uma mudança sempre nova, variável e renovadora, determinada pelas mudanças anteriores ou posteriores do ser que age e pelas mudanças exteriores dos outros seres, pois é certo que nossos desígnios os mais precisos comportam uma parte de indeterminação em que se mostra a necessidade que eles possuem de ser arrematados pelos desígnios de outrem (TARDE, 1895a, p. 391).

Forças fundamentais e não antropomórficas do espírito, crenças e desejos se fazem presentes em toda a escala cósmica. Podemos encontrar na animalidade inferior, por exemplo, inumeráveis sensações que nos são desconhecidas. Quando o cão fareja não temos idéia da notação sensitiva que lhe permite diferenciar o odor. Mas, quando ele segue uma lebre, ele “crê” se aproximar dela e “deseja” alcançá-la; quando, despistado, ele hesita, depois de ter “afirmado” a aproximação da lebre, ele a “nega”. Observando suas atitudes, suas idas e vindas, podemos ter uma ideia dos julgamentos que ele realiza, dos desejos que o animam (TARDE, 1895b). Podemos ainda explicar por um sentido elétrico que nos falta e que nos é desconhecido, ou por um inimaginável desenvolvimento do olfato, as migrações de determinados animais. Seja lá qual for essa explicação, temos sinais manifestos de desejos ou repulsões mais ou menos enérgicas com relação a alguns objetos, e sinais não menos claros de afirmações e negações que, por não serem verbais, não deixam de ser distintos.

Todo animal que *reconhece* sua presa afirma, *in petto*, que o que ele vê é semelhante ao que ele já viu e já comeu, e todo animal que *discerne* tal espécie de alimento como não sendo aquele que lhe convém realiza uma proposição *negativa* sem o saber. Todo discernimento implica uma negação, do mesmo modo que todo reconhecimento uma afirmação (TARDE, 1897a, p. 180).

Não há animal que, sensível, não seja dotado de crença e de desejo, que não una e que não separe, que não retenha e afaste suas impressões ou signos sensoriais com mais ou menos intensidade. Afinal, afirma Tarde (1880, p. 242), “mesmo o infusório pode pronunciar esse julgamento mudo: *Tenho calor*”. E se é de fato possível penetrar no segredo

¹⁰ Esse segundo aspecto é de suma importância. Ele se apresentará em todo o seu alcance no momento em que apontarmos para o caráter associativo das mônadas e, sobretudo, quando ele se fizer objeto da investigação da “interpsicologia” ou ciência social tardiana.

interno da psicologia do infusório é simplesmente porque possuímos uma chave para esse enigma em nós mesmos, a saber, “as duas propriedades primitivamente inerentes a um ser espiritual qualquer” (TARDE, 1880, p. 241). Trata-se de “uma relação que não muda, ao passo que os termos mudam, quase da mesma maneira que a força motora que, outra relação, permanece a mesma, qualquer que seja a natureza química da matéria” (TARDE, 1895b, p. 87). Se os psicólogos fisiologistas se deixassem ajudar pelas descobertas da biologia em vez de restringirem seus recursos à fisiologia cerebral, reconheceriam o papel singular da crença e do desejo e de sua persistência idêntica pela comparação com os animais, afirma Tarde (1897a).

Estamos diante de um modo particular de fundamentação da universalidade da presença de crenças e desejos. Trata-se de uma analogia que vê “em nós”, em nossa psicologia, a chave para a compreensão da “psicologia” inerente a um ser espiritual qualquer, do átomo ao animal. Cabe observar que essa verificação é complementada com outra, de caráter genético, ocasião em que observamos crenças e desejos como tributárias de uma origem comum, em uma Energia sub-fenomenal que se atualiza em cada um dos elementos do universo, em cada um dos andares superpostos da natureza.

As crenças e os desejos que a invenção e a imitação especificam e que nesse sentido criam, mas que preexistem virtualmente à sua ação, possuem sua fonte profunda abaixo do mundo social, no mundo vivo. É assim que as forças plásticas e as forças funcionais da vida, especificadas, empregadas pela geração, têm sua fonte abaixo do mundo vivo, no mundo físico, e que as forças moleculares e as forças motoras deste, regidas pela ondulação, têm também sua fonte, insondável aos nossos físicos, em um mundo *hypophysique* que alguns nomeiam Númeno, outros Energia, outros Incognoscível. Energia é o nome o mais comum desse mistério. Por esse termo único designamos uma realidade que, como se vê, é sempre dupla em suas manifestações; e essa bifurcação eterna, que se reproduz sob metamorfoses surpreendentes em cada um dos andares superpostos da vida universal, não é o menor dos traços comuns a assinalar entre eles (TARDE, 1890b, p. 205).

É certo que com essa declaração Tarde não é muito claro. No mais, conjecturas dessa natureza são de número reduzido em sua obra se comparadas à simples afirmação da universalidade do psiquismo. Ele simplesmente coloca aqui ao lado da universalidade de crenças e de desejos um “fundo comum”, profundidade movente e “inacessível à observação” da qual brotariam as crenças e desejos que animam as ações que se desenrolam em cada um dos andares da realidade. Energia, ele diz. Númeno. E nada mais. Cabe-nos estabelecer algumas hipóteses a respeito desse ponto obscuro. Vejamos brevemente em que medida Tarde nos autoriza a buscar em Schopenhauer um ponto de apoio.

Em determinada ocasião, descrevendo o caráter antropomórfico da noção de força utilizada pela biologia e pela física, forjada à imagem de nossos esforços (desejo), mas não de nossas convicções (fé, crença), Tarde demonstra espanto ao se dar conta de que ninguém tenha buscado na “objetivação” da crença, e não apenas do desejo, a solução dos problemas da física e da vida. Na mesma ocasião, Tarde (1893a, p. 48) afirma que “Schopenhauer levantou a máscara dessa noção chamando-a quase de seu verdadeiro nome, vontade”. Mas a vontade, precisa Tarde, “é uma combinação da fé e do desejo, e os discípulos do mestre, entre outros Hartmann, tiveram de acrescentar à vontade a ideia”. Essa identificação sem rodeios permite que nos perguntemos se Tarde, como Schopenhauer, não nos apresentaria a natureza como a expressão visível¹¹ de uma força “psíquica”, sub-fenomenal, fonte do dinamismo que anima a vida cósmica. Como supõe Milet (1970), a leitura de Schopenhauer parece ter levado Tarde a observar na natureza um elã irresistível que ergue o mundo, anárquico, proteiforme. A Energia se apresentaria desse ponto de vista como análoga da vontade schopenhauriana. Porém, não sem algumas diferenças instrutivas, e que se ligam a princípios fundamentais da monadologia que Tarde está em vias de fundar.

Enquanto Schopenhauer (1818) identifica na objetivação da vontade uma irremediável automutilação, Tarde restringe esse caráter predatório da objetivação de uma Energia sub-fenomenal a, digamos, um capítulo no interior do processo geral de engendramento da natureza, espécie de prelúdio à constituição dos acordos pelos quais se definem os fenômenos naturais. E com essa diferença acabamos por introduzir as questões que abordaremos na sequência. Tarde descreverá a atividade monádica pela afirmação de forças que querem conformar o universo à sua “ideia” associando-se com outras forças. Trata-se de uma relação entre força-forças, plural, tributária de uma unidade primitiva que se diferenciou e abasteceu cada uma das agências espirituais que buscam conformar o universo à sua imagem. Dinamismo que acaba por ser a expressão de uma Energia que se atualiza em quantidades diferenciais de crenças e de desejos, potências de afirmação e de negação e, nessa grande empresa de associação pela qual se apresentará a natureza tardiana, potências de afetar

¹¹ Quando Rosset (1967) afirma encontrar em Schopenhauer o que chama de uma “filosofia genealogista” anterior a Nietzsche, a quem cabe a designação de uma perspectiva genealógica propriamente dita, ele define essa postura de um modo que, de nosso ponto de vista, aplica-se à relação Energia-fenômeno tal qual figura no universo tardiano. Segundo Rosset (1967, p. 02) trata-se não de buscar uma filiação cronológica, mas “um engendramento mais fundamental, que liga uma manifestação qualquer a uma vontade secreta que apenas consegue realizar os seus desígnios por uma série de transformações”. Ora, não é algo desse gênero que encontramos na afirmação tardiana de que “metamorfoses surpreendentes” expressam um mesmo fundo comum onde podemos encontrar a origem das crenças e dos desejos que animam as ações nos mundos material, vital e humano? Não há um caráter insondável preservado à Energia, ao passo que – como veremos – nada impede de a ciência descrever as variações e as repetições do mundo fenomênico no qual ela se objetiva?

e de ser afetado. A Energia tardiana é a fonte de um psiquismo universal que dá conta ao mesmo tempo da universalidade das propriedades espirituais e do caráter diferencial de sua composição.

Atualizando-se, diferenciando-se em cada uma de suas manifestações, a Energia oferece o meio pelo qual as almas se afetam reciprocamente na composição de regularidades fenomênicas que são o que há de observável na natureza. O dinamismo que a Energia sustenta e informa é aquele entre forças que se interpenetram por meio de uma conversão espiritual na origem da qual se encontram, como veremos com mais detalhes, as associações e repetições. O mundo visível – repetições físicas, vivas e sociais – é a expressão de uma força da ordem dos afetos que preexiste às suas manifestações. Sua visibilidade é tributária de uma luta, é verdade, mas ela vem seguida de um acordo. Cada embate acaba por se resolver em formas mais compreensivas de acordos, em uma composição ética entre forças de natureza afetiva. No termo desse processo não depararemos com a Energia primitiva em um divórcio consigo mesma, como é o caso da Vontade schopenhauriana. Tarde (1890b, p. 419) chega a afirmar que os acordos que a natureza apresenta não são apenas o resultado de lutas e ambições, mas também o sinal de um “amor dissimulado”.

Enquanto a Energia tardiana se expressa por meio de um grande plano de composição entre uma pluralidade de forças a Vontade schopenhauriana, por sua vez – igualmente estranha ao princípio de individuação dos fenômenos através dos quais adquire visibilidade – se define a partir de um divórcio consigo mesma. Enquanto coisa em si ela é “absolutamente diferente de seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais ela penetra para se manifestar”, as quais “apenas dizem respeito à sua *objetividade*” (SCHOPENHAUER, 1818, p. 155). É verdade que o fenômeno que aparece sob as formas do tempo, do espaço e da causalidade possui uma “significação”, afirma Schopenhauer (1818, p. 163). Ele “deve exprimir a coisa em si”. Mas, existindo fora do tempo e do espaço, e enquanto tal “separada do fenômeno”, a vontade não conhece a pluralidade, ela é “una” e “presente inteiramente em cada objeto da natureza, em cada ser vivo” (SCHOPENHAUER, 1818, p. 174).

O caráter fenomênico de cada homem, seu desenvolvimento no tempo por meio de atos isolados, de cada animal e de cada planta, bem como das forças manifestadas no mundo material, são todas, portanto, manifestações de um ato indivisível da vontade. Presente “inteiramente” em cada fenômeno por meio do qual ela fornece uma existência objetiva à sua essência íntima, a Vontade acaba por “cravar em sua própria carne os seus dentes, sem se dar

conta de que é a si própria que ela esmaga”. É graças à maneira pela qual ela se individua, objetivando-se na multiplicidade fenomenal sem deixar de ser estranha ao princípio da individuação, una e indivisível, que ela mostra essa “hostilidade interior que ela carrega em sua essência” (SCHOPENHAUER, 1818, p. 446), cujo corolário será nada mais nada menos que a “guerra eterna” que Schopenhauer se esforça por descrever.

Ao passo que a vontade se objetiva una e indivisível, essencialmente a mesma em cada um dos fenômenos nos quais se objetiva, a Energia tardiana apenas se objetiva ao preço de se diferenciar em composições distintas de crenças e desejos, universalmente presentes, é verdade, mas essencialmente parciais em cada uma de suas manifestações. De modo que a expressão da Energia (sua visibilidade fenomênica, caso queiramos nos utilizar do vocabulário de Schopenhauer) será tributária do embate entre uma multiplicidade pulsional que resulta na constituição de acordos progressivos. A Vontade, ao contrário, não é uma pluralidade complexa de forças sequer quando adquire objetividade, mas espécie de energia que se derrama indiferentemente em toda e qualquer criatura. Como se crenças e desejos, uma vez atualizadas nos mundos material, vivo e humano, diferencialmente estabelecidas, guardassem uma incompletude essencial: uma abertura, na verdade, que faz com que o mundo dos fenômenos seja tributário de sua associação. Esse é plano de composição, não expressão de uma contradição interior.

E se há uma predação generalizada das mônadas, que disputam entre si a matéria por sobre a qual será conformado à sua imagem o universo, ela é seguida de acordos e harmonias, de modulações temporariamente estabilizadas de diferenciais de energia psíquica. Pulverizada em uma infinidade de universos em projeto, inaugurando, assim, aquilo que Tarde reconhecerá como o “mundo dos possíveis”, em vez de ser essencialmente a mesma por toda parte, não podendo se objetivar sem contradizer-se a si mesma, a Energia tardiana como que se utiliza do embate para fomentar a constituição harmônica da natureza. Elementos que ficarão claro na exposição que se segue.

1.4. A associação de mônadas que se interpenetram a partir de uma ação possessiva

Acabamos de observar o modo pelo qual Tarde pôde afirmar que encontramos espíritos por toda a natureza. Vimos que, de certo modo, essa resolução é atribuída por nosso autor a Leibniz, o “pai das mônadas”. Mas essa espiritualização da natureza que opera Tarde,

ela se dá exatamente nos mesmos moldes que aquela que encontramos na monadologia de Leibniz? Ou, antes, ela anuncia, na própria maneira como Tarde nos apresenta as características essenciais do espírito, uma ruptura? Tarde assinalou a presença de uma dupla reação do eu às impressões do exterior, um “exterior sensitivo” das impressões produzidas no espírito e um “exterior relacional” frente às intensidades psicológicas presente em outros seres. Dualidade em que se reflete o duplo funcionamento – centrípeto e centrífugo – do espírito. “Pela crença, pela captação atrativa e assimiladora, o ser psíquico adquire e cresce; pelo desejo, pela expansão de si, ele se exterioriza e se consome” (TARDE, 1897a, p. 181). Há uma exteriorização da ação que marca já um distanciamento para com as mônadas leibzinianas que, se apresentam algum desígnio, trata-se do desdobramento de suas próprias leis internas, criadas por Deus no momento da criação do universo. Aquilo que é característico do espírito em termos de suas “propriedades internas” (universalidade de crenças e de desejos) não é sem relação com o universo exterior. Damos assim os primeiros passos na direção da supressão da clausura das mônadas leibzinianas.

Uma vez mais os progressos da ciência são o ponto de apoio de Tarde. Porém, dessa vez, a ciência convida a uma ruptura com a monadologia leibziniana. A mesma ciência, aliás, que antes trilhava os caminhos do espiritualismo leibziniano. Ela convida a uma concepção de mônadas abertas que se interpenetram reciprocamente, a uma monadologia renovada. A descoberta newtoniana da atração e da ação à distância dos elementos materiais uns sobre os outros coloca em cheque a suposta impenetrabilidade da matéria. Cada átomo, afirma Tarde (1893a, p. 57), torna-se uma esfera de ação infinitamente ampliada. O átomo se torna um meio universal ou que aspira a sê-lo, “não somente, como queria Leibniz, um *microcosmo*, mas o cosmos inteiro conquistado e absorvido por um único ser”. Como se a investigação física tivesse suscitado em Tarde a esperança “de penetrar no segredo metamórfico da natureza pela dissolução nela de todos os fragmentos da matéria inerte em proveito da atividade e da energia das ondas de força” (MONTEBELLO, 2003, p. 118). Essa dissolução, sinônimo de uma abertura das mônadas que passam a se interpenetrar, entrepossuir, é talvez o traço mais saliente da reformulação tardiana da monadologia de Leibniz.

(...) muitos mistérios abarcam singularmente a filosofia. Podemos esperar resolvê-los ao conceber mônadas que se entre-penetrariam reciprocamente ao invés de serem exteriores umas às outras? Creio que sim, e observo que, por esse lado ainda, os progressos da ciência, não digo somente contemporânea, mas também moderna, favorecem a eclosão de uma monadologia renovada (TARDE, 1893a, p. 56).

Enquanto as mônadas leibzinianas, por seu acomodamento recíproco, “expressam” o mundo no qual Deus fez tudo de modo a preestabelecer toda ordem e artifício futuro, regulando de antemão todas as coisas de modo que guardem uma perfeita harmonia entre si (LEIBNIZ, 1710), as de Tarde “fabricam” o mundo por um processo de conversão espiritual e de associação generalizada: a interpenetração de que fala Tarde é uma ação à distância de um espírito sobre o outro, como veremos. A individuação dos seres “não vai do universo à suas expressões (as mônadas); mas das atividades possessivas às concentrações graduais que dão origem às formas cada vez mais complexas do universo” (DEBAISE, 2008, p. 457). Na ausência do Deus leibziniano que institui as correspondências entre as mônadas, as regularidades fenomênicas se explicam pela afirmação temporária de mônadas que impõem seu desígnio a outras mônadas. As mônadas leibzinianas não possuem entre si relação a não ser por Deus. A harmonia preestabelecida é o meio de colocar uma relação universal que interdita toda relação intramundana de interdependência e interação por conexões horizontais entre as mônadas. Contra o que Tarde investe as mônadas de uma atividade produtiva que as libera da harmonia que impedia toda ação real e influência física, e que reservava a Deus a razão plena da compossibilidade das coisas (ALLIEZ, 1999). Ação real e influência “física” é bem verdade; mas com a condição de não suprimir desse realismo monádico o caráter “espiritual” das influências que se trata de estabelecer entre os elementos que compartilham a tarefa de “construir” o plano da natureza.

Cada mônada possui uma avidez característica, uma “ambição imensa preenche e move todos os seres” (TARDE, 1893a, p. 95). Cada mônada não é apenas uma totalidade, mas também uma virtualidade de determinado gênero que encarna uma idéia cósmica sempre chamada, mas raramente destinada a realizar-se efetivamente. Uma mônada sozinha nada pode fazer. Obrigada a entrar em relações comensais com outras mônadas, seu universo em projeto ganha em realidade na exata medida em que abandona um pouco de si mesmo na conversão de seus pares que uma mônada se vê obrigada a realizar. “Entregue a si mesma uma mônada nada pode. É o fato capital, e ele serve imediatamente a explicar outro, *a tendência das mônadas a se associar*” (TARDE, 1893a, p. 67).

Como se operam essas associações que são verdadeiras conversões espirituais? Elas se dão através de um processo generalizado de posseção recíproca. Do mesmo modo que os elementos são agentes, eles são proprietários. Sua ação, na verdade, revela-se como uma mudança produzida na natureza de sua posseção. A verdadeira propriedade de um proprietário é sempre um conjunto de outros proprietários, ou seja, outras mônadas,

elementos-chefe que formam toda coisa a partir de um ponto. Tal é o segundo sentido das “propriedades internas” às mônadas, para o qual chamei a atenção acima. Propriedades no sentido de uma predação e avidez característica de todo e qualquer elemento, não mais no sentido dos atributos de um ser espiritual.

Cada uma delas absorve o mundo a si, o que significa apreenderem-se melhor a si mesmas. Elas realmente fazem parte umas das outras, mas elas podem se pertencer mais ou menos, e cada uma delas aspira ao mais alto grau de possessão; daí sua concentração gradual; em outros termos, elas podem se pertencer de mil maneiras diferentes, e cada uma delas aspira conhecer novas maneiras de se apropriar de suas semelhantes. Daí suas transformações (TARDE, 1893a, p. 93).

A possessão é um fato universal. O termo que melhor exprime a formação e o crescimento de um ser ou fenômeno qualquer, afirma Tarde, é a aquisição.

Todo ser quer não se apropriar *aos* seres exteriores, mas *lhes* apropriar. Aderência atômica ou molecular no mundo físico, nutrição no mundo vivo, percepção no mundo intelectual, direito no mundo social, a possessão de formas inumeráveis não cessa de se estender de um ser aos outros seres por um entrecruzamento de domínios variados, cada vez mais sutis (TARDE, 1893a, p. 90).

Isso sugere uma apropriação que não pode ser submetida a uma noção antropomórfica de propriedade, pois não se trata de um proprietário que se apropria de uma “coisa”, de algo já feito e de natureza outra daquela do proprietário. As apropriações são interpenetrações de existências espirituais que se modulam reciprocamente. São as almas que possuem e que são possuídas, são elas que formam as associações ou sociedades de todos os tipos, atômicas, moleculares e humanas, pontos de intersecção em que se dão as conexões entre crenças e desejos de uma infinidade de seres. Modulações entre diferenciais de crenças e desejos, associações entre espíritos, em suma, sociedades de todos os tipos.

Prossigamos nossa análise sem perder de vista que as coisas apenas se tornarão absolutamente claras a esse respeito quando demonstrarmos que é o modelo da “causalidade exemplar”, encontrado pela “ciência dos fatos sociais humanos”, quem fornecerá a chave para a compreensão do que se passa no restante do universo, nesses obscuros “pontos de intersecção” entre os espíritos. Prossigamos como se estivéssemos condenados pelo momento a lidar com a insuficiência de um sistema monadológico aos olhos de Tarde (1893a), que reside na incapacidade de explicar os acordos entre mônadas nascidas independentes em uma natureza na qual não há plano de execução de um artifício divino. Contentemo-nos, enfim, com uma visão “do exterior”, já que não abordamos, pelo momento, as analogias que os

fenômenos materiais e vitais possuem com os “fatos sociais” que conhecemos “do interior” na vida do homem em sociedade. Mesmo sem esse procedimento metodológico que será objeto de nosso próximo capítulo podemos já dizer que os acordos monádicos são, todos, sociedades de uma miríade de tipos.

Um princípio decorre necessariamente da tese do psiquismo universal ou “psicomorfismo”, a tese do “sociomorfismo”: “toda coisa é uma sociedade” e “todo fenômeno é um fato social” (TARDE, 1893a, p. 58). Tarde (1893a, p. 85) define a sociedade como “possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um”. A possessão, como vimos, é um fato universal, termo que melhor explica a formação e o crescimento de um fenômeno qualquer: seja no mundo físico, vivo, ou mental, todo ser quer apropriar-se dos seres que lhes são exteriores. Dar ao conceito de possessão uma aproximação metafísica nos termos de Tarde é lhe fornecer uma extensão maximal, afirma Debaise (2008), é seguir as linhas comuns que caracterizam as formas de existência físicas, biológicas e humanas. Pela possessão Tarde resolve aquilo que, aos seus olhos, permanece obscuro em um sistema monadológico cuja harmonia ou acordo entre as pequenas diferenças não remete “aos arcanos da visão de Deus”. Uma vez espiritualizado o universo, “o psicomorfismo apenas será elevado à condição de sociomorfismo ao fazer fundo sobre a espontaneidade e o querer desses ‘cidadãos infinitesimais’” (ALLIEZ, 1999, p. 22) ou mônadas. A noção da propriedade que Tarde apresenta implica uma ontologia do “haver”.

Toda a filosofia se fundou até aqui sobre o verbo *Ser*, cuja definição parecia a pedra filosofal destinada a ser descoberta. Podemos afirmar que, caso ela tivesse sido fundada sobre o verbo *Haver*, muitos debates estéreis, muitos rodopios do espírito sobre o lugar teriam sido evitados. – Desse princípio, *eu sou*, é impossível de deduzir, malgrado toda a sutileza do mundo, nenhuma outra existência senão a minha; daí a negação da realidade exterior. Mas coloque de saída esse postulado: “*eu hei*”, como fato fundamental, o *havido* e o *havendo* são dados ao mesmo tempo como inseparáveis. Se o haver parece indicar o ser, o ser certamente implica o haver. Essa abstração vazia, o ser, apenas pode ser concebida como a *propriedade* de alguma coisa, de outro ser, ele próprio composto de *propriedades*, e assim em diante, indefinidamente (TARDE, 1893a, p. 86).

A ação possessiva de mônada à mônada é a relação que explica a formação de fenômenos os mais variados. Não podemos nos esquecer de que se a possessão é o fato fundamental, ela se dá, ainda que universalmente segundo os mesmos princípios, “sob formas extremamente variadas”. Ela explica a formação dos mecanismos celestes nos quais, em virtude da atração mútua, cada ponto é centro, ela explica a criação dos organismos vivos nos quais partes são solidárias e tudo é ao mesmo tempo meio e fim, assim como ela explica a

constituição de uma cidade. A vida em sociedade nos mostra que “Pela persuasão, pelo amor e pelo ódio, pelo prestígio pessoal, pela comunidade de crenças e de vontades” uma rede se estende sem cessar, “ligando e esticando de mil maneiras os elementos sociais”. E Tarde (1893a, p. 91) se pergunta: “As maravilhas da vida não nasceriam de ação similar de elemento vital a elemento vital, sem dúvida de átomo a átomo?”.

É importante que permaneçamos pelo momento no nível da descrição dos princípios gerais da filosofia da natureza tardiana. Quanto ao desenvolvimento dessas analogias acima apontadas, sobretudo em torno do mundo vivo, voltaremos sobre elas mais adiante. Os temas permanentes da natureza asseguram temporariamente a reprodução daquilo que foi, em sua origem, instituído por uma interpenetração e apropriação monádica, imposição mais ou menos unilateral que se dá sobre uma multiplicidade pulsional. Se cada uma das regularidades que são passíveis de observação na natureza parece, com efeito, durar indefinidamente, a maneira pela qual essas próprias regularidades são constituídas não nos permite, do ponto de vista de Tarde, nos furtar à percepção de sua contingência irreduzível.

Insistamos sobre essa verdade capital: vamos ao seu encontro ao observar que, em cada um desses grandes mecanismos regulares, no mecanismo social, no mecanismo vital, no mecanismo estelar, no mecanismo molecular, todas as revoltas internas que acabam por lhes romper são provocadas por uma condição análoga: seus elementos componentes, soldados desses diversos regimentos, encarnação temporária de suas leis, apenas lhes pertencem por um lado de seu ser, e por outros lados escapam ao mundo que eles constituem. Esse mundo não existiria sem eles; mas, sem aquele, estes ainda seriam alguma coisa. Os atributos que cada elemento deve à sua incorporação no regimento não formam sua natureza completa; ele tem outras inclinações, outros instintos que procedem de arregimentações diferentes; outros enfim, conseqüentemente (veremos a necessidade dessa consequência), que lhe vêm de seu âmago, de si mesmo, da substância própria e fundamental na qual pode se apoiar para lutar contra a potência coletiva, mais vasta, porém menos profunda, da qual faz parte, e que não é senão um ser artificial, composto de lados e fachadas de seres (TARDE, 1893a, p. 80).

O polimorfismo dos elementos, seu pertencimento recíproco a mundos distintos pela manutenção de sua autonomia originária, mostra que os temas permanentes são objeto de dissidências virtuais, espécie de criatividade interior – um universo de possíveis como veremos em seguida – aos temas uma vez constituídos (TARDE, 1893a)¹². Cada

¹² Segundo Latour (2011) há dois sentidos da palavra propriedade. Um que remete ao espaço e outro ao tempo. O primeiro diz respeito a zonas exclusivas de interesse delimitadas por fronteiras nítidas; o segundo – tardiano – designa uma ação cujas fases sucessivas exigem que atores coordenem suas intervenções em um dispositivo de conjunto, momento de um *script* compartilhado por todos, mas do qual cada um ocupa apenas uma porção. Se nos dois casos temos fronteiras delimitadas, certamente não se tratam das mesmas. Na primeira versão a noção de propriedade remete exclusivamente ao interior da zona exclusiva; na segunda ela remete a uma posição que permite a cada um dos agentes se situar necessariamente e ao mesmo tempo fora, numa situação de relaxamento e de espera, e dentro, em plena posse de seus meios. Pois uma vez constituídas as regularidades fenomênicas

elemento empresta uma fração ínfima de sua própria complexidade a uma simplificação provisória e parcial que apenas retém dele uma parcela de seu ser. Uma totalidade desse modo obtida é mais simples que as partes no interior das quais ela circula ao modo de um agregado de formações provisoriamente ligadas. O todo é apenas uma parte entre outras que circula ao modo de uma nuvem de qualidades agrupadas no interior das mônadas, muito mais complexas e muito mais embaralhadas que esse todo. “O todo não é uma totalidade, mas um esboço, traço fino como um traço de lápis, que percorre as totalidades e que chega a fazê-las consentir e confiar uma parte de si mesmas” (LATOURE, 2011, p. 30).

O estabelecimento de sociedades de todos os tipos (associações que são acordos temporários) manifesta uma tendência profunda da natureza, verdadeiro contrapeso à avidez generalizada que garante a repetição daquilo que, caso contrário, não duraria sequer um instante. Um poder constituinte do *socius* é o que faz fundo a algo que Tarde identificará como atravessando todos os andares da natureza, do átomo ao homem, um esforço de harmonização progressiva. Estamos em vias de precisar a natureza da mônada tardiana pela articulação de três princípios: autonomia inicial, desígnio e apetite cósmico, tendência à associação sob a forma da apropriação de outras mônadas. Tomar esses três princípios em sua imbricação é demonstrar a passagem necessária do “psicomorfismo” ao “sociomorfismo” e, ao fazê-lo, apontar para o que, na filosofia da natureza tardiana, vem substituir a tese leibziniana da harmonia preestabelecida.

Como afirma Latour (2011, p. 27), “A harmonia é simplesmente o efeito”, frágil, provisório de certo ponto de vista, “pelo qual totalidades se deixam percorrer por uma parte ao menos de suas qualidades e por um tempo somente, por um grupo de características que as torna um todo um pouco mais semelhante entre si”. De modo que “abrir” as mônadas dotadas de crenças e de desejos, insurgir-se contra a ideia de um plano cósmico de acomodamento que preside suas ações, não é afirmar que não existem harmonias ou acordos observáveis na natureza – estes apenas não traduzem um acomodamento ideal, é bem verdade, e sua origem não se encontra no entendimento divino. O que circula entre essas totalidades especiais que são as mônadas é apenas o desígnio espiritual que homogeneiza temporariamente a multiplicidade que atravessa: “a formação de toda coisa a partir da

os elementos que compõem essa espécie de exército não perdem sua avidez originária, sua ambição própria de possuir, ao seu modo, o universo. É como se as mônadas vivessem em uma situação de tensão constante. De um lado elas são as totalidades especiais que descrevemos, virtualidade ou meio universal que encarna uma ideia cósmica; de outro, apropriando-se dos seres que lhe são exteriores – e que lhe continuarão parcialmente exteriores mesmo uma vez apropriados – para a efetivação de sua ideia cósmica própria, as mônadas mostram que nada podem sozinhas.

propagação de um ponto não é duvidosa, e isso nos permite afirmar a existência de elementos-chefe”, afirma Tarde (1893a, p. 98). Tomemos um exemplo para ilustrar esse ponto de vista.

Objetar-me-ão a dificuldade em descobrir, entre a população de súditos de um desses Estados moleculares ou estelares, orgânicos ou urbanos que imagino, o mestre real, o fundador, centro e foco dessas esferas e dessas irradiações de ações similares harmoniosamente repetidas e regulares. É que na realidade trata-se aqui de centros e focos infinitamente múltiplos, de pontos de vista e graus diferentes. Para nos atermos apenas aos mais eminentes, existe ainda, diríamos, no seio do sol, o átomo conquistador que, por sua ação individual estendida por graus a toda nebulosa primordial, rompeu o feliz equilíbrio com do qual esta, nos asseguram, gozava. Pouco a pouco, sua influência atrativa fez uma massa, ao passo que, ao seu redor, outros átomos, vassalos coroados, agruparam separadamente sob seu exemplo algumas frações de seu vasto império e arredondaram os diversos planetas. E, desde esse primeiro nascimento do tempo, esses átomos triunfantes, imitados por seus escravos eles próprios atrativos, deixaram, ainda que por um único instante, de vibrar e de atrair? Por ter-se espalhado contagiosamente no espaço ilimitado, seu poder de condensação diminuiu? Não, seus imitadores não são somente seus rivais, mas seus colaboradores (TARDE, 1893a, p. 98).

Ao que devemos nos ater nesse extravagante exemplo? Ele não seria carregado de um antropomorfismo do qual Tarde se vangloria afastar? Como interpretar o aparente excesso conjectural dos termos da comparação? Notemos que Tarde mobiliza os termos “imitação” e “exemplo”. Temos aqui uma clara referência ao procedimento metodológico do qual ainda não nos ocupamos, e que será central à edificação da filosofia da natureza tardiana. É pelo recurso aos dados obtidos em uma sociologia que será designada de “pura” que Tarde elucidará o que até aqui, com efeito, foi simplesmente deduzido do reconhecimento de uma insuficiência do leibzianismo associado a alguns indicativos retirados dos progressos das ciências da natureza e, sobretudo, da atração newtoniana. Quando Tarde substitui a tese da harmonia preestabelecida pela tese de que o que encontramos por toda a parte são harmonias instituídas sobre a base do *socius*, ele não deixa de descrever “como” os espíritos se entrepossuem, bem como ele não deixa de reconhecer a “necessidade lógica” que preside os acordos monádicos nos mundos material, vivo e humano. Mas, para tal, será necessário aguardar sua definição do fenômeno da imitação. Pelo momento prossigamos com o intento renovador que anima a investida de Tarde pela monadologia de Leibniz na edificação de sua filosofia da natureza, não sem antes passar pela teoria tardiana dos possíveis.

1.5. O real como dispêndio do possível

Toda homogeneidade que encontramos em uma natureza que foi pulverizada em uma infinidade de agentes independentes, ávidos e, nesse sentido, paladinos de seus

universos em projeto, é uma similitude entre partes que apenas existe ao preço de um acordo que devemos ler na chave de uma “conversão”. Toda similitude é o resultado de uma assimilação produzida por uma repetição daquilo que foi, no início, uma inovação individual. Tudo que é regular e fruto de um “acordo” – termo que dissimula uma atividade monádica predatória, uma conversão que é na realidade uma usurpação de uma infinidade de desígnios individuais – começou por ser a imposição de um elemento-chefe. Toda a realidade fenomênica observável aos olhos do cientista (veremos que as repetições são o objeto próprio da ciência aos olhos de Tarde) preexistia virtualmente, na qualidade de desígnio monádico, à imolação e recrutamento através do qual ela encontra sua expressão. O que é claro na própria definição das principais formas da Repetição universal, “instrumentos de governo e procedimentos de conquista”.

As três principais formas de repetição universal, a ondulação, a geração, a imitação, eu disse alhures, são instrumentos de governo e procedimentos de conquista que dão lugar a esses três tipos de invasão física, vital, social: a irradiação vibratória, a expansão geradora, o contágio do exemplo (TARDE, 1893a, p. 96).

Não há condições de todas as virtualidades ou universos em projeto se realizar: “para um único desenvolvimento, milhares de abortos!”, dirá Tarde (1910, p. 96). A afirmação de uma diferença é um ato de seleção e de constituição que edifica uma nova cooperação entre forças. Ela exprime uma seleção da multiplicidade de relações entre as forças que, em meio à infinitude de suas combinações virtuais, atualiza apenas uma (LAZZARATO, 2002). Não é possível afirmar a necessidade efetiva dos fatos que resultam de determinados encontros sem afirmar ao mesmo tempo a necessidade de outros fatos que jamais existiram ou existirão, mas que teriam existido se outros fatos tivessem tido lugar. O possível não pode ser reduzido ao real (TARDE, 1910). As necessidades condicionais ou possíveis continuam a existir uma vez constituído o real. Para que um fenômeno passe à existência é preciso que condições sejam reunidas, e tal é o sentido da noção do “necessário sob condição”. E o que define a rede de condições necessárias a cada existência é o próprio conjunto das mônadas e a totalidade das relações inter-monádicas com todos seus encontros possíveis (MONTEBELLO, 2003).

Ora, o que é esse mundo dos possíveis senão as potencialidades elementares temporariamente adormecidas sob o jugo de uma mônada dominante, temporariamente desempenhando o ritmo imposto? É a infinitude que não apenas constitui o fundo de cada

coisa, mas que subsiste em estado de latência naquilo que ajuda temporariamente a constituir. Nada se apoia sobre o vazio.

– Desse modo estaria afastada, da forma a mais simples, a objeção fundamental que se pode fazer a toda tentativa atomística ou monadológica de resolver o contínuo fenomenal em descontinuidade elementar. *Com efeito, o que colocaríamos no descontínuo último senão o contínuo?* Colocamos, como será explicado novamente mais adiante, a totalidade dos outros seres. No fundo de cada coisa, há toda coisa real ou possível (TARDE, 1893a, p. 58).

A realidade possui um excesso de potência sobre o ato¹³, conjunto de possíveis não realizados ou certezas condicionais: “o real”, dirá Tarde (1910, p. 25) “é apenas um dispêndio do possível”.

(...) toda realidade é concebida como contendo essencialmente um excesso da *potência* sobre o *ato*. É justamente esse excesso da potência sobre o ato que constitui aos nossos olhos o conjunto dos possíveis não realizáveis ou, caso se prefira, das certezas condicionais. Consequentemente, o possível é parte íntima do real, ainda que ele não seja o real: e esses dois termos são solidários. A inteligência dos fatos exige, portanto, o conhecimento dos possíveis (TARDE, 1910, p. 15).

A teoria dos possíveis de Tarde testemunha de uma visão particular sobre os limites e a exuberância da natureza. A realização de todos os possíveis é impossível por duas razões: “a infinidade dos possíveis e a finitude do mundo” (TARDE, 1910, p. 25). Ela seria um obstáculo à mudança assim como “a ubiquidade impediria todo o movimento. Como então um Ser infinito, realização simultânea de todos os possíveis, poderia passar de um fenômeno a outro? O infinito deve ser imutável” (TARDE, 1910, p. 27). A atualização de todos os possíveis é, pois, contrária à variação implicada nas instituições e subversões continuadas das relações monádicas. Ela implicaria uma paralisia. Daí a “imperiosa e irresistível necessidade que leva a natureza a se repetir, a multiplicar, para exprimir seu rico conteúdo virtual, os exemplares de suas obras” (TARDE, 1902a, p. 36). Pois as repetições, os acordos, as leis assim instituídas são “temas, ou seja, harmonias fecundas em novas harmonias, adaptações susceptíveis de variações” (TARDE, 1902a, p. 02).

A lei da diferenciação e da variação não cessa de intervir. Similitudes e repetições (em outros termos, o real menos o possível) são intermediários entre as diversidades elementares e geradoras das similitudes e repetições de amanhã (TARDE,

¹³ Tarde parece ter levado a sério – e a desenvolvimentos insuspeitados, é bem verdade – a afirmação de Aristóteles (*Metafísica*, Θ 1048 a, 6, 30-35) segundo a qual “o ato é, para a coisa, o fato de existir, mas não da maneira pela qual dizemos que ela existe em potência”. “A distinção aristotélica da potência e do ato se impõe”, afirma nosso autor (Tarde, 1910, p. 13).

1893a). Sobretudo porque o possível, “efeito” da seleção pela qual o atual veio à tona, oferece-se como espécie de reservatório de indeterminação, causalidade incorporal ou memória cósmica que não é menos atuante que a influência atual entre os fenômenos consolidados. “A ação do futuro, *que não existe ainda*, não me parece nem mais nem menos concebível que a ação do passado, *que não existe mais*” (TARDE, 1901a, p. 121).

De modo que Tarde (1901a, p. 124) pode se perguntar: o possível ou certo condicionalmente “seria simplesmente a irradiação do real, sem o qual ele seria um puro nada, – ou, antes, não seria o real a pura concentração e a colocação em relação das diversas ordens de possíveis, sua luta fecunda e mútua mutilação?”. O embotamento dos possíveis forma uma série que vai dos possíveis ao atual. Como é preciso um conjunto de condições para que algo passe a existência, cada condição aproxima em um grau o possível da existência, o impossível do possível, o virtual do atual¹⁴ (MONTEBELLO, 2003). Mas, ao mesmo tempo, não existe um único movimento no universo que, uma vez realizado, não aniquile outros mundos possíveis: “quando observar esse universo, diga que ele deve sua existência à imolação de milhões de outros universos, entre os quais se encontrariam talvez, malgrado Leibniz, melhores e mais belos do que este – mas não, creio, mais diferenciados!”¹⁵ (TARDE, 1910, p. 28). E por mais “bela que seja o mundo ele apenas é, acima de tudo, a amputação necessária, caos; por bela que seja a estátua, ela é apenas um fragmento do bloco de mármore; e trata-se de explicar tanto as lascas do mármore como a estátua” (TARDE, 1895a, p. 404).

Para temperar o amargor da verdade que me esforço em demonstrar, convém acrescentar que esse holocausto universal tem por resultado a harmonia das coisas. Se desenvolver, é se empregar. É nos utilizando que a vida nos revela. A necessidade de abortos significa, conseqüentemente, que nada poderia ser utilizado por inteiro. Somos um composto de possíveis inúteis através dos quais se desenrola por algum tempo uma mesma cadeia de possíveis utilizados. A prova disso é que

¹⁴ Os possíveis admitem graus. São de primeiro grau aqueles que são relações entre realidades existentes; um novo fato, ao mesmo tempo em que afasta algumas possibilidades, traz ao mundo uma nova série de possíveis. Continuando essa dedução, concluiríamos que o impossível é um possível de grau *infinième*, saído de realidades hipotéticas de milionésimo grau (TARDE, 1910). “Desse modo, a cada vez que uma realidade, principalmente uma descoberta ou uma invenção, é sufocada ou impedida de nascer, ela enterra com ela seu cotejo de possíveis; mas também, a cada vez que uma realidade nasce, ela faz avançar em um grau seu cotejo de possíveis. Podemos então dizer que o possível se encaminha para a existência ou dela se afasta, e que ele se move antes de existir” (TARDE, 1895b, p. 259).

¹⁵ Inferir sobre o mundo de possíveis para Tarde (1910) é utilizar-se da partícula “se”, monossílabo que contém a metafísica em germe, para percorrer a série das necessidades condicionais. É preciso, para conceber o não existente como possível, saltar para fora do espírito. Operação da imaginação filosófica que possui efeito análogo àquele operado no espírito de Candido ao perceber que nem tudo era necessariamente arranjado e encadeado para o melhor. Se o caso tardiano implica a passagem por outros continentes que não os geográficos percorridos por Candido, ele diria com este, após percorrer o limbo formado pelos possíveis, que ele é bem diferente da Vestefália e do castelo do barão; “se nosso amigo Pangloss tivesse visto o Eldorado, ele não teria mais dito que o castelo de Thunder-ten-tronckh era o que havia de melhor sobre a terra; é certo que é preciso viajar” (VOLTAIRE, 1759, p. 89).

puros possíveis não são puros nada, eles lutam visivelmente para aparecer e seu recalçamento é doloroso. A beleza tem a mesma fonte que a harmonia. Suponhamos que todos os brotos de uma árvore, por exemplo, um carvalho, cresçam e prosperem em ramos igualmente belos; que monotonia! Que mediocridade essa riqueza! Um carvalho deve sua graça e seu porte expressivo ao aborto de um grande número de seus ramos, notadamente na parte inferior de seu caule. Se ele apenas cresce com a condição de sufocar as pequenas plantas em sua sombra, ele apenas se embeleza com a condição de sacrificar-se a si próprio – Nos anos em que a maioria das flores das árvores frutíferas chega à maturidade os frutos são pequenos e medíocres (TARDE, 1910, p. 33).

Estamos longe de uma matemática do entendimento divino tal como figura na teoria dos possíveis leibziniana. E, ao lado da garantia da variação que um mundo dos possíveis oferece – signo da criação continuada –, é uma natureza schopenhauriana que Tarde nos apresenta – signo da luta e da morte. “Nascimento e morte”, afirma Schopenhauer (1818, p. 351), “polos desse mesmo fenômeno, a vida, tomada como conjunto”¹⁶. A mutilação, o aborto, a morte, o impedimento de viver, é apenas um traço da variação para Tarde. Ela não apenas cria limitando os possíveis, mas alimenta os possíveis com aquilo que teve negado o direito de existir! A existência em geral se encontra, desse ponto de vista, afirma Espinas (1910, p. 176), ora “em um estado vivo, ora em um estado torpe; ora as mônadas são radiantes e conquistadoras, ora aguardam nos limbos do indiferenciado o momento de tornar a entrar na luz e na glória”. Uma contraposição com a natureza do possível na filosofia de Leibniz é de suma importância. Ela nos reconduzirá à temática da harmonia, mas agora em condições de

¹⁶ Mas a morte e o sacrifício, recalçamento doloroso dos possíveis na qualidade de fator de variação para Tarde, é coisa distinta da morte enquanto “fim verdadeiro da vida”, aquela que, “no momento em que se produz”, decide a respeito daquilo que “o curso inteiro da vida não foi outra coisa senão a preparação” (SCHOPENHAUER, 1818, p. 1410): ou seja, expressão fenomenal de uma Vontade que não encontra outro meio de se objetivar a não ser em uma guerra generalizada. No caso schopenhauriano não se trata de um pansiquismo, de desejos elementares que disputam entre si a matéria para lhe imprimir sua ideia de universo. Mas há uma luta, assim como “Não há vitória sem combate: a ideia superior, ou objetivação da vontade, apenas pode se produzir arrebatando as inferiores, e ela tem de triunfar sobre a resistência destas que, ainda que reduzidas à servidão, aspiram sempre manifestar sua essência de um modo independente e completo” (SCHOPENHAUER, 1818, p. 193). A predação monádica tardiana é, com efeito, coisa distinta da luta entre os graus de objetivação da vontade schopenhauriana. Mas os traços gerais da natureza, bem como os exemplos mobilizados por Schopenhauer, remetem indiscutivelmente à figura da mutilação perpétua presente na natureza tardiana. Schopenhauer (1818, p. 1081) descreve uma situação que denomina verdadeiro “campo de batalha”. Tartarugas da ilha de Java deixam o mar para depositar seus ovos. Imediatamente são atacadas por cães selvagens que “lhes arrancam a carapaça inferior, as pequenas escamas do ventre, e as devoram, assim, todas vivas. Mas, frequentemente um tigre se precipita sobre os cães. Essa desolação se repete milhares e milhares de vezes, de ano em ano (...) Por que todas essas cenas de horror? Para essa questão há uma única resposta: assim se objetiva o querer-viver”. Um suplício dessa natureza Tarde admitiria sem dificuldades. “Quando assistir ao batismo de uma criança, pense no óvulo que ele impediu de ser fecundado, no embrião que ele impediu de nascer. Quando olhar para uma flor, imagine os outros grãos dos quais ela tomou o lugar sob o sol e na boa terra nutritiva; quando observar um belo carvalho, pense, além disso, nas pequenas plantas sufocadas por sua sombra” (TARDE, 1910, p. 28). Mas, em vez de observar nesses fatos o modo habitual de objetivação da vontade, Tarde diria que eles são o corolário da necessidade da variação e, paradoxalmente, de uma harmonia ou acordo nascente.

apontar para o caráter “problemático” dos acordos em Tarde, expressão do esforço geral que atravessa os andares da natureza.

1.6. O caráter contingente dos acordos e a identificação de um esforço de harmonização progressiva no campo da natureza

Em Leibniz (1697) a razão de existência do mundo, Deus, reside em uma realidade que lhe é exterior, que difere da cadeia dos seres de cujo agregado o mundo é feito. Deus nada fez fora de ordem. Ao criar o mundo, ele escolheu aquele que é ao mesmo tempo o mais simples em hipóteses e o mais rico em fenômenos: em suma, o mais perfeito (LEIBNIZ, 1686). Como todos os possíveis não são compatíveis em uma mesma sequência do universo Deus escolheu, dentre todos aqueles pretendentes à existência, o que contém a maior perfeição. Há um combate ideal entre os possíveis, conflito de razões no entendimento divino que escolhe o mais perfeito. Deus conhece todos os possíveis, sua sabedoria os penetra e compara num espécie de matemática divina no qual se encontra a determinação de um *maximum* de existência (LEIBNIZ, 1697, 1710). Ao decretar a passagem de um possível à existência, Deus considerou todas as sequências das coisas em seu entendimento. Seu decreto consiste nas resoluções que ele toma após ter comparado os possíveis, trazendo à existência um mundo cuja constituição se encontrava representada na idéia de sua possibilidade. Em um mundo assim constituído, em que Deus tudo pesou, nada decretando sem antes haver considerado, todas as coisas são harmônicas entre si e continuam, em sua sequência, a conspirar ao mais belo acordo (LEIBNIZ, 1710).

Estamos muito distantes do universo tardiano, no qual de um embate universal resulta a harmonia das coisas. As harmonias, contingentes e temporárias, testemunham a necessidade da diferença. A realidade dura apenas um instante e traz, em seu bojo, suas diferenças internas e temporariamente constituintes, seus possíveis. As harmonizações, ao excluir possibilidades e permitir outras subsistentes, são um freio à realização de todos os possíveis. Harmonia e perfeição não são o fim ou fundamento das coisas. A diferença produz a harmonia que, por sua vez, torna a engendrar a diferença, diferença que nunca deixa de lhe ser interior, mesmo pelo breve período em que participa de sua constituição. A harmonia é apenas uma operadora da diferença, é sempre uma harmonia passageira localizada entre a variação da qual se origina e a atividade renovadora que ela revigora (TARDE, 1895b). Tocamos uma questão fundamental, que pautará de modo determinante o desenvolvimento da

exposição em torno da obra de Tarde: o estatuto das harmonias e dos acordos no campo da natureza. Segundo Tarde, a monadologia de Leibniz deixa por explicar o acordo entre os fenômenos. Na verdade ela o explica, mas por meios que são estranhos ao universo tardiano. O acordo em Leibniz é dado ao mesmo tempo em que o mundo é criado, ao passo que em Tarde ele é imprevisível, passageiro, frágil, refratário à realização de um plano. Em um mundo com o qual a esfera dos possíveis faz corpo, reais em potência recalcados, dissimulados, mas não inoperantes, e que são tão ou mais causa de variação quanto o que podemos observar atualmente entre os fenômenos, não há lugar para uma hipótese como aquela da harmonia preestabelecida.

Para Tarde, em um sistema monadológico como o leibziniano, todo fenômeno é como uma nebulosa decomposta em ações emanadas de uma multidão de agentes. Diante disso, nosso autor se pergunta: como explicar o acordo entre os fenômenos, entre mônadas que nascem separadas, independentes e autônomas? Vemos elas se agruparem na natureza, e muitas renunciarem à sua liberdade, reconhece Tarde (1893a). Vemos também a concentração crescente que resulta de suas relações, uma ordem relativa e contingente. Diante disso a monadologia de Leibniz, que faz de cada mônada uma câmara obscura em que as demais se inscrevem sob um ângulo especial, é incapaz de se manifestar, pois o acordo é anterior, de direito, à espontaneidade dos agentes.

Em um sistema monadológico ou atomístico qualquer, todo fenômeno é uma nebulosa resolúvel em ações emanadas de uma multidão de agentes que são tantos pequenos deuses invisíveis e inumeráveis. Esse politeísmo, eu diria, esse *miriateísmo*, deixa por explicar o acordo universal dos fenômenos, por imperfeito que ele seja (TARDE, 1893a, p. 55).

Tarde explica esse acordo pelas interações entre mônadas ávidas por implantar seus desígnios no universo conformando-o à sua imagem e, para tanto, impondo seu jugo a outras mônadas. Enquanto o Deus leibziniano carrega em seu entendimento todos os possíveis, as mônadas leibzinianas, “pequenos deuses”, são cada qual como que um Deus no sentido leibziniano. Aquilo que em Leibniz se encontra nas regiões do entendimento divino é, em Tarde, como que multiplicado e projetado para fora, no mundo e em seus componentes, como se a resultante de todos os diferenciais de potência presentes em cada mônada, resultante de todos os projetos de universo, fosse algo análogo àquilo que em Leibniz ocupa o entendimento divino, os mundos possíveis. A passagem à existência de alguns deles, em Tarde, não depende de nenhuma sabedoria divina, mas de uma mutilação de possibilidades inerente à diferenciação própria a um cosmos em que o possível está “contido” no real.

Se o Deus de Leibniz cria o melhor dos mundos possíveis, no qual as criaturas o expressarão por relações ideais que são fruto de um decreto divino primitivo, os pequenos deuses de Tarde constroem o mundo sem o recurso a nenhum acomodamento ideal, mas a partir de suas interações e associações reais e atuais. Não se vai de uma virtualidade primeira aos atuais expressivos, mas sim de um atual prenhe de virtualidades que, caso acedam ao estatuto de atual, trazem novas virtualidades em seu cerne e empurram outras para um pouco mais longe. Atingimos dessa maneira um ponto central da filosofia tardiana: a questão do estatuto dos acordos, das regularidades fenomênicas, das harmonias que a natureza apresenta. Questão que não é indiferente à sua monadologia e tampouco secundária diante da variação universal tomada como dado ontológico primordial. De fato é preciso levar em consideração a assertiva tardiana segundo a qual a diferença é o “alfa e o ômega do universo”, que por ela tudo começa e tudo termina, e que todas as similitudes são “apenas intermediários inevitáveis entre as diversidades elementares” (TARDE, 1893a, p. 73).

Contudo, sacrificar o amplo espaço que ocupa nas conceituações tardianas o problema dos acordos e das harmonias à afirmação das diferenças é simplificar aquilo que temos, talvez, de mais original no pensamento de Tarde em termos de sua releitura do leibzianismo: a economia específica que é estabelecida entre variação e harmonia. Todas as adaptações, acordos, tipos e similitudes sucessivamente produzidos são pontos de intersecção, “diferenças ora convergentes, ora divergentes, focos nos quais banalidades combinadas formam um ser original” (TARDE, 1895a, p. 420). O que nos interessará na sequência da exposição (sobretudo nos capítulos seguintes) é saber “como” esses acordos são constituídos e acomodados reciprocamente na constituição de uma natureza que será caracterizada como grande plano de composição entre matéria, vida e homem. E, mais ainda, interessar-nos-á saber se eles apresentam algo que podemos reconhecer como uma “direção” essencial ou, como dirá Tarde, se eles se apresentam como expressão de uma necessidade imanente à vida do espírito. Responder a essas questões exigirá a passagem pela ciência dos fatos sociais tardiana, cujas conclusões em torno da vida do espírito, por meio de sua observação na dimensão antropológica do psiquismo universal, precisará o que um sistema monadológico porventura deixa em suspenso.

Mas não precisamos aguardar o desenvolvimento dessa temática para reconhecer com Tarde, ainda nos limites de sua releitura do leibzianismo, um aspecto essencial da natureza. Assumir a heterogeneidade pulsional que fomenta suas criações, nada mais nada menos que acordos ou associações temporárias e mais ou menos eficazes entre

diferenças, leva Tarde a encontrar no campo da natureza uma “harmonização progressiva” a partir e por meio das diferenças, originariamente livres e indiferentes a um plano que lhes seria preexistente. Os acordos existem e apontam para uma tendência que não é menos importante que a variação, ao mesmo tempo seu motor e seu obstáculo: “Veríamos então em qual sentido é preciso entender o grande e belo princípio da diferenciação, que Spencer compreendeu sem chegar, contudo, a conciliá-lo como convém com o princípio da coordenação universal” (TARDE, 1893a, p. 71). Essa conciliação necessária entre dois princípios em aparência tão contraditórios mostra claramente a necessidade da não submissão absoluta do princípio de coordenação ou harmonização ao princípio de diferenciação.

Podemos admitir com Tarde que há fins na natureza, não um fim tal qual aquele manifestado pelo acomodamento das substâncias leibziniano, “grande concerto que chamaríamos Plano divino da natureza, edifício ideal e regular” (TARDE, 1898a, p. 112), mas fins reais, de inumeráveis agentes elementares (TARDE, 1895b). Da concatenação desses fins isentos de finalidade, simplesmente ávidos, Tarde identifica na natureza uma “potência de harmonia” ou “força harmonizante”, contraparte da predação generalizada que, paradoxalmente de certo ponto de vista, estabelece os “acordos”. Os mundos físico, vivo e humano mostram que é sempre uma harmonia que se repete: toda regularidade fenomênica, na qualidade de repetição de um ritmo que é o desígnio que uma mônada impôs às demais, é “também” uma harmonização. E Tarde é preciso ao demonstrar a noção de finalidade implicada na descrição dos acordos da natureza. O problema dos adeptos das causas finais não é exatamente o uso abusivo da noção de finalidade, diz Tarde, mas um uso muito restrito.

Não há um fim na natureza, um fim com relação ao qual todo o resto é meio; há uma multidão infinita de fins que buscam se utilizar uns aos outros. Cada organismo cada célula, e mesmo talvez em cada célula, cada elemento celular tem sua pequena providência própria e em si. Aqui então, como mais acima, somos conduzidos a pensar que a força harmonizante – aquela ao menos da qual a ciência positiva tem o direito de se ocupar, sem negar absolutamente a possibilidade de uma outra – não é imensa e única, exterior e superior, mas infinitamente multiplicada, infinitesimal e interna (TARDE, 1898a, p. 112).

Tal é o sentido de afirmar uma espécie de multiplicação, pelas mônadas, do Deus de Leibniz, pequenos deuses com suas providências próprias, cada qual com seu universo em projeto, de cuja possessão recíproca brotam os acordos e repetições que configuram – em meio a essa heterogeneidade originária e elementar – as regularidades fenomênicas que a natureza apresenta. E, mais ainda, dessa negociação continuada entre pequenas diferenças, verdadeira mobilidade universal de pequenas finalidades acordadas

temporariamente, Tarde deduz uma potência de harmonia, uma direção da evolução universal no sentido de harmonias “superiores”. À finalidade geral, aquela da harmonia preestabelecida, se opõe uma doutrina da evolução tomada como harmonia “co-estabelecida” (TARDE, 1901a, p. 121). A ordem, nesse caso, não é o princípio da atividade dos elementos, tal como ocorreria com as mônadas de Leibniz: “aos olhos de Tarde, ao contrário, a ordem é o resultado” (BOUGLÉ, 1905, p. 314). Temos assim elementos que apontam para um transformismo *sui generis* que alia, ao mesmo tempo, uma “progressão” (esforço de harmonização ou homogeneização do heterogêneo) isenta de finalidade e uma espécie de “diminuição” na determinação fenomenal com relação à sua fonte (tomando como “fonte” a multiplicidade pulsional monádica).

Uma evolução “digressiva”, como afirmará Milet (1970, p. 183), no sentido de prosseguir do mais diferenciado ao menos diferenciado. Ou, se preferirmos, como define Espinas (1910), um evolucionismo à contracorrente, que coloca nas virtualidades elementares a plenitude do ser, nas quais a diferença é mais acentuada que no seu subsequente desenvolvimento temporal e espacial, fenomênico, e que faz do devir do mundo uma “série” (observemos bem, “série” – o caráter serial e progressivo desse evolucionismo é de suma importância para distinguir o cosmos tardiano do bergsoniano, suspenso na unidade de seu desenvolvimento temporal) de camadas sucessivas de variações e uniformidades, flutuação ritmada nas quais ondas de diferenças elementares surgem e se reabsorvem mutuamente sem outro fim que não elas próprias, dirá com razão Espinas, mas não alheias à edificação de um todo que vibra – e cada vez mais – em uníssono!

A natureza tardiana será assim apresentada como um grande plano de composição no qual matéria, vida e homem corresponderão a formas, ritmos, “temas” ou “repetições” que são a expressão de um esforço que pode ser designado como único. Diante das diferenças de fato profundas que se apresentam entre os mundos material, vital e humano, Tarde (1902a, p. 7) não deixa de reconhecer uma “surpreendente continuação”, repetições que testemunham uma “mesma expansividade essencial, essa mesma ambição propagadora”, e na origem das quais encontramos as harmonias que compõem progressivamente o cosmos. Cada obra da natureza – que é uma nova modulação instituída entre uma multiplicidade espiritual – vem realizar de modo mais completo e complexo o que se passara nas modulações anteriores por sobre as quais ela vem se inserir. Como se Tarde viesse aliar à composição trágica da natureza, na qual universos são abortados a todo instante, não propriamente um otimismo no sentido leibziniano (aquele do “melhor dos mundos possíveis”), mas uma criação incessante

que se “eleva” a cada nova composição, complexificando-se no sentido de uma supressão crescente das contradições que todo fenômeno comporta na direção de uma unanimidade espiritual que terá de aguardar, é verdade, a obra de indivíduos excepcionais na sociedade dos homens. Encontraremos ao fim de nossa exposição a paz social presente na sociedade dos homens, efetivação ou arremate do esforço de harmonização progressiva que se encontra no fundo da natureza. E analogias surpreendentes com a natureza da ação do místico bergsoniano se oferecerão à análise.

Sabendo que as harmonias são estabilizações relativas da variação universal, e que elas se apresentam como associações entre mônadas nascidas independentes e, de direito, indiferentes à “corporação” atômica, molecular ou humana cujas partes vêm compor, algumas questões permanecem em suspenso. “Como” esse paradoxo se realiza? À qual necessidade da vida do espírito respondem esses acordos tão custosos à vida universal? É chegado o momento de tratar da maneira pela qual Tarde recorre às descobertas de sua ciência dos fatos sociais humanos para elucidar o que se passa no conjunto da natureza. É verdade que já pudemos observar que todo fenômeno é um fato social aos olhos de Tarde, que o espírito se caracteriza pela dualidade psicológica da crença e do desejo e que as associações monádicas se caracterizam por uma ação possessiva. Mas não sabemos ainda como se operam as conversões monádicas, o que é mobilizado quando as agências espirituais entram em associação, o que se passa “no interior” das associações que consolidam progressivamente os mundos material, vivo e humano.

Uma filosofia da natureza que irá se ancorar por sobre uma sociologia que se preocupa em se reconhecer como “ciência dos fatos sociais” é, parece-me, a posição particular de Tarde em meio ao cenário filosófico e, sobretudo, de instituição da sociologia em território francês nos finais do século XIX. E se é verdade que Durkheim (adversário de Tarde em muitos aspectos) soube consolidar um programa de investigação sob as bases de um racionalismo científico que lhe permitiu, segundo Mucchielli (1998, 2000), dar corpo e impulso à sociologia que viria a se constituir, ao passo que Tarde não conseguiu fazê-lo, isso não se deve ao caráter pré ou anticientífico e simplesmente diletante de suas hipóteses. Como Durkheim, Tarde buscará uma normatividade própria a uma ciência do social, abstração feita do material e do biológico. Mas, eis a diferença: ele acabará por observar na sociologia – na causalidade que ela descobre na vida social do homem – uma ferramenta para compreender o que se passa no restante do universo! É desse aspecto da obra de Tarde que trataremos a

seguir. Contra o que haveria de simplesmente conjectural em uma interpenetração de espíritos nas profundezas moventes da natureza Tarde oporá a “clareza” dos fatos sociais.

CAPÍTULO 2

A ciência dos fatos sociais tardiana:

os imperativos de consolidação de uma ciência autônoma e o privilégio excepcional da sociologia na elucidação da vida universal do espírito

2.1. As promessas da ciência dos fatos sociais

A réplica de Tarde a uma crítica que lhe foi endereçada por Espinas é instrutiva a respeito do ponto a que chamaremos a atenção neste momento da exposição: a natureza da ciência social tardiana e sua mobilização para a compreensão das criações que se desenrolam no terreno da natureza. Dessas pudemos observar princípios gerais no capítulo anterior, ocasião em que descrevemos a neo-monadologia de Tarde e o ponto preciso que o espiritualismo leibziniano deixava a explicação em suspenso, lacuna onde se trata, agora, de inserir a causalidade exemplar observada por Tarde na vida do homem em sociedade. Sabemos que mônadas se associam e que os fenômenos (acordos e repetições) são, todos, fatos sociais. Mas não sabemos “como” essa associação e conversão espiritual se operam.

O intento de Espinas (1901) na ocasião em que mencionamos é demonstrar os perigos inerentes à marcha da sociologia então nascente¹⁷. Como toda ciência que acaba de eclodir, ela não pode deixar de se afirmar em primeiro lugar confeccionando para si um objeto próprio, ao qual nenhuma outra ciência teria o direito e os meios de lidar, e, em seguida, dizendo o que ela é por contraposição a um terreno do saber outro, do qual se trata de demarcar a distância. No caso da ciência social francesa, esse saber hostil seria determinado “espiritualismo” que teria pela sociologia, ao menos segundo Espinas (1901, p. 455), uma aversão irreduzível. Esse espiritualismo ao qual se liga não apenas Tarde, mas também o criticismo de Renouvier acabou, “pressionado por sua própria necessidade nativa de

¹⁷ Desses “perigos” Espinas (1901, p. 451) afirma que caberia ao sociólogo defender-se. Como? Simplesmente reconhecendo à ciência do social as condições de seu desenvolvimento próprio e autônomo, admitindo “que as sociedades existem, que a consciência social é alguma coisa acima das pessoas individuais, que consequentemente os fenômenos sociais constituem um grupo à parte e para além dos fenômenos psicológicos, que eles são dados à observação e submetidos a leis”. A essas exigências, Durkheim responderia pela afirmativa. Já Tarde não o faria de modo absoluto. As sociedades existem e suas leis são acessíveis ao observador; mas sua existência não é tributária de uma existência independente e acima dos fenômenos psicológicos.

fragmentação, por adotar o monadismo Leibziniano”¹⁸. O que é mais surpreendente, afirma Espinas, é que esses espíritos eminentes, “que conservaram o fundo platônico da Teologia cristã e que misturam segundo fórmulas variadas Leibniz e Kant”, e cujas obras “são inspiradas no mais puro monadismo, se dizem ao mesmo tempo sociólogos”. E, ao referir-se diretamente a Tarde, Espinas não dissimula seu descontentamento. Seu amigo e adversário teria gasto todo seu gênio inventivo “para produzir uma miragem social com elementos invencivelmente individuais, em transformar sua interpsicologia em uma sociologia aparente”. Vejamos como Tarde responde a essa objeção. Não nos interessa propriamente a distinção entre o realismo social de que Espinas se diz o defensor e a monadologia de Tarde, mas sim um elemento essencial que Tarde mobiliza para se livrar da crítica de seu “terrível amigo”¹⁹.

Malgrado meu pouco gosto pelo tempo perdido em polêmicas, me sinto obrigado a me defender com algumas palavras contra a excomunhão laica, mas maior, com a qual me fulmina meu terrível amigo Espinas na última edição da *Revista*. Porque eu combati a metáfora do organismo-sociedade, parece que neguei ao grupo social toda vida própria e toda realidade. Se, por prodígios de imaginação (e disso eu não duvido), dei à minha inter-psicologia um ar falso de sociologia, não cometo por isso uma usurpação de títulos qualificando-me como sociólogo. No fundo apenas sou, e não dos menores, tal como Fouillée, um teólogo disfarçado. É o espiritualismo cristão que causa o malogro do realismo social, contra o qual se unem os nominalistas ressuscitados (pois nadamos em plena escolástica). E, como prova disso, Espinas cita uma passagem minha sobre as mônadas, a qual ele foi buscar no fundo de um de meus ensaios de juventude, e que, segundo ele, seria uma livre tradução do catecismo. Muito livre seguramente. Em todo caso, é por vias absolutamente científicas que fui outrora conduzido a tal concepção, de modo algum leibziniana, antes panteística, de mônadas abertas, se entre-penetrando intimamente e infinitamente, co-eternas; de resto hipotéticas. Mas eu nunca as tomei de outro modo que enquanto tal, e sempre tive o cuidado de estabelecer expressamente, em diversas ocasiões, entre essa hipótese e minhas teorias sociais fundadas sobre fatos de observação, uma barreira absoluta, que meu sábio contraditor se obstina a romper a despeito de todas as minhas recomendações (TARDE, 1901b, p. 661).

¹⁸ Cabe observar que, de fato, em 1899, seis anos após *Monadologia e sociologia* de Tarde, Renouvier publica *A nova monadologia*.

¹⁹ Em uma ocasião mais solene, na qual não seria prudente uma investida feroz contra Tarde – em discurso pronunciado na inauguração de um monumento de Tarde em Sarlat, na qual igualmente Bergson (1909a) tomou a palavra – Espinas traz algumas considerações que podem ser de alguma utilidade. Primeiramente ele afirma – o que nos convida a pensar a próprio recurso de Bergson à sociologia em *As duas fontes da moral e da religião* – que “do mesmo modo que no século XVII toda filosofia comportava uma física e no século XVIII uma biologia geral, no século XIX uma filosofia contém necessariamente uma sociologia como parte inerente e essencial” (ESPINAS, 1910, p. 171). Em seguida Espinas parece reconhecer entre a filosofia de Tarde e sua ciência uma complementaridade que faltava quando estabeleceu sua crítica ao filósofo da neo-monadologia. As mônadas tardianas, de um novo gênero, afirma Espinas (1910, p. 174), “as Ideias de Platão localizadas nos átomos de Epicuro”, foram “concebidas com vistas a uma sociologia”. Na verdade nossa proposição é, de certa maneira, não propriamente inverter essa ordem estabelecida entre neo-monadologia e sociologia, mas observar que, se relação há, com efeito, e não um abismo intransponível, passa-se da segunda à primeira em virtude do reconhecimento de uma necessidade precisa: esclarecer com o que melhor conhecemos, “do interior”, aquilo que os mais das vezes nos “escapa” quando se trata de observar os espíritos se interpenetrando no vasto campo da natureza.

O que concluir dessa réplica, senão um cuidado preciso em distinguir o caráter hipotético de uma filosofia da natureza de natureza monadológica (sem deixar de reconhecer ao mesmo tempo algo que insistimos no capítulo anterior, a saber, que é a própria ciência quem conduz às resoluções leibzinianas) e uma ciência social fundada sobre “fatos de observação”? Se isso decorre diretamente da leitura da passagem acima, resta-nos tentar identificar o sentido dessa afirmação, bem como reconhecer o que ela teria de exagerada frente ao recurso tardiano à sua ciência do social, que acabará por erigir, como afirma Milet (1970, p. 195), a imitação em “princípio metafísico”. De modo que o abismo entre filosofia da natureza vs. ciência do social, cuja afirmação se liga, decerto, a uma necessidade imperiosa de defender para si um espaço no interior de um novo campo do saber em vias de constituição, não deve dissimular sua contraparte. Pois se “abismo” há, de direito, entre especulação e observação, serão os resultados da segunda que ressarcirão o déficit a que estaria condenada a descrição da natureza caso Tarde não possuísse, ele próprio, uma “visão direta do espírito”, para nos utilizarmos de uma atitude que reconhecemos facilmente na filosofia de Bergson. Claro, em se tratando de uma vida do espírito muito distinta daquela do eu que dura. Não se trata de uma visão sobre si mesmo, aprofundamento na duração que é fugidia, pois espacializada, ao próprio sujeito, mas uma visão do espírito se fazendo outro, inserindo-se no tecido da vida espiritual que constitui a sociedade através de imitações sucessivas.

Como se Espinas tivesse desconhecido em sua crítica, ao mesmo tempo em que o “abismo”, a natureza de sua supressão pelo próprio autor de uma distinção precisa entre ciência (do social) e filosofia (da natureza), bem como o papel da primeira na elucidação de elementos essenciais da segunda. Se filosofia e ciência se constituem, de fato, como domínios distintos, Tarde reconhece ao mesmo tempo sua complementaridade.

O trabalho modesto e frutífero dos cientistas, em todas as épocas e em todos os lugares, se opera na sombra e sob a dominação, consciente ou não, de alguma grande filosofia reinante, por muito tempo o cartesianismo, ontem o kantismo, o evolucionismo atualmente, que anima ou suscita os trabalhos. E esses trabalhos por sua vez elaboram, à sua revelia, os elementos de uma filosofia ulterior, que destronará a precedente. A filosofia é assim, desse modo, o alfa e o ômega da ciência. Há em toda ciência a marca de uma filosofia da véspera e o germe de uma filosofia do amanhã. Toda ciência se move em uma atmosfera filosófica que a precede e que a envolve, que ela respira e que ela transforma em substância sólida. Pois, do mesmo modo que os seres vivos puderam ser observados como ar condensado, as ciências podem ser definidas como filosofia solidificada. E toda ciência contém em seu foro interior uma filosofia que sairá dela, que será essa própria ciência dilatada, erigida em explicação universal, sucessivamente matemática, física, vital, social em nossos dias (TARDE, 1900, p. 242).

Deixemos de lado a leitura que essa visão da relação intestinal entre ciência e filosofia nos permitiria realizar da história de ambas. Tentemos observar como essa ligação se manifesta no pensamento tardiano. Vimos que a mesma ciência que conduzia às resoluções do que Tarde reconhece como o espiritualismo leibziniano apontava para a direção do rompimento necessário para com ele. Resultado: uma monadologia renovada, na qual mônadas livres dos elos da harmonia preestabelecida se interpenetram, se entre-possuem e se associam. Ou seja, uma filosofia da natureza com a assinatura de Tarde. Mas, como pudemos observar na réplica de Tarde a Espinas, o mesmo autor de uma neo-monadologia é o paladino de uma ciência dos fatos sociais. E se ainda não o dissemos claramente, ou melhor, se o dissemos sem explicar de que modo, sabemos que é o modelo da sociedade que será acionado para a elucidação da possessão espiritual inter-monádica que anima os mundos material e vivo. Não será, portanto, a ciência do social ou sociologia, erigida em explicação universal, o terreno de uma filosofia que habita em seu foro íntimo, tal como Tarde reconheceu na passagem acima? De fato as convicções de Tarde em torno do poder dessa nova ciência, do que ela carrega em seu foro íntimo beiram, talvez, certo exagero. Como veremos, com ela Tarde pretende não apenas explicar o que Leibniz não saberia fazer abstração feita da tese da harmonia preestabelecida como todo e qualquer ramo da ciência como que estaria condenado a se tornar um simples braço da sociologia.

Retroagindo sobre a filosofia da natureza que a subentende, talvez tivéssemos dificuldade em designar um qualificativo à filosofia tardiana que nasce do cruzamento de questões encontradas em sua neo-monadologia e de respostas encontradas em sua sociologia dita “pura”. Filosofia social? Filosofia da natureza? Não importa – é, ainda, da vida do espírito que se trata, sob sua forma material ou vital, de um lado, sob sua forma antropológica, de outro. A ciência progride descobrindo “fatos novos e leis novas”, afirma Tarde (1902-1903, p. 101), e a filosofia, “escavando cada vez mais os dados de seus problemas”, progride por via de aprofundamento e rejuvenescimento. Nada mais afeito à relação entre a ciência social tardiana e sua filosofia da natureza. Cabe-nos agora investigar em filigrana a ciência social tardiana, seu objeto, método e instrumental (em se tratando de ciência, ideais de quantificação). Será igualmente a ocasião em que veremos um Tarde – ao contrário do que salta aos olhos em uma leitura pouco afeita aos detalhes – não tão distante de Durkheim. É verdade que à pergunta “o que é a sociedade?” ambos responderão de modos distintos; mas o ideal científico que lhes anima acaba por aproximá-los em alguns pontos.

Para a compreensão adequada do “enxerto” de uma ciência do social por sobre uma filosofia da natureza, não podemos nos esquecer de dois princípios que se deduziram da neo-monadologia tardiana, implicitamente contidos, dissimulados sob o aspecto “humano” do psiquismo universal, na edificação de uma ciência dos fatos sociais. São eles a associação sob a forma de posseção recíproca (o que permitiu a Tarde afirmar que por toda parte existem sociedades sem que, reitero, fundamentasse propriamente o modo “como” essas operações possessivas se realizam) e o laço desse processo de constituição universal com uma harmonização progressiva, tendência que denota um esforço profundo da natureza em constituir fenômenos regulares e estáveis. Esses elementos continuam a animar o que Tarde (1890b, p. 53) denominou de uma “sociologia pura e abstrata”, que abstrai do fenômeno humano aquilo que nele se funda sobre o físico e o vital, ciência que discernirá na vida humana em sociedade as leis, lógicas e teleológicas, da invenção e da imitação. Veremos em que medida a questão – geral e universal – do estabelecimento de acordos se manifesta na dimensão antropológica da vida cósmica para então em seguida, no capítulo seguinte, descrever a história cósmica na qual a sociedade dos homens vem ocupar um papel privilegiado, “implicada” que ela se encontra no esforço geral que se observa por toda a natureza.

Voltemos brevemente à *Monadologia e sociologia*. Causa espanto após o apontamento das insuficiências do leibzianismo e das reformulações que ele exige a afirmação de que algo ainda continua em suspenso. “Acima de tudo”, reconhece Tarde (1893a, p. 65), “o fundo das coisas nos é inacessível”, de modo que “a necessidade de fazer hipóteses para nele penetrar se impõe”. Como se uma abertura essencial se desenhasse no horizonte da análise, à espera de dados que possam iluminar esse “fundo”. Sob o risco de ser repetitivo, afirmo uma vez mais: trata-se, em suma, de possuir fundamentos sólidos que permitam afirmar “como” os espíritos se associam; que gênero de causalidade se encontra em jogo; que necessidade acompanha a vida do espírito em todos os seus níveis. Pois sabemos que se trata de uma associação, que o que se associam são agências espirituais nascidas independentes, que elas constituem acordos na origem dos quais encontramos os fenômenos da natureza; mas não sabemos o que se passa no fundo do mundo material e vivo, não sabemos “como” o caráter múltiplo e pulsional de sua população de mônadas, como seus desígnios de direito discordantes, que disputam entre si a matéria com a qual fabricarão um “mundo” à sua imagem, deixam-se possuir, deixam-se colocar em uníssono com desígnios

que lhe são estranhos para, assim, participar, sem tomar a direção, do processo de engendramento da natureza.

A hipótese que Tarde afirmou acima como necessária é seu “ponto de vista sociológico universal”: toda coisa é uma sociedade, todo fenômeno é um fato social. E, de imediato, o que haveria de demasiado “hipotético” em uma hipótese dessa natureza, é colmatado pela profissão de fé em torno das possibilidades que abre ao conhecimento da natureza em geral uma universalidade desse gênero. Ainda que, uma vez mais, “o que é” um fato social não nos seja dito de imediato. Estamos ainda no terreno da hipótese, por mais promissora que Tarde possa, já, reconhecê-la. Restará, em seguida, reconhecer sua validade por meio de algo que uma ciência “do” social pode reconhecer “do interior”.

O que há de perigoso nas ciências não são as conjecturas bem construídas, logicamente seguidas até às últimas profundezas ou aos últimos precipícios; são os fantasmas de idéias em estado flutuante no espírito. O ponto de vista sociológico universal me parece ser um desses espectros que atormentam o cérebro de nossos contemporâneos especulativos. Vejamos de imediato onde ele deve nos conduzir. Sejam exagerados com o risco de passar por extravagantes. Nessa matéria especialmente, o temor do ridículo seria o mais antifilosófico dos sentimentos. Assim todos os desenvolvimentos que se seguirão terão por objeto mostrar a profunda renovação que a interpretação sociológica de todas as coisas deverá ou deveria impor a todos os domínios do conhecimento (TARDE, 1893a, p. 66).

Afirmada a possibilidade de ganhos com uma generalização que se quer universal, resta precisar a natureza da causalidade que rege os fenômenos sociais, humanos e naturais. Resta saber, em suma, o que é um fato social – aos olhos da ciência, e não da filosofia da natureza, que afirma a universalidade do fato sem dizer como ele se opera –, bem como o que permite afirmar que aquilo que observamos na vida humana em sociedade pode ser estendido à natureza em sua totalidade. Se a natureza, para se tornar “translúcida à inteligência”, apenas tem de ser observada através, digamos, de uma lente leibziniana (como Tarde insistiu ao erigir sua neo-monadologia), para que seu gênio inventivo se torne igualmente translúcido é preciso observar como individualidades humanas agem vivendo em sociedade. Esse gênero de fenômenos – caso particular de uma processualidade universal – é o único que nos permite acessar diretamente as “causas verdadeiras” não apenas de uma associação entre individualidades humanas distintas, mas, como veremos, de uma associação espiritual qualquer que seja o andar da realidade em que se opera.

Acreditou-se que o único meio de fornecer à sociologia um ar científico seria lhe concedendo um ar biológico, ou, melhor ainda, um ar mecânico. Tratava-se com isso de tentar esclarecer o conhecido pelo desconhecido, tratava-se de transformar um

sistema solar em nebulosa não resolúvel para melhor compreendê-lo. Em matéria social, temos sob nossas mãos, por um privilégio excepcional, as causas verdadeiras, os atos dos quais elas são feitas, o que nos é absolutamente subtraído ao olhar em qualquer outro objeto. Somos então dispensados, me parece, de recorrer para a explicação dos fenômenos da sociedade à suas causas, ditas gerais, que os físicos e os naturalistas foram obrigados realmente a criar sob o nome de forças, de energias, de condições de existência e outros paliativos verbais de sua ignorância do fundo claro das coisas (TARDE, 1890b, p. 61).

Explicar tudo sociologicamente significa para Tarde suplantar o que há de obscuro no fundo da natureza. Significa reconhecer que do átomo ao homem, sem hiatos ou abismos, tudo se passa socialmente. A interpretação sociológica de todas as coisas deve provocar uma renovação em todos os domínios da ciência. “Todas as ciências parecem destinadas a tornarem-se ramos da sociologia”, afirmará Tarde (1893a, p. 58), sem nenhum cuidado de prudência. Desse ponto de vista “vê-se o objeto da ciência social apresentar uma analogia assinalável com os outros domínios da ciência em geral e se reincorporar desse modo, por assim dizer, ao resto do universo no seio do qual ela fazia o efeito de um corpo estranho” (TARDE, 1890b, p. 64).

Primeiramente Tarde defenderá a existência de analogias “assinaláveis” entre o que se passa na vida do homem em sociedade e o que se passa nos mundos material e vivo. Não se trata, ainda, propriamente, do poder de esclarecimento do fundo obscuro do gênio inventivo e social da natureza que a sociologia ou interpsicologia carrega em seu bojo. Em grande medida essas analogias Tarde já pôde concluir do pansiquismo resultante de sua releitura da monadologia de Leibniz.

O homem que vive em sociedade é essencialmente imitador, e a imitação desempenha nas sociedades “papel análogo” àquele da hereditariedade nos organismos vivos e da ondulação nos corpos brutos. Do mesmo modo, uma invenção humana, ao inaugurar um novo gênero de imitação (por exemplo, a invenção do canhão à pólvora, dos moinhos de vento) “é para a ciência social o que a formação de uma nova espécie animal ou vegetal” é para a biologia, ou ainda o que é “para a física a aparição de um novo modo de movimento que vem se alinhar ao lado da eletricidade, da luz, etc.”, ou, ainda, “o que é para a química a formação de um novo corpo” (TARDE, 1890b, p. 72). Essas analogias permitem que comecemos a entrever que nada há de propriamente singular no objeto das ciências sociais com relação às ciências da natureza, e “Cada progresso do saber, com efeito, tende a nos fortificar na convicção de que *todas as similitudes se devem a repetições*” (TARDE, 1890b, p. 74). Todas as similitudes observadas nos mundos físico, químico, astronômico têm como explicação movimentos periódicos, vibratórios. Todas as similitudes do mundo vivo resultam

da nutrição e da geração hereditária. Todas as similitudes sociais são fruto da imitação de um indivíduo por outrem.

Cabe observar que o princípio geral que se encontra no fundo desse enraizamento de tudo o que há de regular no cosmos por sobre uma repetição de um desígnio individual vem retomar algo que a própria neo-monadologia já havia dado conta de demonstrar. A propagação geométrica de toda coisa a partir de um ponto, de mônadas às quais Tarde (1893a) reconheceu o estatuto de “elementos-chefe”²⁰. Mas prossigamos com as analogias que Tarde propõe, “assinaláveis”, como insiste nosso autor. Elas permitem identificar o que há de comum entre os andares do cosmos a partir de “formas de repetição” que, distintas em sua forma, não deixam de ser expressões mais ou menos eficazes desse mesmo intento dominador que anima cada existência espiritual mas que, como sabemos, não pode se realizar sem que outras existências do mesmo gênero sejam de algum modo congregadas.

Se pensarmos nas diferenças tão profundas que separam, sob todos os pontos de vista, o mundo físico, nele compreendido o mundo astronômico e o mundo químico, do mundo vivo, e esse do mundo social, que é a sua surpreendente continuação, nos impressionaremos ao observar todos esses mundos heterogêneos apresentar, sob as formas as mais diversas, essa mesma expansividade essencial, essa mesma ambição propagadora, e não possuírem, por assim dizer, nada de comum a não ser essa característica fundamental. E, se nos perguntamos também o que há de comum mesmo nas formas sob as quais se manifesta esse mesmo desígnio de expansão universal, deveremos ser impressionados pelo fato de que – a não ser que o hábito nos torne cegos – de constatar que elas são todas repetições. Repetição, a série das ondas luminosas, elétricas, sonoras, a gravitação dos astros, o turbilhão interior das moléculas. Repetição, o turbilhão vital, a nutrição, a respiração, a circulação, todas as funções orgânicas, a começar pela geração, que abarca a todas. Repetição, a linguagem, a religião, o saber, a educação, o trabalho, todas as atividades sociais, em uma única palavra, a imitação (TARDE, 1902a, p. 08).

Que o semelhante seja proveniente de algo que, de início, propunha-se como uma inovação por sobre o campo de repetições no qual surgira, que todo fenômeno é um fato social, e que toda similitude assim estabelecida se liga à expansão propagadora de uma

²⁰ Uma vez reconhecida – e descrita em filigrana, como veremos – essa tendência na vida humana em sociedade, na qual invenções e descobertas individuais se propagam imitativamente, Tarde (1902a, p. 07) observa que ela testemunha simplesmente “esse desígnio de propagação de si, de expansão radiante, que se encontra no fundo de todo ser”. De modo que, se, com efeito, as causas que a sociologia descobre no terreno da vida humana em sociedade servirão ao esclarecimento do fundo obscuro da natureza, lente com a qual as ciências devem observar seu objeto próprio e a filosofia operar suas generalizações, não é menos verdade que o que, aqui, aparece como um privilégio da ordem do método, outrora foi identificado como princípio geral da descrição ontogenética da natureza. Ou seja, o humano não é apenas um caso do universal por sua extensão analógica do que se passa com ele ao que lhe precede na história do cosmos, ele o é, igualmente, devido a um princípio que anima as ações em toda e qualquer dimensão da vida cósmica, um princípio que define, por assim dizer, a própria vida do espírito. O que retirar disso, senão um traço da complexa relação entre ciência e filosofia que estamos em vias de descrever?

“ideia” cósmica, tudo isso pudemos deduzir já nos limites da releitura tardiana da monadologia de Leibniz. Mas, para que, com efeito, todas as ciências se tornem “ramos da sociologia”, é preciso que nos voltemos, enfim, ao que é essa ciência talhada na exata medida de seu objeto por Tarde. O que é a sociologia? O que é o fato social elementar, a imitação? É o que trataremos de responder agora. Veremos que a “sociologia” ou “interpsicologia” permite estender não apenas a forma e os efeitos da relação entre invenção-imitação no terreno da vida do homem em sociedade à natureza em sua totalidade. Sabemos já que todo fenômeno é uma associação entre pequenas diferenças que se fazem convergentes, temas que se repetem por toda a natureza. O que Tarde desejará demonstrar por meio da ciência dos fatos sociais “do homem” é como esses espíritos se interpenetram, o que se comunica nessa conversão generalizada que é fonte das regularidades fenomênicas, bem como uma necessidade “lógica” de estabelecimento de acordos que atravessa todos os andares da vida espiritual. Mucchielli (1994, p. 451) reconhece a possibilidade de o fim da sociologia tardiana ser, precisamente, “compreender os mecanismos dessas interações entre as mônadas leibzinianas” em detrimento de toda causalidade tomada de empréstimo das ciências naturais – e, claro, como já sabemos, de um regime de causas finais. Tenhamos, no entanto, cuidado quando, ao reconhecer a complementaridade essencial entre filosofia da natureza e ciência do social, atribuir uma antecendência ou primado dessa natureza de uma sobre a outra. Mas, com efeito, podemos afirmar que se trata para Tarde de acionar, como que para cimentar as extensões analógicas de que estamos tratando, aquilo que uma visão direta da vida do espírito fornece ao observador. Não se trata de uma intuição no sentido bergsoniano, diga-se. Essa visão quem fornecerá será a sociologia ou interpsicologia, uma ciência dos fatos sociais.

2.2. A sociologia na qualidade inter-psicologia e o fato social elementar

A imitação é uma ação a distância de espírito a espírito. Um ser age sobre outro suscitando nele uma reação que tende a tornar-lhe semelhante ao primeiro. “– Eu entendo por imitação toda marca de fotografia inter-espiritual, por assim dizer, quer ela seja desejada ou não, passiva ou ativa” (TARDE, 1890b, p. 46). A similitude das ações humanas resultante dessa interação entre espíritos é o fato social elementar, a verdade que a sociologia perseguiu afirma Tarde (1898a, p. 54), “e que ela deve alcançar para eclodir”. Uma sociedade de homens se apresenta assim como um “tecido de ações inter-espirituais, de estados mentais que

agem uns sobre os outros”²¹ (TARDE, 1902a, p. 01). Interessa-nos saber como Tarde descreve, nos quadros precisos de sua ciência do social, a causalidade exemplar ou imitação. E somos de súbito surpreendidos com uma necessidade que precisa ter seu sentido elucidado. “À questão que havíamos colocado de início: o que é a sociedade? respondemos, é a imitação; e resta-nos perguntar agora: o que é a imitação? Aqui o sociólogo deve ceder lugar à fala do psicólogo” (TARDE, 1890b, p. 134).

O que é a imitação? É a ação à distância de um gênero especial exercida por um cérebro sobre outro, uma marca mental fornecida ou recebida que se propaga, assim, por um modo de contágio absolutamente diferente dessa transmissão de movimentos periódicos que se produz quando duas substâncias químicas estão em vias de se combinar, e dessa transmissão de fases vitais reguladas que se opera, quando, de um óvulo fecundado que se multiplica, sai um ser vivo em vias de crescer. Essa marca mental possui duas características: primeiro, ela é uma marca, uma reprodução exata da articulação verbal, do rito religioso, do ato comandado, da ideia ensinada, do procedimento industrial ou artístico aprendido, da virtude ou do vício inculcados, do modelo qualquer do qual ela é a cópia, do clichê do qual ela é a tiragem tornada por sua vez clichê; em segundo lugar, ela é mental, espiritual, psicológica essencialmente. Donde a impossibilidade de expulsar a psicologia da ciência social, como se tentou desprezando toda evidencia, e a inutilidade de buscar outro fundamento à psicologia (TARDE, 1898b, p. 49).

Segundo Tarde (1901c, p. 168) a psicologia é o estudo dos fenômenos produzidos no eu por suas relações com o conjunto dos seres exteriores que compõem o universo. Mas entre esses seres “existem alguns, os *eus* dos outros homens, que desempenham um papel capital e completamente à parte na formação e desenvolvimento da pessoa”. Essas relações mútuas entre “eus” merece ser estudada à parte, tendo para tanto o direito a um ramo da ciência que delas se ocupe com os meios adequados: “Chamemo-la, caso se queira, a psicologia inter-espiritual, ou, simplesmente, a inter-psicologia”. Se a psicologia habitual se ocupa dos fenômenos de primeiro tipo, com as relações do espírito com a universalidade dos outros seres, a segunda deve estudar as relações mútuas entre os espíritos. Se, afirma Tarde (1901e, p. 5), a diferença entre a primeira e a segunda é aquela do gênero à espécie, trata-se de uma espécie “de natureza tão singular e tão importante que ela deve ser separada do gênero e tratada por métodos que lhe sejam próprios”. O contato de um espírito com outro espírito, cuja explicação não pode ser abandonada à simples psicofisiologia, diz respeito a uma psicologia inter-cerebral²².

²¹ Disso resulta que um grupo social é uma coleção de seres que se encontram “em vias de se imitar, ou então que, mesmo sem se imitarem atualmente, se assemelham e cujos traços comuns são cópias de um modelo antigo” (TARDE, 1890b, p. 128).

²² Tarde (1890b, p. 46) não deixou de reconhecer que a ação interespiritual é uma ação “que consiste em uma reprodução quase fotográfica de um clichê cerebral pela placa sensível de outro cérebro”. Ele não parece ter

(...) é, acima de tudo, da psicologia *inter-cerebral*, aquela que estuda as relações conscientes de muitos indivíduos, e em primeiro lugar de dois indivíduos, que convém tomar o fato social elementar, cujos agrupamentos ou combinações múltiplas constituem os fenômenos supostamente simples, objeto das ciências sociais particulares. O contato de um espírito com outro espírito é, com efeito, na vida de cada um deles, um acontecimento completamente à parte, que se destaca vivamente do conjunto de seus contatos com o resto do universo e dá lugar a estados de alma dos mais imprevistos, dos mais inexplicados pela psicologia fisiológica. Essa relação de um sujeito com um objeto que é ele próprio um sujeito não é uma percepção que em nada se assemelha à coisa percebida e que autoriza desse modo o cético idealista a colocar em dúvida a realidade desta, mas sim a sensação de uma coisa que sente, a volição de uma coisa que deseja, a crença de uma coisa que acredita, em uma pessoa, em uma palavra, na qual a pessoa que percebe se reflete e que ela não poderia negar sem negar à si própria. Essa consciência de uma consciência é o *inconcussum quid* que buscava Descartes e que o eu individual não lhe pôde fornecer. Além disso, essa relação singular é não uma impulsão física recebida ou dada, um transporte de força motora do sujeito ao objeto inanimado ou

rompido (ao menos não com a radicalidade com que Bergson o fizera) com a psicofisiologia francesa que tem em Taine figura eminente e em Ribot espécie de continuador, e cuja orientação geral demonstra uma rejeição para com a doutrina espiritualista. Não podemos deixar de observar que as primeiras publicações de Tarde aparecem justamente na *Revue philosophique*, fundada por Ribot em 1876 (MUCHIELLI, 1994, 1998). Como exemplo da orientação da psicofisiologia à qual Tarde não pôde ser absolutamente indiferente, citemos uma conjectura de Ribot em torno das condições orgânicas da personalidade. A psicologia metafísica pouco se ocupou dessas condições, afirma Ribot (1883, p. 620), o que é lógico, “pois para ela o eu vem do alto e não de baixo. Para nós, ao contrário, é nos fenômenos os mais elementares da vida que é preciso buscar os elementos da personalidade; são eles que lhes dão sua marca própria, seu caráter”. Em determinado momento Tarde (1898a, p. 213) chega a reconhecer que a memória individual e o pensamento são uma “função do cérebro”, e chega a afirmar que Taine tinha razão ao reconhecer no cérebro o órgão repetidor dos centros sensitivos, que multiplica os abalos nervosos que lhe são transmitidos por um ponto qualquer de sua superfície irradiando-lhes por todas as partes. Mas é preciso observar a usurpação de sentido original de proposições dessa natureza por parte de Tarde. Reconhecer no suporte cerebral o meio de reprodução de ideias comunicadas não implica afirmar que a conversão espiritual operada na imitação é mero epifenômeno de movimentos da massa cerebral. Pelo contrário, uma vez mais é a clareza dos fatos sociais que será elencada para esclarecer o que se passa nas profundezas vida neurofisiológica. Se as ciências da natureza, como vimos, são destinadas a se tornar ramos da sociologia, o mesmo é válido para a psicologia. “Qual é a natureza íntima”, pergunta-se Tarde (1890b, p. 136), “dessa sugestão de célula a célula, que constitui a vida mental? Nada sabemos dela”. Se para esclarecer um fato psicológico assinala-se, costumeiramente, a similitude com um fato vital, “essa constatação, embora interessante, não satisfará de modo algum nossa curiosidade; não se esclarece o claro-escuro pela obscuridade completa; ao passo que, se constatamos a similitude desse mesmo fato com um fato social, nos será fácil, elucidando esse até seu fundo, elucidar por analogia seu fenômeno íntimo. A sociologia é o microscópio solar da psicologia” (TARDE, 1890a, p. 118). O resultado dessa operação é o reconhecimento de que não existem duas psicologias (psicofisiologia e psicologia social ou coletiva), mas uma única. Ela estuda separadamente os três tipos de ações que se exercem sobre um mesmo sujeito para a produção de estados interiores. Uma ação “intra-mental” na qual o sujeito se sugestiona a si próprio, uma ação “extra-mental” na qual ele sofre uma impressão da natureza exterior e que nunca é recíproca e, por fim, o que interessa propriamente à inter-psicologia, uma ação “inter-mental” na qual ele sofre uma sugestão de outrem (TARDE, 1904). Se o primeiro gênero de ação é aquela que se desenrola ao longo da vida orgânica da personalidade, imitação de si por si, irradiação de percepções, imagens, lembranças e sensações ao longo da estrutura neurofisiológica, esta é, ela própria, uma sociedade de determinado tipo. A consciência, o surgimento do eu que vem contrastar com as repetições do mundo natural e instaurar um novo universo de repetições, nesse caso, “internas”, é uma glória cerebral (1893a). Que se diga célula nervosa ao invés de dizer mônada, pouco importa, reconhece Tarde (1890a, p. 123). O essencial é que seja reconhecida no cérebro a supremacia de um elemento central. A pessoa humana é semelhante a uma “teocracia antiga, o eu é talvez o rei-deus do cérebro, centro e lar de um grupo de consciências vassalas e sugestivas”; pequenas almas comensais do mesmo sistema nervoso, todas aspirantes à hegemonia, concurso de inumeráveis estados nervosos diferentes que, provavelmente nascidos cada qual em um lugar distinto do cérebro, visam todos sua propagação de elemento a elemento, entre-sufocar-se, entre-conquistar-se ou, para tudo isso, entre-persuadir-se (TARDE, 1895b).

vice-versa, segundo se trate de um estado ativo ou passivo, mas uma transmissão de alguma coisa de interior, de mental, que passa de um dos sujeitos ao outro sem ser, coisa estranha, perdida nem diminuída em nada pelo primeiro (TARDE, 1898a, p. 56).

É, portanto, a uma inter-psicologia que reconheça a irreduzibilidade de uma relação entre elementos *sui generis*, entre sujeitos que se comunicam, que se deixam influenciar, que compõem um acordo e inauguram uma direção a uma ação conjunta, que é preciso se endereçar para atingir uma explicação psicológica dos fatos sociais (TARDE, 1904). Essa ação inter-espiritual é o fato social elementar. A combinação de uma série deles, por seu lado, inaugura a série de repetições propriamente social, a imitação, fenômeno que define o objeto das ciências sociais tardiana e expressa a forma que o acordo e a harmonia adquirem em se tratando da dimensão antropológica do psiquismo que, como sabemos, é universal. “Partindo daí, é fácil compreender que é somente nos casos em que a ação do sujeito que modifica sobre o sujeito modificado reflete o estado mental do primeiro no segundo, que o laço social é criado ou reforçado entre eles” (TARDE, 1902a, p. 3). A harmonia social apenas pode ser um uníssono assim estabelecido. Assim se explica a fecundidade do fenômeno da imitação.

Insistamos sobre o caráter espiritual da conversão assim operada, não apenas importante em termos de seus efeitos (dos acordos que produz), mas, sobretudo, importante para o problema da edificação de um objeto “próprio” a uma ciência do social. É um regime causal próprio que é identificado na constituição de regularidades no terreno da sociedade. Ele diz respeito ao contato entre espíritos, relação distinta daquelas que o eu estabelece com a exterioridade fenomenal não humana, fechada a uma comunicação tal qual aquela que inaugura as correntes de imitação e da qual se ocuparia a psicologia corrente ou psicofisiologia. Mas a introdução, no terreno da própria psicologia, de um novo regime causal apenas é possível, bem entendido, uma vez reconhecido um gênero irreduzível de relações entre os seres e de fenômenos que resultam dessa interação. Essas “ondas de alma”, como Tarde (1901d, p. 5) descreve a resultante das interações entre os espíritos individuais, “ação contagiosa de espírito à espírito”, exige a redefinição das fronteiras da ciência psicológica (intra, extra ou inter-espiritual) e a legitimação de uma psicologia talhada na exata medida de uma dimensão irreduzível da atividade do eu (inter-espiritual) no interior de uma ciência do social. O que, decerto, como veremos, caminha na contramão de uma sociologia de inspiração durkheimiana que, em detrimento dessa revisão de fronteiras, defenderá a recusa dos instrumentos da psicologia para a edificação de uma sociologia.

O contato do eu com os outros eus apenas é, antes de tudo, uma das relações do eu com o conjunto dos seres exteriores, mas é uma relação completamente especial, caracterizada pelo minimum de dissemelhança ou o maximum de similitude entre o sujeito e o objeto. O objeto aqui é ele próprio um sujeito; o que é sentido é ele próprio sensível, o que é pensado é ele próprio pensante, o que é acreditado, amado, desejado, é ele próprio crente, amante, desejoso, voluntário... O espírito, reencontrando assim sua própria imagem viva no enigmático universo, toma melhor consciência de sua própria realidade por esse reflexo que lhe aparece como uma realidade paralelamente indiscutível, subtraída aos golpes do ceticismo idealista. Ele tocou aí um *inconcussum quid* no qual se apoia e que se apoia sobre ele, que se assemelha já com ele e que se esforça consciente ou inconscientemente em se assimilar ainda mais, seja por simpatia seja da própria antipatia que nasce entre eles. Parece-me que essas relações e essas ações de *espírito a espírito*, que se encontra em tão alto relevo na lembrança que guarda o indivíduo de suas relações com o universo ambiente, merecem não permanecer confundidas com estas e ser estudadas à parte. Eu daria voluntariamente à ciência que tem esse estudo por objeto o nome de psicologia inter-espiritual, mais claro e mais preciso que aquele de psicologia social; tanto mais que nem todas as ações de espírito a espírito são próprias a criar ou fortificar o laço social, e que muitas contribuem a lhe dissolver. A psicologia inter-espiritual, vemo-lo, não poderia se confundir nem com a sociologia, que ela ultrapassa e que ela explica, mas que ela não constitui, - nem com a psicologia propriamente dita, *intra-espiritual*, à qual ela não se opõe, mas que ela completa (TARDE, 1901d, p. 5).

A ação interespiritual coloca em questão o regime causal habitualmente admitido nas séries sociais e psicológicas ao rejeitar a necessidade de um transporte de matéria nas relações instituídas. É como se Tarde não fizesse nada além de conceder à noção de influência seu sentido próprio, aquele de uma causa que age a distância, sem sair de si mesma, para produzir seu efeito; redes imateriais de influência recíproca que se desenvolvem na superfície dos seres, alterando-os sem os tocar (KARSENTI, 1993). O fato social elementar, as ações de um espírito sobre outro espírito, são ações a distância. Por meio delas “se realiza uma causalidade de natureza superior”, que não consiste, insiste Tarde (1901d, p. 5), “na incompreensível produção de um efeito heterogêneo, completamente dissemelhante à sua causa, como quando vibrações do éter produzem em nós uma sensação de calor, mas na reprodução da causa que se imprime e se marca em seu efeito”. Trata-se de uma ação *sui generis* que se propaga de espírito a espírito, admite Bergson (1909b, p. 379), e que não se liga “a nenhum dos tipos de causalidade descritos pelos físicos e metafísicos”; simplesmente um “contágio psicológico se propagando em uma direção determinada”.

Uma coisa, pois, é uma relação que o eu pode estabelecer com os elementos do mundo, sem comunicação, sem uma modulação ou adequação do espírito frente ao objeto com o qual entra em relação. Outra é uma relação que pode ser dita um laço social. Quando uma paisagem sugere um sentimento a um paisagista, quando um animal sugere uma ideia ao naturalista, paisagem e paisagista, animal e naturalista, não entram em relação social. “Por

quê? Porque o laço social não é somente uma ação inter-mental, mas sim, e acima de tudo, um acordo inter-mental nascido dessa ação”²³ (TARDE, 1902a, p. 2). Se a psicologia “corrente” se ocupa do primeiro gênero de ações, a psicologia inter-espiritual deve se ocupar do segundo. De modo que Tarde (1904, p. 81) pode concluir em torno das relações entre psicologia e sociologia afirmando que “o progresso da sociologia consiste em se psicologizar cada vez mais”. Faz-se necessária aqui uma breve digressão. É preciso saber o que constitui a natureza própria do espírito e do “mental” que se comunica contagiosamente nas interações sociais, o que é agenciado na relação entre dois espíritos que lhes coloca em uma relação que merece o nome de social. O esforço de Tarde, para além de delimitar uma causalidade específica, a causalidade imitativa, é também de precisar o conteúdo específico que circula nesses moldes. Deles já tratamos, mas não no agenciamento inter-espiritual que constitui o fato social elementar. Ora, o que caracteriza a vida espiritual senão a dualidade psicológica da crença e do desejo, potências de afirmação e de negação, de atração e de repulsão?

O que pode então ser desse modo transmitido de uma alma a uma alma por sua colocação em relação psicológica? Suas sensações, seus estados afetivos? Não, isso é incomunicável, essencialmente. Tudo o que dois sujeitos podem se comunicar tendo consciência de sua comunicação, de modo a se sentirem desse modo mais unidos e mais semelhantes, são suas noções e suas volições, seus julgamentos e seus desígnios, formas que podem permanecer as mesmas malgrado a diferença de seu conteúdo, produtos da elaboração espiritual que se exerce sobre não importa quais sinais sensitivos quase que indiferentemente (TARDE, 1898a, p. 56).

O que é imitado, o que circula por meio da imitação, contagiosamente, soldando as almas em um uníssono que funda a repetição social, são crenças e desejos. A imitação é um fenômeno de contágio da crença e do desejo, de transmissão dessas duas forças íntimas.

²³ O que encontramos na raiz dessa ciência dos fatos sociais em vias de edificação são duas ideias médicas, as descobertas de Pasteur e as experiências de Bernheim: a ideia de contágio e a ideia de sugestão (BOUGLÉ, 1905). Quanto a esta última, Tarde não esconde seu entusiasmo. Suponhamos um homem, propõe Tarde, hipoteticamente subtraído de toda influência extra-social, subtraído à visão direta dos objetos naturais, que apenas se encontre em comunicação com seus semelhantes: não é por meio de um objeto assim escolhido que convirá ser realizado o estudo, “por experiência e observação”, das “características verdadeiramente essenciais da relação social, separada assim de toda influência de ordem natural e física própria a complicá-la? O hipnotismo e o sonambulismo não seriam precisamente a realização dessa hipótese?” (TARDE, 1890b, p. 137). O modelo da hipnose que Tarde recorre na elucidação da ação interespiritual era algo em voga na psicologia científica de finais do século XIX em território francês. Em 1882 Charcot relança as investigações sobre o hipnotismo, e Janet realiza, três anos depois, comunicações sobre o tema, fundando em 1886 a *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*. No mesmo ínterim surgem os trabalhos de Richet e Bernheim, alusão frequente em artigos e obras de Tarde. Trata-se de um período no qual questões em torno da hipnose, do fenômeno da sugestão, da dupla personalidade e outros fenômenos inconscientes se encontram no topo da atualidade intelectual. Questão que fascina tanto em termos de problemas filosóficos gerais em torno da natureza do espírito quanto por suas aplicações em problemas da vida social como a criminalidade (MUCCHIELLI, 1998, 2000).

A invenção e a imitação são o ato social elementar, nós o sabemos. Mas qual é a substância ou a força social das quais esse ato é feito, das quais ele não é senão a forma? Em outros termos, o que é inventado ou imitado? *O* que é inventado ou imitado, *o* que é imitado, é sempre uma ideia ou um querer, um julgamento ou um desígnio, no qual se exprime determinada dose de *crença* e de *desejo*, que é, com efeito, toda a alma das palavras de uma língua, das preces de uma religião, das administrações de um Estado, dos artigos de um código, dos deveres de uma moral, dos trabalhos de uma indústria, dos procedimentos de uma arte. A crença e o desejo: eis então a substância e a força, eis então as duas quantidades psicológicas que a análise encontra no fundo de todas as qualidades sensacionais com as quais elas se combinam; e quando a invenção, depois a imitação, delas se apodera para organizá-las e empregá-las, aí se encontram, paralelamente, as verdadeiras quantidades sociais (TARDE, 1890b, p. 205).

Tratar do problema especificamente humano na sociologia tardiana, do modo como os fluxos imitativos agem na conformação das sociedades, significa compreender como desejos e crenças exercem seu poder por meio da imitação. E, como podemos observar na passagem acima, trata-se de algo que pode ser tratado sob a égide de uma quantificação possível – nada de mais afeito ao ideal da ciência, como veremos. Pelo momento, apenas observemos que a análise da imitação, identificada à ação à distância de um espírito sobre outro, permite apreender as modalidades segundo as quais uma força age sobre outra força, uma ação das forças psicológicas crença e desejo sobre os desejos e crenças de outro espírito. Uma relação dessa natureza, que mobiliza forças psicológicas precisas, possui uma direção, ela vai “*do interior do homem para o exterior*” (TARDE, 1890b, p. 257). Tal é a marcha da imitação, eletrização psicológica pela via da influência, inoculação de ideias e de vontades de um espírito sobre outro. O modelo deve antes de tudo alcançar a alma, os corações. Essa marcha do interior para o exterior deve significar duas coisas: “1º que a imitação das ideias precede aquela de sua expressão; 2º que a imitação dos fins precede aquela dos meios. Os *interiores* são fins ou ideias; os *exteriores*, meios ou expressões” (TARDE, 1890b, p. 265).

Quando uma pessoa copia outra, quando uma classe de uma nação coloca-se a se vestir, a se mobiliar, a se divertir, tomando como modelo as vestimentas, os mobiliários, os divertimentos de outra classe, é que ela já havia tomado de empréstimo dessas os sentimentos e as necessidades dos quais os modos de agir são a manifestação exterior. Consequentemente, ela pôde e teve de lhe tomar emprestada também suas volições, ou seja, de querer conforme sua vontade. Seria possível negar que a volição seja, com a emoção²⁴ e a convicção, o mais contagioso dos estados psicológicos? (TARDE, 1890b, p. 256).

²⁴ Podemos presumir quanto uma afirmação dessa natureza, que reconhece na emoção um poder de contágio considerável, pode ter sido importante para Bergson quando ele apresenta a obra do místico como a propagação de uma emoção *sui generis*.

O que significa essa distinção entre o que é mobilizado na ação imitativa e sua expressão subsequente? O que significa dizer que há algo de íntimo, intestinal, que é mobilizado na relação entre dois sujeitos e que precede, ou melhor, fundamenta a cópia de um modelo considerado em seu aspecto puramente formal e exterior, inimitável sem que algo da alçada do espírito pudesse fazer entrar em comunicação indivíduos distintos? Em suma, o que é mobilizado são forças ou potências psicológicas de direito pré-representativas, crenças e desejos, convicções e volições, que, se vem se agenciar com um conteúdo preciso (o objeto variável da crença e do desejo), não perdem seu estatuto de motor essencial da conversão espiritual. A imitação é a colocação da atividade do espírito em uma direção determinada a partir da mobilização de suas convicções e volições, de suas crenças e seus desejos, cuja expressão exterior serão atitudes, gestos, movimentos, representações, etc. – incomunicáveis se não alavancadas pelas forças do espírito. Assim se configuram as conformidades dos espíritos e das vontades a partir de uma sugestão-imitação de uma ideia ou desígnio que se propaga pelo exemplo. Convergência de direção que torna as energias individuais susceptíveis de formarem um todo, de constituir um *socius*, um acordo entre homens no qual se adicionam crenças e desejos com a condição – em se tratando de um acordo –, “de ter o mesmo objeto, de voltar-se sobre uma mesma ideia a afirmar, sobre uma mesma ação a executar” (TARDE, 1898b, p. 58).

Ou seja, se para que haja convergência de uma multiplicidade em uma unidade de direção é preciso um mesmo “objeto” onde se agarrarão crenças e desejos, não é esse objeto, tomado em si, o elemento que soldará as vontades individuais, mas sim as forças psicológicas de que Tarde se ocupa incansavelmente ao longo de suas obras. A multiplicidade aparentemente caótica desses objetos em torno dos quais se agenciam crenças e desejos em nada usurpa à facticidade pela qual o fato social elementar se apresenta ao investigador. A preponderância funcional das forças psicológicas por sobre os meios pelos quais elas realizam suas operações de soldagem na arquetônica dos elementos individuais da vida social aparece com toda força na passagem abaixo.

- Remontemos ainda mais alto, nessa aurora da pré-história na qual a arte da fala era desconhecida. Como então, de um cérebro a outro, se operava o transvasamento de seu conteúdo íntimo, de suas ideias e de seus desejos? Ele se operava, com efeito, se julgamos esse estado de coisas através daquilo que se passa nas sociedades animais cujos membros parecem se compreender quase sem signos, como por uma espécie de eletrização psicológica via influência. Devemos admitir que, desde então, e talvez com uma intensidade assinalável, decrescente ainda depois, se exercia uma ação intercerebral à distância, da qual a sugestão hipnótica pode nos dar vagamente a ideia da mesma maneira que um fenômeno mórbido pode se assemelhar a um fato normal. Essa ação é o problema elementar e fundamental que a *psicologia*

sociológica (que começa lá onde acaba a psicologia fisiológica) deve se esforçar em resolver (TARDE, 1890b, p. 262).

Nesse nível antropológico da vida psíquica sobre o qual Tarde estabelece sua sociologia “pura”, e à qual a designação “psicologia sociológica” é a que melhor serve à síntese do social e do psicológico em uma sociologia que se define por uma psicologia inter-espírita, tudo se passa aos moldes de uma espécie de magnetização, relação entre modelo e cópia que mobiliza potenciais de crença e de desejo a partir de uma simpatia “que é a fonte primeira da sociabilidade e a alma aparente ou dissimulada de todas as espécies de imitação” (TARDE, 1890b, p. 139). A imitação é o tecido do qual a sociedade é feita, insistimos já suficientemente. A vida social se constitui como uma cascata de imitações sucessivas e encadeadas, uma sugestão de pessoa a pessoa: “O estado social, assim como o estado hipnótico, é apenas uma forma de sonho, um sonho de comando e ação. Ter apenas ideias sugeridas e acreditá-las espontâneas: tal é a ilusão própria ao sonâmbulo e ao homem social” (TARDE, 1890b, p. 137). Associados, os homens são muito mais crédulos do que quando tomados isoladamente. Concentrando sua atenção sobre um objeto único, espécie de “monoideísmo coletivo”, eles se aproximam do estado do sonho ou da hipnose. Assim definida – caráter alucinatório sobre o qual voltaremos – a vida social, composta de ações elementares entre indivíduos que se entre-imitam, que se deixam invadir por desígnios ou volições de outrem, sobre as quais se agarram suas crenças e seus desejos, são verdadeiras “alucinações coletivas” (TARDE, 1901e, 50).

2.2.1. O recurso de Durkheim à crítica ao epifenomenismo em psicologia

Antes de passar à questão da quantificação dos fatos sociais e à descrição da ideia geral de ciência que anima a sociologia ou interpsicologia de Tarde, e antes ainda de demonstrar como uma “interlógica” vem se alinhar ao lado da interpsicologia, são necessárias algumas palavras em torno da relação entre psicologia e sociologia aos olhos de duas tentativas de edificação de uma ciência autônoma dos fatos sociais: aquela de Tarde, de que nos ocupamos aqui, e aquela de Durkheim. Uma condenação comum vinda de concepções da vida social orientadas pelo durkheimianismo é aquela que afirma que Tarde, ao apelar de sobremaneira à psicologia na análise dos fatos sociais, destituiria o que há de irreduzível na análise desses. Mas será mesmo verdade que se trata pura e simplesmente de uma identificação do psicológico (individual) e do social? Não observamos, pelo contrário, todo

um esforço em observar na causalidade exemplar uma série de fenômenos superiores e irreduzíveis àqueles perante os quais se detinha, por exemplo, certa psicologia “corrente” que Tarde identifica à psicofisiologia? De outro lado Durkheim ele próprio não se apropriaria de modo bastante original de certa visão em torno da vida do espírito individual na elaboração de sua noção de sociedade? Detenhamo-nos por um momento nessas questões. Para tanto, há algo realmente inegável que é preciso admitir de saída, e que o próprio Bergson (1933) chamou a atenção com precisão.

A corrente positivista advinda de Comte²⁵ prosseguiu sua marcha ampliando-se cada vez mais, mas tendendo, sobretudo, à constituição de uma ciência dos fatos sociais. Essa ciência foi buscada inicialmente no prolongamento de outras ciências: a biologia (Espinosa) ou a psicologia (Tarde). Mas rapidamente se reconheceu que ela exigia uma inteira autonomia, na qual suas características próprias, especificamente distintas, fossem colocadas em plena luz. Assim orientada, a obra da escola sociológica francesa foi considerável (BERGSON, 1933, p. 466).

Dessa escola sociológica francesa Bergson destaca duas figuras, Lévy-Bruhl, do qual não nos ocuparemos aqui, e Durkheim, apresentado como o verdadeiro fundador da escola, e cuja noção de representações coletivas, admite Bergson, “conduziu a vias autenticamente metafísicas” – e veremos abaixo quanto isso é verdadeiro. A distinção que Bergson estabelece entre dois ramos da sociologia, um no qual se encontra Tarde, que “prolonga” certa psicologia, e outro que se quer “autônomo”, no qual se encontra Durkheim, merece ser levada em consideração. É inegável esse prolongamento no primeiro caso, e Bergson (1909b, p. 379) lhe reconhece com precisão. “Entre a ciência do homem individual e aquela do homem social Tarde operou uma síntese” na origem da qual encontraríamos “uma sociologia nitidamente psicológica e uma psicologia prestes a desabrochar em sociologia”. Vimos na sessão acima que os progressos da sociologia, do ponto de vista de Tarde, consistem em fazer com que ela se “psicologize” cada vez mais. A essa indistinção para com a psicologia (não qualquer psicologia, é bem verdade) podemos acrescentar ainda outro prolongamento: aquele da filosofia da natureza que informa a sociologia (generalidade da vida psíquica) que, por sua vez, abastece a primeira com uma causalidade estritamente social que pode esclarecer o que se passa no restante da natureza. Não encontraremos em Durkheim extensões ou admissões dessa natureza, e Bergson tem razão em lhe reconhecer esse ideal de

²⁵ Segundo Boutroux (1895a), Comte foi o primeiro a conceber nitidamente a ideia de uma sociologia análoga às outras ciências: para ele uma lei social não é a expressão de um desígnio, mas sim de fatos observados com imparcialidade. Não obstante essa analogia com as outras ciências, a sociedade conservaria igualmente uma natureza própria, irreduzível às formas inferiores do ser. Bem, de modos distintos, e principalmente com intensidades distintas, Tarde e Durkheim partilham desse pressuposto da irreduzibilidade.

autonomia. Admitir que os fatos sociais possuam uma existência psíquica, que a sociedade possui uma vida representacional, não implica subsumi-los as leis da psicologia individual para Durkheim. Com relação à psicologia, Durkheim (1898, p. 2) afirmará o seguinte. Se a vida individual e a vida coletiva são, ambas, constituídas por representações, é presumível que essas representações sejam comparáveis. Mas, prossegue o sociólogo, essa aproximação “longe de justificar a concepção que reduz a sociologia a ser mero corolário da psicologia individual colocará ao contrário em relevo a independência relativa desses dois mundos e dessas duas ciências”.

(...) separando assim a vida social da vida individual, não pretendemos de modo algum dizer que ela nada tem de psíquico. Ao contrário, é evidente que ela é essencialmente constituída de representações. Apenas, as representações coletivas tem natureza totalmente diferente daquelas do indivíduo. Não vemos nenhum inconveniente em dizer que a sociologia é uma psicologia, desde que tenhamos o cuidado de acrescentar que a psicologia social tem suas leis próprias, que não são as da sociologia individual (DURKHEIM, 1897, p. 401).

Se, no caso tardiano, vimos a necessidade de instaurar um novo ramo da psicologia para se ocupar dos fatos sociais, no caso durkheimiano trata-se de se utilizar de métodos e encontrar leis às quais a psicologia, seja lá qual ela for, não pode aceder. O simples fato de uma natureza representacional animar as duas ordens de realidade não justifica a extensão dos instrumentos de uma ciência à outra. Se a própria sociedade, de certo modo, realiza-se por meio das consciências individuais – fato característico da ubiquidade dos fatos sociais – eles não deixam de constituir um mundo à parte e, como tal, possuir leis que são irredutíveis à sua manifestação inferior, igualmente representacional, mas nos limites da psique individual. Os fatos sociais são maneiras de agir, pensar e sentir “exteriores ao indivíduo, e dotados de um poder de coerção em virtude do qual se impõem a eles”. Eles não podem se confundir com os fenômenos psíquicos, afirma Durkheim (1894, p. 5), “os quais apenas possuem existência na consciência individual e por meio dela. Eles constituem uma espécie completamente nova e é a eles que deve ser dado e reservado o qualificação de *sociais*”.

O último ponto que gostaria de chamar a atenção nesse apontamento das relações fronteiriças entre psicologia e sociologia nos escritos de Durkheim e de Tarde é que o primeiro, tal como o segundo, realiza uma crítica que é fundamental à psicofisiologia. Se isso é em si sintomático em termos da natureza do debate nas fronteiras dos saberes positivos que disputam entre si um objeto essa crítica não se dará, contudo, aos mesmos moldes que a crítica tardiana. E o procedimento durkheimiano merece ser tratado com atenção, pois ele

mobiliza elementos de grande alcance e que vão além, na verdade, de uma mera partilha de métodos e instrumentos entre psicologia e sociologia; ele implica a colocação de questões que remontam a uma reflexão de significação filosófica em torno da natureza do social com relação ao individual. E será a Bergson que Durkheim nos remeterá diretamente ao abordar questões em torno da vida do espírito. Durkheim, em uma rara ocasião na edificação de seu método sociológico, fará voto de humildade e relegará a metafísica a resolução de questões por demais obscuras à sua ciência dos fatos sociais. Permito-me, portanto, um parêntese na descrição da ciência social tardiana para o trato de questões tão convidativas. Estas na realidade não são exteriores ao intento de nossa investigação: toda a discussão que apresento abaixo é parte constituinte do intento durkheimiano, análogo, mas distinto ao de Tarde, de constituir um saber autoral sobre um objeto que exige meios inéditos para ser descrito e acessado.

Durkheim tomará de empréstimo certa crítica realizada à concepção da vida psíquica como epifenômeno da atividade orgânica, crítica que ele apresenta como o “grande serviço prestado à ciência” pelos filósofos espiritualistas²⁶ que combateram “todas as doutrinas que reduzem a vida psíquica a não ser outra coisa senão a eflorescência da vida física” (DURKHEIM, 1893, p. 340). O que se encontra em jogo nessa afirmação não é simplesmente o reconhecimento da validade dessa crítica, mas a chance que Durkheim nela encontra em afirmar que ao lado da vida do “espírito” há algo ao mesmo tempo espiritual e mais que espiritual. Se Tarde, ao criticar a psicofisiologia, propõe a introdução de uma psicologia de novo gênero Durkheim, por seu lado, ao fazê-lo, encontrará o caminho para justificar aquela que é sua noção em torno dos fatos sociais irreduzíveis à psicologia individual.

Em um artigo capital, *Representações individuais e representações coletivas*, Durkheim (1898) realiza uma leitura disso que chamou vagamente de “filósofos espiritualistas” na qual, sem que mencione o nome de Bergson em momento algum, remete-nos indiscutivelmente a teses desenvolvidas em *Matéria e memória* em torno da

²⁶ No prefácio de *As regras do método sociológico*, ocasião em que Durkheim (1894, p. VII) elenca os elementos daquilo que define como um esforço para a extensão do “racionalismo científico” à análise das condutas humanas, todo o débito para com o espiritualismo em questão é legitimado: “a essência do espiritualismo não se encontraria na ideia que os fenômenos psíquicos não podem ser imediatamente derivados dos fenômenos orgânicos? Ora nosso método apenas é em parte uma aplicação desse princípio aos fatos sociais”. Não há dificuldade em observar com afirmações dessa natureza um adversário que Durkheim compartilha com Tarde, a ciência psicológica tal qual se desenvolve de Taine a Ribot. Mas se Tarde reconhece a insuficiência desta para introduzir como que no interior ainda dos fenômenos psicológicos elementos irreduzíveis à pura psicologia, Durkheim será mais radical e, como observaremos, irá superpor à realidade psicológica uma psique de outra ordem.

irredutibilidade (mas não independência) da vida do espírito (consciência, memória) ao seu substrato neurofisiológico. O exame dessa relação precisa entre Bergson e Durkheim mereceria uma análise à parte. Limito-me à indicação de alguns aspectos essenciais dela. Segundo Durkheim (1898), a vida psíquica individual é um curso contínuo de representações onde mal temos a possibilidade de dizer onde uma começa e a outra termina. E mais. Se as representações morressem assim que elas nascessem, pergunta-se Durkheim (1898, p. 13) “do que poderia ser feito o espírito? É preciso escolher: ou bem o epifenomenismo é verdadeiro, ou bem há uma memória propriamente mental”. A opção de Durkheim é pela segunda hipótese. A única maneira de escapar à psicologia epifenomenista é “admitir que as representações são susceptíveis de persistir enquanto representações” (DURKHEIM, 1898, p. 25). Mas essa vida psíquica assim constituída não é um absoluto que não se liga ao restante do universo. E aqui Durkheim se aproxima em muito da relação que Bergson (1896) reconhecera entre o cérebro e o sistema sensorio-motor e o espírito ou memória.

Para reconhecer ao espírito essa autonomia limitada que é, no fundo, tudo o que contém de essencial e de positivo nossa noção de *espiritualidade*, não é necessário imaginar uma alma, separada de seu corpo, e levando em não sei qual meio ideal uma existência sonhadora e solitária. A alma se encontra no mundo; ela mistura sua vida àquela das coisas e podemos dizer, caso queiramos, de todos os nossos pensamentos, que eles se encontram no cérebro. É somente preciso acrescentar que, no interior do cérebro, eles não são localizáveis a rigor, que eles sequer são nele situados em pontos definidos mesmo que eles se encontrem mais em relação com algumas regiões do que com outras. Sozinha, essa difusão basta para provar que eles são algo de específico; pois, porque eles são assim difusos, é preciso de toda necessidade que seu modo de composição não seja aquele da massa cerebral e que, conseqüentemente, eles tenham uma maneira de ser que lhes é especial (DURKHEIM, 1898, p. 39).

Passemos à intenção durkheimiana com essa profissão de fé ao que denomina “espiritualismo”. Trata-se de demonstrar que a sociedade, não com relação ao cérebro individual apenas, mas com relação à somatória das consciências individuais, possui igualmente uma maneira de ser especial e irredutível e “mais” que espiritual. Ainda que residindo no substrato coletivo pelo qual ela se liga ao restante do mundo, a vida social não se define estritamente por ele. Ela é, com relação a ele, ao mesmo tempo dependente e distinta, realidade parcialmente autônoma que vive uma vida própria. Meu objetivo com essa passagem pela crítica ao epifenomenismo em psicologia, afirma Durkheim (1898, p. 45), é demonstrar “porque nos dedicamos com tanta insistência em distinguir a sociologia da psicologia individual”. Trata-se de aclimatar em sociologia “uma concepção paralela àquela que tende cada vez mais a prevalecer em psicologia”. Trata-se de uma apropriação dos

resultados de certa psicologia que acaba por ser uma verdadeira usurpação de sentido seguida de uma usurpação de terreno. Pela apropriação de resultados a que chega uma psicologia de orientação espiritualista tratar-se-á em seguida de declarar sua própria inoperância ou, ao menos, seus limites. Ao contrário de Tarde, a sociologia não tem de se “psicologizar”. Se a “*espiritualidade*” é o que define a vida representativa do espírito, a vida social se define por uma “*hiper-espiritualidade*”. Os atributos que constituem a vida psíquica se encontram nela, “mas elevados a uma potência muito mais elevada e de modo a constituir algo de inteiramente novo” (DURKHEIM, 1898, p. 48). Ela excede de tal modo em complexidade a vida psíquica, prossegue Durkheim, que um mundo novo se abre à ciência, irreduzível aquele ao qual pode aceder a psicologia individual, mesmo armada com as verdades que a filosofia espiritualista lhe ajudou a estabelecer.

O papel que desempenha a consciência individual com relação à vida social é aquele que representa o cérebro com relação à memória e as representações individuais. Ponto de contato com o universo presente em uma espécie de inconsciente que possui sua vida própria²⁷. A relação que une a vida social ao seu substrato é análoga àquela que se admite entre o substrato fisiológico e a vida do espírito. É a sociedade “que pensa, que sente, que deseja, ainda que ela apenas possa querer, sentir ou agir por intermédio das consciências particulares” (DURKHEIM, 1898, p. 36). Psíquicos de alguma maneira, pois modos de pensar e de agir, os “estados de consciência coletiva” (DURKHEIM, 1894, p. XV) são de outra natureza, qualitativamente distintos dos estados de consciência individuais. São representações de outro tipo. Mas a sociedade não pode se passar dos indivíduos. Ela apenas pode se realizar “nos e através dos indivíduos”. Ela então penetra nas consciências individuais suscitando nelas todo um sistema de representações *sui generis* que a exprime, “ela acrescenta assim em nosso ser individual um ser psíquico de um gênero novo”. E, prossegue Durkheim (1913, p. 12), se as Ideias de Platão se bastam a si mesmas, não têm necessidade da matéria para que existam e não podem se misturar a ela sem uma espécie de queda, na sociedade as coisas se passam de modo distinto: “a sociedade tem necessidade dos indivíduos para existir”.

²⁷ Segundo Mucchielli (1998) a teoria das representações coletivas durkheimiana é uma retomada ou formalização original de um modelo de causalidade psíquica que marca presença nas ciências humanas em finais do século XIX: aquele do inconsciente. Mucchielli traz um dado histórico que ilustra o espírito intelectual no qual germina de certo modo tal concepção da vida psíquica, e que veremos, por exemplo, tocar as reflexões bergsonianas de *Matéria e memória*. Em agosto de 1889 ocorre em Paris o Iº Congresso Internacional de Psicologia, ocasião em que se discutem temas que fascinam os psicólogos franceses (hipnose, alucinações, etc.). Sob a presidência de Jean-Marie Charcot, o evento reúne figuras como Espinas, Ribot, Taine, Janet, além de figuras internacionais como William James, Bain e Wundt. Entre os auditores desse congresso, ao lado de Tarde, se encontravam Durkheim e Freud.

Mas, dotada de uma ubiquidade que a libera das determinações de seu substrato, a vida coletiva não pode ser dita como residindo absoluta e completamente nele. Ela é dependente e distinta ao mesmo tempo. Tem a marca de sua origem, decerto, não se apoia sobre o vazio, mas, uma vez que um primeiro fundo de representações se constitui em um estado de efervescência coletiva de individualidades reunidas (DURKHEIM, 1912), elas se tornam realidades autônomas, “vivem uma vida própria” (DURKHEIM, 1898, p. 43). Sem dúvida, na elaboração do resultado comum cada consciência individual realiza sua parte, mas os sentimentos privados apenas se tornam sociais “na medida em que se combinam sob a ação de forças *sui generis* que desenvolve a associação; na sequência dessas combinações e alterações mútuas que resultam dela, *elas se tornam outra coisa*” (DURKHEIM, 1898, p. 36). Durkheim não entra em muitos detalhes em torno dessa gênese, desse processo responsável à elevação das representações individuais ao estatuto de representações coletivas que desenvolvem uma vida própria. Ele se limita a afirmar que se trata de uma síntese *sui generis* que introduz um afastamento, uma distância em termos da natureza dos elementos que entram em sua composição e a resultante de sua fusão.

A investigação dessa heterogeneidade entre causa e efeito não cabe à investigação científica: “é tarefa da metafísica encontrar uma concepção que torne essa heterogeneidade representável; para nós, basta que sua existência não possa ser contestada” (DURKHEIM, 1898, p. 38). Não obstante, uma vez mais não podemos deixar de observar analogias impressionantes com a argumentação de Bergson em torno dos fatos da memória. Pois se Durkheim não se preocupa propriamente com a concepção da “passagem” do psíquico individual ao psíquico coletivo, limitando-se, ao tratar do fenômeno religioso (DURKHEIM, 1912), em demonstrar que as representações coletivas são o signo da ação do coletivo sobre o individual, expressão confusa da coerção da sociedade sobre o indivíduo²⁸, ele não deixa de demonstrar que nessa misteriosa operação é uma síntese que se opera, cujos resultados se autonomizam com relação aos elementos de que se compõem. Quando fenômenos resultam da combinação de elementos quaisquer em virtude de sua combinação, é preciso admitir que

²⁸ Quanto à observação da necessidade que vem expressar as representações coletivas, limito-me a tratar dela na ocasião em que abordar o problema das representações religiosas em Durkheim e Bergson. Apenas digamos pelo momento que Durkheim (1912) lhes descreverá como delírios bem fundamentados. Elas expressam confusamente, com meios tomados do próprio universo sensível (o totemismo das sociedades australianas será o caso então privilegiado para essa demonstração), o sentimento da força moral que é a sociedade. Apenas para não deixar absolutamente em suspenso essa temática, digamos que a ideia de Deus é como que o protótipo desse modo de proceder, desse delírio representacional. A religião é o sistema de símbolos pelos quais a sociedade toma consciência de si mesma, “é a maneira de pensar própria ao ser coletivo”. Os deuses são “sua forma hipostasiada” (DURKHEIM, 1897, p. 402).

esses fenômenos se encontram situados “não nos elementos, mas no todo formado por sua união” (DURKHEIM, 1894, p. XIV).

Durkheim estabelece então uma série de analogias. A célula viva apenas contém partículas minerais do mesmo modo que a sociedade apenas contém indivíduos, mas “é impossível que os fenômenos característicos da vida residam nos átomos de hidrogênio, oxigênio, de carbono e de azoto”. O mesmo princípio se aplica à relação entre o substrato das representações coletivas, coleção de consciências individuais e a síntese *sui generis* que dá origem ao que há de irreduzível a esse suporte não menos necessário. Nessas analogias Durkheim se detém. A gênese da consciência coletiva, a natureza particular da síntese que produz os fenômenos coletivos, Durkheim não a considera como objeto passível de explicação científica (FEDI, 2004). Admissão assinalável se pensarmos no esforço empreendido por Durkheim em tornar o fato social objeto da investigação científica. Diante do reconhecimento desse limite, dessa lacuna, será que não encontraríamos elementos para representar a heterogeneidade entre a síntese das partes (substrato social) e a unidade da síntese (consciência coletiva) que Durkheim atribui como tarefa à “metafísica” por meio da descrição bergsoniana do inconsciente psicológico formado pela totalidade de nossos estados passados? Não pudemos já observar analogias assinaláveis entre Durkheim e Bergson no que toca à crítica à psicofisiologia no momento em que o primeiro reconheceu os “méritos” de certo espiritualismo? Vejamos a validade de tal tentativa.

Bergson chamou a atenção para a necessidade em conceber a conservação do passado à revelia dos elementos neurofisiológicos. “Concebemos que fenômenos físico-químicos tenham lugar *no* cérebro, que o cérebro esteja *no* corpo, o corpo *no* ar que lhe banha, etc.; mas o passado, uma vez realizado, se ele se conserva, onde ele se encontra?” (BERGSON, 1896, p. 165). Denunciando as ilusões a que nos condena nossa atenção pragmaticamente orientada, Bergson (1896, p. 167) dirá que uma sobrevivência “*em si* do passado se impõe”. Ao lado de uma memória corporal Bergson (1896, p. 168) reconhece então uma memória outra: “Coextensiva à consciência, ela retém e alinha na sequência uns dos outros todos os nossos estados na medida em que eles se produzem”. O passado, que assim se conserva de maneira latente, que permanece nas sombras de uma situação presente que não informa – o que não faz dele inexistente –, é uma síntese *sui generis*, progresso pelo qual se define nosso caráter, “síntese atual de todos os nossos estados passados”. Sob essa forma condensada, prossegue Bergson (1896, p. 162), “nossa vida psicológica anterior existe

mais para nós que o mundo externo, do qual percebemos apenas uma pequena parte, ao passo que ao contrário nos utilizamos da totalidade de nossa experiência vivida”.

A memória, como tentamos provar, não é uma faculdade de classificar as lembranças em uma gaveta ou de lhes inscrever sobre um registro. Não há registro, não há gaveta, não há sequer aqui, propriamente falando, uma faculdade, pois uma faculdade se exerce de modo intermitente, quando ela quer ou quando ela pode, ao passo que o amontoamento do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na realidade o passado se conserva a si próprio, automaticamente (BERGSON, 1907a, p. 5).

O que Durkheim abriu mão de explicar ao tratar de uma síntese que toma uma multiplicidade de individualidades psíquicas e obtém como resultado uma unidade irreduzível às partes de que provém, uma consciência coletiva, Bergson explica sem dificuldades em se tratando da relação entre percepções presentes, de certo modo parcialmente cravadas nos mecanismos neurofisiológicos, e sua lembrança que se conserva e que, enquanto tal, adquire outro estatuto que o presente do qual se origina. A duração é inseparável de um ato de conservação, síntese imanente do passado com o presente que ele ajuda a formar e que torna a agir sobre ele transformando a própria totalidade indivisível que se prolongou no presente para informar e, em certo sentido, criar. Passa-se, afirma Worms (2004a, p. 156), de uma individualidade irreduzível de nossa vida “*que se torna lembrança*” a cada momento à “*individualidade global da nossa própria vida*”. A síntese se opera do acontecimento no presente sensório-motor à continuidade indivisível do caráter que se transforma com ele, por meio dele, de modo ininterrupto e contínuo. O presente que se torna lembrança adquire uma existência de outra natureza, “*impotente*”, dirá Bergson, mas não “*inexistente*”.

Nas analogias que Durkheim mobiliza ele tem em mente conjecturar a respeito de uma síntese que transforma o individual em coletivo e que impossibilita localizar o segundo no primeiro, o efeito, qualitativamente distinto, em sua causa. Talvez não possamos afirmar categoricamente que a consciência coletiva funciona tal como o caráter bergsoniano. Sobretudo porque ao passo que no caso da memória o presente se reveza com o passado na tessitura da indivisibilidade do caráter ininterruptamente (traço essencial da abertura da duração na direção de um futuro imprevisível), no caso da consciência coletiva ou “*memória social*” apenas temos a certeza de que ela informa sua “*ponta móvel*”, as consciências individuais, ao passo que como esta, por sua vez, forma a primeira, Durkheim nada diz

veementemente²⁹. Mas decerto não pode se tratar de uma “forma” impassível que coleciona as contribuições individuais ao modo como a memória guardaria suas lembranças em gavetas. Ela se torna outra coisa na síntese ativa que faz com que o efeito possua mais que a causa pode fornecer caso ela não mude de natureza através de um ato sintético *sui generis*, sem que ela se torne outra no efeito que a incorpora. O que o instrumental bergsoniano da transformação do presente em passado pode nos indicar uma vez admitida a validade da comparação é que a transformação do individual em coletivo se opera por uma síntese ativa e criadora e, no mais, não localizável. Ela não pode encontrar sua explicação no seu suporte, naquilo que garante seu contato com o “restante do universo”, como disse Durkheim. Ela não pode encontrar sua explicação em outra coisa senão no ato *sui generis*, indefinível com os meios da ciência, que atestaria essa transformação.

O que “é” esse ato, “como” se realiza, pela síntese, a passagem do individual ao coletivo, não nos será dito por Durkheim. Concebê-lo como o trabalho de uma espécie de “memória social” incorporal é o máximo que podemos fazer recorrendo à metafísica da memória de Bergson. Mas há algo que nos convida a um paralelo mais direto entre os dois autores. Trata-se do modo pelo qual reconhecem os problemas que a concepção de uma causalidade psíquica inconsciente coloca ao entendimento, que insiste em tratar de sua “localização”, espécie de critério que atestaria sua “existência”. Para evitar os contrassensos que a palavra inconsciente apresenta, afirma Durkheim (1898, p. 31), somos obrigados a nos representar uma consciência seu eu, sem apreensão de um estado psíquico por um sujeito dado. Isso não contraria a proposição fundamental de sua sociologia, a saber, “que fenômenos se passam em nós, que são de ordem psíquica e, no entanto, não são conhecidos do eu que nós somos”. Mas contraria hábitos fundamentais pela qual concebemos a vida psíquica.

No fundo a noção de uma representação inconsciente e aquela de uma consciência sem eu que apreende são equivalentes. Pois quando dizemos que um fato psíquico é inconsciente, dizemos somente que ele não é apreendido. Toda a questão é saber qual expressão é melhor empregar. Do ponto de vista da imaginação, uma e outra têm o mesmo inconveniente. Não nos é mais fácil imaginar uma representação sem

²⁹ O que Durkheim preza é não a representação do individual se tornando coletivo, mas do coletivo agindo através das consciências individuais. Sem dúvida o indivíduo desempenha um papel em sua gênese, ele o admite. Para que exista fato social, “é preciso que muitos indivíduos tenham misturado sua ação e que dessa combinação tenha se despreendido um produto novo”. Mas como essa síntese “tem necessariamente lugar fora de cada um de nós” (DURKHEIM, 1894, p. XX), ela fixa e institui fora das consciências individuais modos de pensar e agir, e é dessa realidade que se ocupará a sociologia. Do ponto de vista dessa preeminência metodológica, as consciências individuais seriam o que é o corpo para a memória no caso de Bergson. Durkheim se ocuparia então menos, falando em termos bergsonianos, do processo de síntese na formação das lembranças e mais do processo de atualização das lembranças! Entre as duas ordens de fato reconhecidas, o indivíduo forma a sociedade e a sociedade conforma o indivíduo é da segunda que a sociologia se ocupa principalmente. Não por desconhecimento da realidade da primeira, mas pela ausência de meios em aceder à sua processualidade.

sujeito que se representa do que uma representação sem consciência (DURKHEIM, 1898, p. 32).

Na verdade o problema se colocaria àquele que se encontrasse na impossibilidade de compreender a imaterialidade e a ubiquidade de uma consciência que, coletiva, ocupando ao mesmo tempo todos os espaços, informando todos os sujeitos, não é localizável em nenhum local preciso do tecido social (DURKHEIM, 1912). Ele se colocaria àquele que fosse incapaz de se representar uma existência representativa fora de uma consciência que representa. O mesmo inconveniente Bergson encontrara na representação da totalidade de nosso passado não apenas fora do cérebro, mas independente da ação presente³⁰. O entendimento tem dificuldades análogas em admitir sua existência às dificuldades que encontra em assumir a existência de uma representação que não tem como condição necessária um sujeito consciente que possui a representação em ato.

(...) limitemo-nos a observar que nossa repugnância em conceber *estados psicológicos inconscientes* vem sobretudo do fato que tomamos a consciência como propriedade essencial dos estados psicológicos, de modo que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente, pareceria, sem deixar de existir. Mas se a consciência é apenas a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do *agente*, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de alguma maneira. Em outros termos, no domínio psicológico, consciência não seria sinônimo de existência mas somente de ação real ou eficácia imediata, e a extensão desse termo se encontrando assim limitada, teríamos menos dificuldade em nos representar um estado psicológico inconsciente, ou seja, em suma, impotente (BERGSON, 1896, p. 157).

Com a diferença que enquanto o inconsciente social durkheimiano não pode existir sem ser agente (o indivíduo é informado e constituído pela sociedade a cada ato, a cada sensação, a cada desejo pelos quais a sociedade age, sente e deseja por e através dele) o inconsciente mnemônico ou temporal bergsoniano espreita a sombra indiviso e atualizando ou inserindo apenas uma parte de si em cada percepção presente que lhe convida à ação, as dificuldades reconhecidas por Bergson e por Durkheim em termos da concepção de uma maneira de existir inconsciente são similares em muitos aspectos. Elas caminham na contramão de uma visão da vida do espírito incapaz de admitir a existência daquilo que, de um lado, não é “presente” e que, de outro, não é estritamente fruto de uma “representação individual” sem deixar de ser “existente”. A essa ilusão Bergson oferece uma série de

³⁰ É verdade que o passado bergsoniano não é ubíquo como a consciência coletiva de Durkheim, ele não está por toda parte ao mesmo tempo em uma sociedade dada (sequer pode ser dito dele que ele está em algum lugar), ainda que esteja totalmente e inteiramente presente em cada ação com a qual faz corpo. A memória pura bergsoniana não tem necessidade de ser ubíqua para ser real. Basta que ela seja latente e virtual.

fundamentos em nossa vida prática. Durkheim, por seu lado, não tomará cuidados dessa natureza. Mas, uma vez mais, algo dessa fundamentação, ao menos em seu aspecto formal, pode ser aplicado à crítica durkheimiana à concepção habitual da relação entre “consciência” e “representação”. Do ponto de vista bergsoniano a incapacidade em conceber estados psíquicos inconscientes se deve à atribuição “à série das lembranças, no tempo, essa necessidade de *conter* e *ser contida* que apenas é verdadeira para os corpos instantaneamente percebidos no espaço” (BERGSON, 1896, p. 166). É essa mesma necessidade que coloca dificuldades, do ponto de vista de Durkheim, na concepção de representações que, para existir, não tem necessidade de um sujeito que lhes represente. A representação “coletiva” não encontra sua razão de ser no suporte que a “contém”, no indivíduo pela qual ela se realiza, ou no estado mental individual no qual ela se manifesta. A ilusão sociológica análoga à ilusão espacial segundo a qual apenas o agente e atualmente presente é existente é aquela que afirmaria que apenas a representação em ato, que tem sua fonte nas disposições do indivíduo, é digna do mesmo caráter. Diante dessa ilusão, resta afirmar com Durkheim (1913) que o homem completo é formado de dois sistemas de estados de consciência que, não possuindo a mesma origem, não nos orientam no mesmo sentido.

Bem, os aspectos que acabo de descrever da sociologia de Durkheim apenas vêm confirmar algo que Bergson (1910, p. 381), uma vez mais, reconheceu com precisão ao seu respeito. Ainda que, para tanto, sejamos obrigados a, de certo modo, fazer violência ao intento de insurgência contra a filosofia que acompanha Durkheim em sua ânsia de constituir um campo próprio à sociologia. Bergson afirma que a psicologia “se constituiu em ciência independente e que não quer se solidarizar com nenhum sistema filosófico. Ela é representada principalmente por Ribot, Pierre Janet, Binet, Dumas, etc.”. Quanto à sociologia, aquela que ele reconheceu já como uma continuação do comtismo, poderíamos também colocá-la à parte, prossegue Bergson, “ainda que essa seja a menos fácil de isolar da filosofia propriamente dita”. Bem, esse caráter, quanto a Durkheim, acaba de ser demonstrado. Quanto a Tarde, grande parte de nosso esforço vem se dando nesse sentido, desde a releitura do leibzianismo até a edificação de uma filosofia da natureza que se caracteriza por um ponto de vista sociológico universal.

Nosso objetivo com essa digressão em torno da relação da sociologia de Durkheim com a psicologia (com aquela que critica e com aquela de que se apropria para usurpar seu sentido), uma vez tendo sido realizada a descrição dessa mesma relação, muito mais natural, diga-se, do ponto de vista de Tarde, foi simplesmente demonstrar que, em

ambos os casos, essa relação se coloca como um problema, e que, de modo algum, ele é resolvido da mesma maneira. Tarde, como vimos – e como Bergson chamou a atenção de modo tão prudente – não se vê obrigado a abandonar a psicologia. Mas não se trata de uma continuação da psicofisiologia ou psicologia “corrente”. A própria natureza dos fatos sociais elementares, ação interespiritual que é um contágio das duas forças constitutivas do espírito, exige uma psicologia interespiritual, capaz de tratar da relação de um espírito com uma realidade igualmente espiritual. Durkheim, ao contrário, não tem a flexibilidade do pensamento de Tarde com relação ao mesmo problema. Não há concessão a fazer, não há ramo da psicologia a criar. A realidade irreduzível do social por sobre o individual exige que a *psico*-logia seja, de fato, substituída pela *socio*-logia. O que não se dá sem um procedimento engenhoso que passa pelo reconhecimento da realidade igualmente irreduzível do psicológico ao fisiológico que convida à sua própria superação na direção de uma realidade outra, que a ultrapassa, e que deve conduzir, igualmente, a um saber tanto ou mais irreduzível que a realidade à qual deve se voltar.

Deleuze e Guattari (1980) souberam identificar a diferença essencial de Tarde e de Durkheim quanto ao caráter relativamente – e, de certo modo, irremediavelmente – psíquico de seus objetos. Enquanto Durkheim encontrou seu objeto em grandes representações coletivas, Tarde se ocupou de pequenas imitações que constituem – pelas forças que mobilizam – toda uma matéria sub-representativa que encontra nas representações e ideias simplesmente o material de sua composição, mas não o meio do exercício de algo que lhes ultrapassa. Pois não há, no caso tardiano, um inconsciente transcendente, uma potência moral que ultrapassa essas combinações pulsionais de que deve se ocupar sua inter-psicologia ou “psicologia sociológica”. A expressão “psicologia coletiva” ou “psicologia social”, afirma Tarde (1901e, p. 05), “é frequentemente compreendida em um sentido quimérico que é importante afastar”. Elas consistem em conceber um espírito coletivo, uma consciência social, um “nós” que existiria fora ou acima dos espíritos. De nossa parte, prossegue Tarde, “nós não temos necessidade, de nosso ponto de vista, dessa concepção misteriosa” para traçar entre a psicologia geral e a psicologia social uma distinção clara. Daí as inúmeras denominações: psicologia sociológica, inter-espiritual ou inter-cerebral, inter-psicologia. Afirmar essa ausência de um nós, de uma “consciência coletiva”, contudo, como o quer o mais das vezes uma leitura deleuziana, não denota uma superioridade de ponto de vista. Os procedimentos de Durkheim, as teses que mobiliza, as digressões que realiza, não guardam menos engenhosidade.

Uma última observação. Não devemos confundir essa partilha do saber, concessões ou restrições à psicologia na edificação de uma ciência dos fatos sociais, como sinal de uma maior ou menor parte deixada ao indivíduo no seio da sociedade. Tem-se o hábito de afirmar, com efeito, que, enquanto Durkheim negligenciaria o indivíduo, Tarde, por seu lado, reconhecer-lhe-ia uma absoluta autonomia. Mas reconhecer a sociologia como prolongamento de uma psicologia reformada implicaria necessariamente instituir o indivíduo como realidade independente da sociedade? Não o creio. Afinal, que sentido haveria despender um esforço considerável para o estabelecimento de uma ciência “dos” fatos sociais se esses fatos não implicassem, não trouxessem à vida do indivíduo fenômenos que, abandonadas a si mesmas, as consciências individuais não poderiam manifestar? Uma ciência dos fatos sociais é acompanhada do reconhecimento de uma dimensão que, sobreacrescentando-se ou produzindo-se por suas interações ou modulações recíprocas, vem contrastar com a vida psíquica individual. E se faltam a Tarde noções como aquela de uma consciência coletiva, não lhe falta, parece-me, o reconhecimento de um lado propriamente social e irreduzível ao individual.

2.3. As quantidades verdadeiras da alma e os limites do número na ciência tardiana: as versões tardiana e bergsoniana do malogro da psicofísica

Como pudemos observar, é grande o esforço de Tarde, análogo ao de Durkheim, em delimitar um objeto próprio a uma ciência dos fatos sociais. Resta-nos então destacar, não apenas para dar conta do que é próprio à sociologia, mas também para interpretar a extensão pleiteada por Tarde, que quer fazer das ciências da natureza “ramos da sociologia”, o que caracteriza para ele a ciência. Nos mundos social, vivo e material, afirma Tarde (1898a, p. 38) “vemos as variações que se repetem formarem o domínio próprio da ciência”. A primeira coisa que cabe ao homem de ciência é encontrar seu campo próprio de similitude e de repetição, seu objeto próprio. Uma vez isto feito, o progresso de uma ciência consiste em deixar de comparar seus fatos elementares, as similitudes e repetições que constituem seu campo fenomênico, com os objetos das outras ciências.

Enquanto não foi descoberto o fato astronômico elementar, a atração segundo a lei newtoniana, ou ao menos a gravitação elíptica, existiram conhecimentos astronômicos heterogêneos, uma ciência da Lua, *selenologia*, uma ciência do Sol, *heliologia*, etc., mas não a astronomia. – Enquanto não foi observado o fato químico elementar (afinidade, combinação em proporções definidas), existiram conhecimentos químicos, químicas especiais, do ferro, do estanho, do cobre, etc.,

mas não *a* química. Enquanto não foi descoberto o fato físico essencial, a comunicação ondulatória do movimento molecular, existiram conhecimentos físicos, a ótica, a acústica, a termologia, a eletrologia, mas não *a* física. – A física se tornou a físico-química, a ciência da natureza orgânica inteira, quando ela entreviu a possibilidade de tudo nela explicar pelas leis fundamentais da mecânica, ou seja, quando ela acreditou descobrir, como fato inorgânico elementar, a reação igual e contrária à ação, a conservação da energia, a redução de todas as forças em formas de movimento, *o equivalente mecânico* do calor, da eletricidade, da luz, etc. Enfim, antes das descobertas das analogias que existem, do ponto de vista da reprodução, entre os animais e as plantas, sequer havia uma botânica e uma zoologia, mas botânicas e zoologias, ou seja, uma hipologia caso se queira, uma cinologia, etc. Mas a descoberta das similitudes das quais se trata apenas deu uma unidade parcial à todas essas ciências esparsas, à esses *membra disjecta* da biologia futura. A biologia apenas tomou nascimento realmente quando a teoria celular veio mostrar o fato vital elementar, o funcionamento da célula (ou do elemento histológico) e sua proliferação, continuada pelo óvulo, célula ele próprio, de modo que a nutrição e a geração eram vistas desse modo por um mesmo ângulo. Bem, trata-se paralelamente agora de fazer, após as ciências sociais, *a* ciência social (TARDE, 1898a, p. 66).

No que diz respeito às sociedades, seu fato elementar, irredutível ao vital e ao material, é a ação entre dois espíritos que se imitam. Descoberta que coloca Tarde em condições de fornecer à sociologia um caráter científico, pois ela possui um campo de regularidades fenomênicas que lhe é exclusivo. Se, no campo generalizado de uma filosofia da natureza, vimos a impossibilidade de afirmar a separabilidade dos fenômenos materiais, vivos e humanos, em se tratando de uma ciência da vida do homem em sociedade, é preciso preocupar-se com o domínio de similitudes que é próprio do fenômeno social humano, buscar suas leis, as leis da imitação, deixando aos naturalistas a tarefa de elucidar as leis que dizem respeito ao mundo vivo e material (TARDE, 1890b). Se a origem das similitudes do mundo humano tem a imitação como causa, é a ela que deve se voltar uma ciência do social. De modo que a sociologia é, desse ponto de vista, “reintegrada sem dificuldade no coro das outras ciências; e, ao mesmo tempo, liberada de toda servidão para com estas, preservada de todo golpe à sua originalidade própria” (TARDE, 1898b, p. 38). Mas, uma vez reconhecido o objeto próprio de cada ciência – o gênero de similitude que forma um mundo autônomo, que constitui uma forma de repetição irredutível às superiores e inferiores, em suma, o “fenômeno” de que se ocupa – resta saber o que significa tratar cientificamente esse objeto. Não há ciência sem medida.

(...) há ciência constituída em uma ordem de fatos qualquer quando conseguimos nelas discernir fatos gerais ligados entre si, ou seja, grupos de fatos semelhantes que se repetem, grupos que aumentam ou diminuem e cujos crescimentos ou diminuições, susceptíveis da aplicação do número e do cálculo, se apresentam como solidários uns dos outros, em relação direta ou inversa. Esses grupos de fatos similares, o que são senão quantidades? Quantidade apenas é, no fundo, repetição e similitude, dito de outro modo, fato geral; e por toda parte em que há quantidade, há ciência. Há de parecer, na verdade, que a noção de quantidade apenas se realiza em

seu tipo puro nas ciências físicas, mas talvez isso seja apenas uma ilusão. Em todo caso, nelas como alhures, ela se resolve sempre em repetições agrupadas (TARDE, 1898b, p. 41).

Se toda ciência supõe a quantidade, se toda ciência assim é uma expressão quantificável das repetições fenomenais, cada ciência não deixará de possuir quantidades que lhes são próprias, pois se seus fenômenos são, indiferentemente, passíveis de submissão ao número. Todos são repetições – e sabemos que não há regularidade fenomênica que não seja repetição – mas cada uma inaugura um gênero próprio de fenômenos, um mundo relativamente à parte, matéria, vida, homem. “Isso quer dizer acima de tudo que há um modo de repetição que é especial aos fenômenos físicos; outro que é especial aos fenômenos vivos; outro que é especial aos fenômenos sociais” (TARDE, 1898b, p. 42). Já tivemos a ocasião de tratar do aspecto formal de cada gênero da repetição universal. A repetição física é uma periodicidade ondulatória ou gravitacional de movimentos. A repetição vital é a nutrição pela qual são produzidas as células dos tecidos de cada indivíduo vivo e a geração, pela qual se reproduzem os indivíduos de uma espécie. Quanto à repetição propriamente social, trata-se da imitação, “impressão mental à distância pela qual um cérebro reflete em outro cérebro suas ideias, suas vontades, mesmo suas maneiras de sentir” (TARDE, 1898b, p. 45).

Detenhamo-nos brevemente nas quantidades sociais ou psicológicas que o observador pode discernir nas repetições fenomênicas fruto da imitação. Apenas forneceremos aqui algumas indicações em torno da mensurabilidade dos fatos sociais, da mensurabilidade das crenças e dos desejos mobilizados em sua constituição. Pois será somente na sessão seguinte, uma vez descritas as leis lógicas que Tarde observa animando a vida em sociedade, que o caráter quantificável das duas potências do espírito terá uma aplicação levada ao seu limite. Admitamos que, “por seu caráter quantitativo marcado”, por seu “caráter contagioso eminente”, crenças e desejos se distinguem de todos os outros estados internos (TARDE, 1901d, p. 10). Aqui, uma vez mais, somos obrigados a fazer abstração da espiritualização do universo operada por Tarde. Trata-se de crenças e desejos tomados em seus agenciamentos estritamente antropológicos que se farão objeto da inter-psicologia. Em todas as relações elementares que podemos identificar no tecido social em um momento dado há uma substância psicológica comum que cimenta a multiplicidade pulsional dos indivíduos em uma unidade mais ou menos coerente: crenças e desejos que se transmitem de espírito a espírito.

A natureza da coisa desejada ou acreditada, ou seja, as sensações nas quais ela se resolve, difere de uma categoria à outra, mas o acreditar, o desejar, são quantidades e forças da alma que, a despeito da diversidade de seus pontos de aplicação sensoriais, permanecem sempre os mesmos, apenas diferem em grau e, como as quantidades exteriores, são susceptíveis de percorrer uma dupla escala de graus positivo ou negativo, de zero a infinito, sem mudar essencialmente de natureza. A intensidade da afirmação de uma coisa pode decrescer da convicção perfeita, através de todos os graus de probabilidade, até a dúvida absoluta, depois tornar-se a negação dessa coisa, cuja intensidade se elevará pouco a pouco até a convicção de novo perfeita, até isso que chamamos certeza. A intensidade do desejo de uma coisa pode diminuir da paixão profunda ao simples capricho, à indiferença, para se tornar repulsão ligeira, forte, apaixonada, dessa mesma coisa. É necessário observar, da soleira da sociologia, esse caráter tão assinalável que, no campo da consciência individual, reputado o domínio do *sui generis*, do único em si, do incomparável, da qualidade pura, permite discernir duas realidades homogêneas, idênticas a si mesmas, não somente de um estado a outro do mesmo espírito, mas de um espírito a outro. É desse modo, com efeito, e somente desse modo, que a psicologia pode se exteriorizar e se transformar em sociologia (TARDE, 1898b, p. 47).

Crenças e desejos são quantidades que, servindo de suporte às qualidades (como vimos, seu ponto de aplicação é a sensação pura, esta sim, qualidade irreduzível à quantidade), podem fazer com que estas participem de seu caráter quantitativo. Podem fazer com que entrem na descrição que a ciência pode fazer da vida psíquica individual e coletiva. No mais, se a qualidade é o ponto de aplicação das quantidades da alma no desenrolar da vida psíquica individual, quando passamos à vida psíquica agenciada socialmente, essas quantidades podem ter como objeto não mais simplesmente sensações, mas outras crenças e outros desejos, ideias, convicções, volições, crenças e desejos já especificadas em conteúdos socialmente transmissíveis. Estes, igualmente irreduzíveis entre si no pulular inventivo da vida social, uma vez servindo de suporte às forças da alma, são igualmente elevadas ao estatuto de objetos quantificáveis. Seja como for, crenças e desejos são identidades constantes que, “longe de impedir a heterogeneidade das coisas ligadas em seu seio” (sensações, ideias ou volições, crenças e desejos de outrem, as “categorias” que se encontram na origem dos julgamentos de localização da vida psíquica e social, etc.), “as fazem variar, as penetram inteiramente sem, contudo, constituí-las, as unem sem confundi-las e subsistem inalteráveis no meio delas malgrado a intimidade estreita dessa união” (TARDE, 1880, p. 251).

O critério de mensuração é simples. “Toda realidade quantitativa que nos é conhecida é susceptível essencialmente de valores negativos e positivos, de oposições internas” (TARDE, 1880, p. 253). Uma oposição ou, então, um acréscimo ou diminuição, supõe a identidade entre os termos beligerantes. Se crenças e desejos são susceptíveis de valores positivos e negativos é porque elas são “quantidades verdadeiras”, ao passo que a sensação não é uma quantidade. Qualitativas, elas não são mensuráveis, diferentemente de

crenças e de desejos, potências de afirmação e de negação, de atração e de repulsão, passíveis mudar de grau sem mudar de natureza. Passíveis, em suma, de mais e de menos, de neutralização, de mudança de direção em uma série determinada.

Quando a psicofísica – Tarde (1880) cita os trabalhos de Fechner, Delboeuf, Wundt, etc. – pretende medir os graus da sensação, ela simplesmente aplica suas medidas de uma parte a impressões mais ou menos agradáveis ou peníveis (ou seja, um misto de sensação e de desejo ou aversão), de outra parte, a graus de atenção (que precisa a sensação nascente, o desejo de um crescimento da crença). O erro de grande parte de psicólogos que se dedicam a esse intento de mensuração dos estados internos, do ponto de vista da crítica tardiana, foi ter considerado (sem o saber, é verdade) o desejo e a crença como se fossem propriedades das sensações (FEDI, 2008). Ao passo que, se elas podem de certo modo ser objeto de mensuração, isso se dará apenas de modo “indireto”, jamais tomadas em si mesmas, naquilo que possuem de qualitativamente exterior a toda medida e, de direito, independente da ação de crenças e de desejos. Ou seja, se elas entram no intento de quantificação, é apenas na medida em que crenças e desejos servem de suporte às qualidades sensíveis.

Uma vez mais Tarde rompe com determinado ramo da psicologia, com uma concepção cara a muitos fisiologistas. E, uma vez mais, o afastamento ou anúncio de uma necessidade de reformulação apenas pode servir à defesa de um campo próprio à sua psicologia coletiva. Cabe observar algo que aprofundaremos na sessão seguinte e que já dissemos brevemente. Se em sua forma elementar crenças e desejos, quantidades psicológicas, entram em relação com sensações heterogêneas que elas penetram sem constituir, fornecem uma unidade sem desnaturalizar sua qualidade, ela é, igualmente, uma dualidade sociológica fundamental. Ora, não vimos que as sensações são incomunicáveis e não apenas estranhas à mensuração? Uma crença é então especificada em ideia, em julgamento preciso, um desejo em ato ou necessidade determinada. É a mesma potência de afirmação e de negação, de atração e de repulsão, mesmo “fundo comum de toda alma”, mas operando com objetos de outra ordem, mas não menos heterogêneos e dependentes de crenças e desejos que cimentem uma unidade que é, agora, mais que psíquica, social.

Se os diversos *eus* fossem tão heterogêneos quanto se supôs outrora, se eles nada contivessem a não ser que do heterogêneo um com relação ao outro, como eles poderiam se transmitir e se comunicar não importa o que; e sem nenhuma comunicação, sem nada em comum, como poderiam se associar, formar um *nós*? Admitindo como impossível que a justaposição desses *eus* heterogêneos dê lugar a um agrupamento de aparência social, qual ciência haveria de ser retirada da observação e da comparação dessas diversas associações não comparáveis entre si, compostas de fatos dissemelhantes e sem laços? A psicologia coletiva, então, a

psicologia *inter-cerebral*, a sociologia, apenas é possível porque a psicologia individual, *intra-cerebral*, contém elementos transmissíveis e comunicáveis de uma consciência à outra, susceptíveis de se soldar e de se juntar entre si, malgrado os hiatos irreduzíveis entre as pessoas, para formar forças e quantidades verdadeiramente sociais (TARDE, 1898b, p. 47).

Quantidades psicológicas e quantidades sociais são a condição da ciência e a expressão de uma regularidade que o observador deve encontrar nos fenômenos humanos. Essas quantidades ou potências do espírito têm sua razão de ser na solidificação daquilo que, na vida individual ou social, sem essas forças de soldagem, encontrar-se-iam abandonadas a uma anarquia de sensações que se sucedem sem se repetir, de volições e convicções que apareceriam e desapareceriam na indistinção da vida individual. Uma vez demonstrada sua existência, todo um campo se oferece à ciência, a um ideal de medida e de quantificação. Algo que persiste por sob as variações, que participa da variação sem deixar de ser “o mesmo”, é a única maneira de reconhecer um objeto próprio à ciência. Sem quantidade não há ciência. Sem repetição não há quantidade. O fato social elementar da ação inter-espiritual oferecendo a regularidade necessária ao exercício da quantificação, apenas resta debruçar-se sobre a sociedade e descrever “cientificamente” os fatos sociais, de modo que podemos reconhecer assim o esforço tardiano em torno de algo pelo qual abrimos este capítulo, a saber: a afirmação convicta, ao defender-se das críticas de Espinas que, ao lado de sua filosofia da natureza existem observações erigidas sobre “vias absolutamente científicas”.

Podemos agora apontar com precisão os elementos de que se compõem essas “via”. A circunscrição de um campo próprio e exclusivo à observação (fenômenos que se repetem na vida do homem em sociedade e que são distintos das repetições materiais e vivas), o reconhecimento de um fato social elementar (a ação interespiritual ou causalidade exemplar) e, por fim, o reconhecimento de que esse fato constitui “quantidades verdadeiras”, ou seja, fenômenos que se oferecem à observação do cientista sem que seja preciso apelar a um gênero de conhecimento outro que não aquele que visa quantificar e descobrir as leis que regem os fenômenos em questão. O primeiro sociólogo, afirma Tarde (1898b, p. 3), mesmo sem o saber, foi o primeiro estatístico que “deu o exemplo de observar as sociedades por seu lado quantitativo e numerável”, não por seu lado qualitativo e incomparável. Afinal, uma ciência “tem como objeto essencial quantidades, coisas semelhantes que se repetem e as relações, repetidas elas próprias, dessas quantidades cujas variações em mais e em menos são correlativas”. Quando Tarde se esforça em reconhecer no mundo fenomênico “quantidades verdadeiras” e, por meio delas, uma empresa de “quantificação” e de “medida” que é aquela da ciência em geral, ele acaba por realizar um ideal científico que Canguilhem (1943, p. 33)

definira com precisão³¹. Somente a quantidade “pode dar conta ao mesmo tempo da homogeneidade e da variação”.

A ciência ideal, o protótipo científico universal ao qual todas as ciências concretas aspiram se conformar, a matemática, o que é senão o desenvolvimento e a combinação das noções de número, de extensão e de duração, ou seja, da unidade repetida indefinidamente, repetição que se nomeia grupo ou *total* quando as unidades repetidas permanecem distintas, *quantidade* quando elas permanecem anexas e indistintas? A quantidade é a possibilidade de uma infinidade de repetições de unidades diferentes. E todas as ciências, quaisquer que elas sejam, a própria sociologia pela estatística, como a biologia por seus instrumentos de laboratório, se elevam a cada passo que realizam na direção da fórmula de suas leis em termos quantitativos (TARDE, 1902a, p. 13).

Podemos nos perguntar até que ponto a quantidade é transparente à observação, até que ponto ela se encontra “nas coisas”, quando Tarde afirma que crenças e desejos são “quantidades verdadeiras”. Não encontramos na obra de Tarde uma reflexão sobre os limites do conhecimento científico propriamente. Encontramos, é verdade, uma série de passagens, de trocas entre ciência e filosofia, sobretudo o esclarecimento com algo (a causalidade exemplar e a comunicação das quantidades da alma) que a primeira o levou a descobrir de algo (estabelecimento de acordos entre os pequenos espíritos que constituem os fenômenos naturais) que a segunda pôde reconhecer, mas não explicar. A ciência não é, assim, destituída de seu poder de acessar o mundo dos fenômenos no que eles possuem de translúcido: acordos, repetições, regularidades. Essa espécie de fé no ideal da ciência é tal que, ancorando-se naquela que é a “sua” ciência, Tarde acaba por contradizer-se. A afirmação de que cada ciência se ocupa de uma ordem específica de fenômenos não lhe impediu de afirmar que a sociologia deve ser o modelo sobre o qual as ciências da natureza acederiam a progressos indefiníveis. Afinal, todo fenômeno é um fato social, “explicável sociologicamente”. Diante disso resta-nos tentar discernir o espírito geral que anima tal visão a respeito da natureza, da sociedade, e do meio pelo qual podemos conhecê-las.

Segundo Boutroux (1895b, p. 23) “a ciência nasceu no dia em que o homem concebeu a existência de causas e efeitos naturais, ou seja, relações invariáveis entre as coisas dadas”, no dia em que, em vez de se perguntar qual é a potência supra-sensível que produz os fenômenos tomados isoladamente, “ele se perguntou qual é o fenômeno da natureza do qual depende aquele que se trata de explicar”. Assim concebida a ciência, dispensando-se de admitir fenômenos indeterminados, começos absolutos, diz respeito à observação, à

³¹ Ao abordar um problema completamente outro, é verdade, aquele do normal e do patológico no imaginário positivista de Comte e de Broussais.

comparação e à reflexão, ou seja, trata-se da “experiência interpretada, mas não suplantada, pelo entendimento” (BOUTROUX, 1895b, p. 22). As fórmulas então aplicadas aos fenômenos contêm elementos derivados da experiência. Não se trata simplesmente de uma imposição do espírito às coisas. Bem, nada de estranho ao intento científico tardiano, pautado na experiência e na observação dos fatos sociais dos quais acredita poder discernir “leis” invariáveis e “quantidades” que variam correlativamente. Mas passemos à análise do ideal matemático que obseda a ciência tardiana. Vejamos se fórmulas que se pretendem nascer do compromisso do entendimento com a experiência possuem a universalidade que lhes é almejada. Trata-se, em suma, de julgar acerca do valor do ideal matemático que Tarde defende como aliado dos progressos da ciência.

A lei fundamental das determinações matemáticas, prossegue Boutroux (1895b, p. 52), é a permanência da quantidade mensurável através de todas as composições e recomposições da extensão e do movimento: “Ela tem a sua expressão concreta na fórmula da *conservação da força*”. Bem, nada de estranho à definição da “quantidade” que Tarde ofereceu, “repetições de unidades diferentes”, ou então à própria definição das “quantidades psicológicas”, aquilo (aliás, “forças”) que se conserva por sob a variação prestando-se, assim, à medida. Bem, Boutroux (1895a, p. 139) não nega que no estado atual do conhecimento, referindo-se ao quadro científico de finais do século XIX, a ciência é múltipla. E, de modo não distante da irredutibilidade das ciências umas às outras tal qual defendem Durkheim e Tarde em suas respectivas lutas pela delimitação de uma racionalidade própria à ciência dos fatos sociais, afirma que “cada uma tem sua fisionomia própria”. E, elevando-se do estudo do movimento dos corpos celestes àquele da vida e do pensamento, os postulados que cada ciência requer são cada vez mais impenetráveis às determinações matemáticas. Não obstante, ele não deixa de reconhecer algo aparentemente contraditório. Se os objetos das diferentes ciências não se deixam penetrar pela matemática, ao mesmo tempo “as leis fundamentais de cada ciência nos aparece como o compromisso o menos defeituoso que o espírito pode encontrar para aproximar a matemática da experiência”³² (BOUTROUX, 1895a, p. 139).

³² Pois a ciência, afirma Boutroux (1895b), foi capaz desse modo de realizar algo que para a filosofia moderna (Bacon, Descartes) era um ideal: conceber as leis da natureza ao mesmo tempo como reais e universais. Para o espírito humano trata-se de algo difícil, explicando a universalidade das leis sua realidade tende a escapar, explicando sua realidade é, ao contrário, sua universalidade que escapa. O que fez então a ciência? Aliou a matemática e a experiência, fornecendo “leis” ao mesmo tempo concretas e inteligíveis. Admitindo um ponto de coincidência entre o sensível e o matemático, as coisas não mais se apresentariam como formas mais ou menos imperfeitas de paradigmas inteligíveis – como seria o caso, segundo Boutroux, da filosofia antiga –, mas como determinações particulares de essências elas próprias matemáticas. Matemática e experiência unidas com os modernos, encontrar-se-ia fundada a possibilidade de uma ciência absoluta da própria realidade sensível, cujas leis fossem ao mesmo tempo “reais” e “universais”. Se a análise de Boutroux é correta, bem como nosso recurso

As ciências se emanciparam assim uma a uma; elas se constituíram como autônomas, com a ajuda de princípios especiais e tidos como irreduzíveis: é assim, por exemplo, que se distinguiram os princípios físicos dos princípios puramente mecânicos, a química da física, as propriedades vitais das propriedades físicas e químicas. Sem dúvida tentou-se fazer assemelhar cada ciência, *mutatis mutandis*, às ciências matemáticas; mas não se considera mais umas como simples prolongamento das outras: concede-se às ciências particulares a especificidade de seus princípios (BOUTROUX, 1895a, p. 10).

Não nos compete aqui explicar as razões dessa passagem por contrabando do ideal matemático até mesmo nas ordens de realidade mais refratárias à sua aplicação – o que Boutroux demonstrará com prudência³³, e que Tarde não saberá, sequer, perguntar-se. Admitamos apenas que algo desse gênero é o que encontramos na concepção da ciência que anima sua “psicologia sociológica”. E, por fim, perguntemo-nos com Boutroux (1895b) qual é o valor das ciências positivas. Sua resposta é que a estabilidade não reina sozinha, e que todo fato não diz respeito apenas a um princípio de conservação, de “repetição” de uma unidade variável, mas mensurável por sobre a heterogeneidade qualitativa, para falar como Tarde, mas também a um princípio de criação. As leis da determinação e da permanência, com uma face voltada às coisas que lhes convidam a serem assim concebidas, dirá Boutroux (1895b), apenas poderão ser tomadas como verdadeiras uma vez reconhecida sua relatividade, quando o pensamento se der conta do entrelaçamento universal e penetração recíproca da permanência e da mudança. Ora, se, com efeito, podemos afirmar que a leitura da história das ciências de Boutroux dá conta, efetivamente, do compromisso com a matemática do qual Tarde não pode se desfazer, não podemos afirmar igualmente que Tarde soube reconhecer a necessidade de pensar a contingência absoluta ao lado da permanência, em outros termos, ao mesmo tempo em que a pertinência científica, a incomensurabilidade do real em todas as suas faces e do matemático?

(...) acrescentemos que, no mundo social como no mundo vivo e no mundo físico, vemos somente as variações que se repetem formar o domínio próprio da ciência, ao passo que as variações que não se repetem, o que há de fugidio, de único, de para sempre perdido na expressão da fisionomia variável das coisas e dos seres,

a ela, não teríamos condições de observar na ciência social tardiana certo compromisso com essa maneira de acessar a experiência e de formular suas leis? Não haveria uma inteligibilidade matemática dos fatos sociais que permite encontrar “leis” que não se apresentariam como simples imposições do espírito, mas dotadas de “realidade” e “universalmente” aplicáveis àquilo que se tornara inteligível pela quantificação a que se presta? Se essas questões nos conduziram para muito longe, não podemos nos impedir de colocá-las.

³³ Em uma análise que em muitos pontos nos remete à filosofia de Bergson, Boutroux (1895a, 1895b) apresenta as leis da natureza de inspiração matemática e lógica como, ao mesmo tempo, solicitações das coisas e como expressão de um imperativo da parte do espírito em submeter essas mesmas coisas à necessidade para que se tornem assimiláveis.

paisagens, retratos, cenas históricas, é o apanágio o mais precioso da arte, que tem o dom de transformar em ouro essa escória, de eternizar esses efêmeros. Quanto à filosofia, confluyente ao mesmo tempo da ciência e da arte, ela abarca em sua complexidade soberana essas duas grandes faces do real (TARDE, 1898b, p. 39).

Com as semelhanças se ocupa o cientista, das diferenças essenciais o artista, e é isso que caberia ao filósofo mostrar, afirma Tarde (1893b, p 142), “caso ele deseje realizar sua missão completa, que não é somente sublimar a ciência e destilar a arte, mas combinar em suas fórmulas todo o sumo de uma com a essência da outra”. Dizendo a mesma coisa de outro modo poderíamos afirmar o seguinte: o real tem duas faces. Da variação e da repetição, do que acede ao estatuto do fenômeno por uma multiplicação indefinida de um tema, de uma ideia de universo elaborada nas profundezas do infinitesimal inacessíveis à ciência, e o que é escamoteado no limbo dos possíveis. Entre esses mundos, dos fenômenos que se repetem e que a ciência pode – e deve – medir e dos possíveis que tiveram o direito a durar um único instante negado, encontrar-se-ia a filosofia, capaz de aceder ao gênio inventivo da natureza. Não sem esquecer uma concessão última que Tarde oferece à ciência. A imagem desse gênio inventivo, aquele de espíritos que se associam e negociam o direito à existência em uma luta pulsional que excede em potência seu resultado, quem fornecerá o modelo da compreensão é a causalidade que Tarde encontrada no terreno da sociedade.

Mas não é preciso saltar para trás e retomar a filosofia da natureza da qual Tarde foi enfático ao afirmar a distinção para com as “vias científicas” de sua investigação. Basta observar que mesmo no terreno da sociedade é preciso distinguir entre dois gêneros de coisas, “aquelas que se repetem e aquelas que não se repetem” (TARDE, 1898b, p. 24). O trato do primeiro desses fatos é muito mais árduo que o dos segundos. “O terreno sólido dos cientistas, é a resposta ao segundo problema. A resposta, se resposta há ao primeiro, é a parte aérea e hipotética de seus trabalhos” (TARDE, 1902a, p. 9). Depois de um longo desvio, natural, em se tratando de uma abordagem do ideal geral que anima a ciência aos olhos de Tarde, vemos que, com efeito, ela se ocupa de algo real, de “quantidades verdadeiras”, de fenômenos que, por se repetirem, são mensuráveis. Mas o ideal de mensuração que acompanha a ciência não dissimula o outro aspecto dessa mesma realidade assim constituída, o de sua variação e diferença intestinal, causa das repetições porvir. Vemos assim um Tarde alinhado aos progressos da ciência, sua identificação irrevogável com ideias de quantificação. Mas, ao mesmo tempo, um Tarde cuidadoso em observar que “no fundo das coisas há toda coisa real ou possível”. Em termos ainda de sua “psicologia sociológica”, tratar-se-á da análise das invenções na origem das quais devemos encontrar todo e qualquer tema que se

repete para somente então se tornar objeto da ciência. Na origem de um fenômeno qualquer, da própria quantidade psicológica e social, há a irrupção de uma novidade que inaugura, assim, de modo disruptivo e relativamente descontínuo, aquilo que, pelo seu desenvolvimento, se prestará a medida, se fará objeto da ciência.

Continuando nossa exposição em torno do ideal de ciência que anima a obra de Tarde resta-nos demonstrar como, por meio dele, nosso autor se encontra alinhado às concepções de seu tempo. Na crítica que realiza à quantificação das qualidades psicológicas Tarde persegue o mesmo intento que Bergson (1889) manifesta no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Data de 1880, em artigo publicado na *Revue philosophique*, *A crença e o desejo*, a crítica à mensuração das qualidades psicológicas que será precisada dez anos depois em *As leis da imitação*. Nesse ínterim Bergson publica, em 1889, o *Ensaio*. É importante ressaltar que nessa ocasião, ao criticar o modelo de mensuração dos estados internos utilizado pela psicofísica, ao criticar sua ilusão e confusão de fundo, Bergson não deixou de reconhecer com precisão “o que” permite uma empresa dessa natureza, por malograda que ela esteja desde seu início. Duas sensações diferentes apenas poderão ser ditas iguais e, logo, mensuráveis, afirma Bergson (1889, p. 47), “se algum fundo idêntico permanece após a eliminação de sua diferença qualitativa”. Ora, essa diferença qualitativa sendo “tudo o que nós sentimos, não vemos o que poderia subsistir uma vez que a tenhamos eliminado”.

Logo, toda psicofísica é condenada por sua própria origem a girar em um círculo vicioso, pois o postulado teórico sobre o qual ela repousa a condena a uma verificação experimental, e ela apenas pode ser verificada experimentalmente uma vez que admitamos de início seu postulado. É que não existe ponto de contato entre o inextenso e o extenso, entra a qualidade e a quantidade. Podemos interpretar uma pela outra, erigir uma em equivalente da outra; mas, cedo ou tarde, no início ou no fim, será preciso reconhecer o caráter convencional dessa assimilação. A bem dizer, a psicofísica apenas formula com precisão e leva a consequências extremas uma concepção familiar ao senso comum. Como falamos mais que pensamos, como também os objetos exteriores, que são do domínio comum, têm mais importância para nós que os estados subjetivos pelos quais passamos, temos todo interesse em objetivar esses estados neles introduzindo, na maior medida possível, a representação de sua causa exterior. E quanto mais nossos conhecimentos crescem, mais percebemos o extensivo por trás do intensivo e a quantidade por trás da qualidade, mais também tendemos a colocar o primeiro termo no segundo, e a tratar nossas sensações como grandezas (BERGSON, 1889, p. 52).

O caráter convencional da psicofísica, ilusório e fictício para Bergson, repousa em uma confusão da qualidade com a quantidade, quando se busca medir a primeira da maneira pela qual a segunda é medida. Ou seja, Bergson não está negando a idealidade do número. Está apenas demonstrando que não há fundo idêntico que condicione a medida em se

tratando dos estados internos. O número é uma convenção, enquanto tal podemos mesmo dizer que ele se presta à nossa ação sobre as coisas. O problema é sua aplicação a realidades onde não há repetição de unidades idênticas que se prestem à medida, onde há duração. Mas vejamos se essa crítica à mensuração dos estados internos se aplica às ideias de Tarde a esse respeito. Ou se, no fundo, Tarde não estaria de acordo com Bergson, salvo que reconhece na interioridade psicológica e, em atos precisos e não sensacionais, uma inteligibilidade matemática que Bergson em hipótese alguma saberia admitir ao que quer que seja de psíquico. Opinião “tão conforme, aliás, sobre esse ponto, à nossa maneira de ver”, reconheceria Tarde (1890b, p. 204).

Segundo Bergson a mensuração dos estados internos se liga a um empréstimo da permanência necessária ao estabelecimento do número da realidade exterior. Tarde, por seu lado, não traçará uma gênese da medida nesses moldes. Apenas reconhece igualmente que é preciso um “fundo comum”, algo que “permanece o mesmo”, que “se repita” para que a aplicação do número seja possível. Essa condição ele não encontra fora da consciência, mas no seu interior, no ato de desejar (+ ou -) e de acreditar (+ ou -) em não importa qual qualidade sensível. A heterogeneidade da sensação Tarde a salvaguarda com a mesma certeza com que procedera Bergson. Quanto a isso não temos dúvida. Como reconhecem Deleuze e Guattari (1980), a psicologia tardiana é quantitativa na medida em que estuda os componentes da crença e do desejo na sensação, não a sensação, que deve sua unidade à ação das duas forças psicológicas.

Se quisermos enxergar claramente em psicologia, a primeira coisa a fazer é de nela discernir, nas inumeráveis combinações de elementos heterogêneos que ela nos oferece, a presença de duas quantidades irreduzíveis, que podemos chamar como quisermos, mas que eu chamo de crença e de desejo (TARDE, 1897a, p. 180).

Uma quantidade tem duas maneiras de variar: aumentar e diminuir. Ela se apresenta pela “oposição do positivo e do negativo, uma oposição de *sentido*” (TARDE, 1897a, p. 87). “As mudanças psicológicas de que falo”, pergunta-se Tarde (1880, p. 257) não seriam passagens do positivo ao negativo, “tanto quanto as altas e baixas alternativas de um rio?” (TARDE, 1880, p. 257). Por toda parte em que há uma aparência de qualidades que se sucedem e se substituem ao mesmo tempo em que é possível sentir que um desenvolvimento ou progresso se realiza essas qualidades recobrem alguma “quantidade verdadeira”, inerente a um ser idêntico (capital energético individual ou social) a si mesmo através das variações sucessivas. “Observando as transformações de um broto, de um embrião, da alma de uma

criança, dizemos que assistimos a um progresso, pois somos convencidos que alguma coisa persiste e se acrescenta sob essas variações” (TARDE, 1897a, p. 84).

Se Tarde insiste na necessidade de que é preciso que algo persista em meio ao devir sensacional para que o número possa ser sobre ele aplicado, e tal é o caso da crença e do desejo na qualidade de potências ou forças que variam entre um mínimo e um máximo de intensidade no interior de seu limiar diferencial, não se trata propriamente de um fundo idêntico que permaneça tal qual reconhece a psicofísica aos olhos de Bergson, que “interioriza” uma unidade que os estados internos não conhecem. A unidade no caso tardiano não vem de uma confusão com uma ação contínua de uma suposta causa excitante ou com seja lá o que for de exterior aos estados internos. Ela é uma unidade intensiva³⁴, potência ou virtualidade de acreditar e desejar constituinte da vida psíquica que, mesmo variando em termos de intensidade e de objeto, e aumentando e diminuído a revelia dos objetos, não deixa de persistir “idêntica a si mesma”. Se há, portanto, um inteligível matemático a ser admitido na psicologia, apenas é preciso observar que há coisas ao lado das sensações que a psicofísica sequer imaginou e que, estas sim, permitem-se convencionar pelo número.

2.4. A ciência dos pontos de vista de Tarde e de Durkheim: corolários da transparência e da exterioridade do fato social

Prezamos ao longo da sessão acima a observação dos critérios de cientificidade que Tarde se esforça em reconhecer à sua psicologia coletiva e à ciência em geral. O próprio

³⁴ Crenças e desejos se caracterizariam de certo modo por aquilo que Bergson (1889) reconheceu como quantidades intensivas. É verdade que tal noção não escapa para Bergson às ilusões do entendimento em se tratando de aplicar a métrica do + e do –, do aumento e da diminuição às sensações. Do ponto de vista de Bergson essa concepção da quantidade não se esquivava da relação entre um continente e um conteúdo, de uma representação extensiva e espacial de algo que não tem necessariamente aporte extensivo a partir do qual sua apreciação em termos de quantidade seria possível. Se no caso das quantidades extensivas “chama-se de maior quantidade aquela que contém a outra, por que falar ainda de quantidade e de grandeza quando não há mais nem continente nem conteúdo? Se uma quantidade pode crescer e diminuir, se nela percebemos por assim dizer o *menos* no seio do *mais*, ela não seria por isso mesmo divisível, e então extensão? Não haveria contradição ao falar em quantidade inextensiva?” (BERGSON, 1889, p. 3). Bem, não é necessário repetir que para Tarde não são as sensações que são mensuráveis, mas quantidades “verdadeiras” da alma, crenças e desejos. Quando uma crença ou um desejo aumenta ou diminui, disse Tarde (1880), eles não mudam de natureza – e sem essa condição, não há medida, ele insiste. Nesse sentido, tal como disse Bergson, o “menos” se encontra no seio do “mais”. As variações se dão no interior de uma série intensiva, entre um máximo e um mínimo. Mas como fica assim o que Bergson reconheceu como fundamental a tal concepção da medida, a relação de um continente e um conteúdo? O que contém e o que é contido? Quando Tarde se propõe medir estados internos precisos, sua operação não implica, sequer como fundamento que funda as tentativas de quantificação criticadas por Bergson, sair da própria alma. O “continente” nesses termos é seu próprio “fundo”. Seu “conteúdo”, variável e secundário, são sensações ou outras volições e convicções, outras crenças e desejos especificadas em formas sociais. O que garante a unidade sem a qual não há número é assim a própria relação diferencial interior ao espírito, aquela que, como insistimos, varia sem deixar de ser ela própria. Não é necessário sair do espírito para encontrar marcos entre os quais ele varia, basta atentar para mudanças de direção e de intensidade no interior de uma série.

reconhecimento de que uma região precisa da vida do espírito se presta à medida pode ser lida na chave de uma carta branca à ciência para invadir a vida da consciência. O que Bergson relutou com força considerável, mas o que é absolutamente necessário e natural a uma sociologia “científica”. Medir é a tarefa da ciência mobilizada por Tarde. E o adversário de Tarde, Durkheim, não pode ser alheio a esse mesmo intento³⁵. Mas, partindo desse mesmo imperativo de cientificidade, Tarde e Durkheim divergem profundamente em termos de como operar a medida dos fatos sociais, diferença que se liga à própria definição desse fato e ao modo de como aceder ao que ele tem de irreduzível. Tratemos brevemente da questão da cientificidade pleiteada por Durkheim.

Para submeter à ciência uma ordem de fatos, não basta observá-los com cuidado, descrevê-los, classificá-los; mas, o que é muito mais difícil, é preciso ainda, segundo as palavras de Descartes, encontrar *o viés pelo qual eles são científicos*, ou seja, descobrir neles algum elemento objetivo que comporte uma determinação exata, e, se possível, a medida (DURKHEIM, 1893, p. XLII).

Mas antes de medi-los é preciso saber como tratá-los cientificamente. Durkheim atenta para a necessidade de verificar objetivamente “o que é” um fato social. “Antes de buscar qual é o método que convém ao estudo dos fatos sociais, é importante saber quais são os fatos que chamamos assim” (DURKHEIM, 1894, p. 3).

É fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada ao mesmo tempo em que possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais (DURKHEIM, 1894, p. 14).

Os fatos sociais se caracterizam por modos de pensar, agir e sentir cujo caráter objetivo se deve ao fato de serem exteriores ao indivíduo, “dotados de uma potência coercitiva em virtude da qual eles se impõem a ele, quer ele queira ou não” (DURKHEIM, 1894, p. 04). Consequentemente, prossegue Durkheim, esses fatos não poderiam ser confundidos com os fenômenos orgânicos, pois consistem em representações e em ações, tampouco com os fenômenos psíquicos, que apenas existem na e através da consciência individual. Assim a palavra social apenas tem um sentido irreduzivelmente definido com a condição de designar “unicamente fenômenos que não entram em nenhuma das categorias de

³⁵ Ainda que, como deixaremos entrever, a mensuração do fato social acaba por ser subsumida por Durkheim, no interior de seu itinerário metodológico, à necessidade prévia da identificação de seu “signo exterior”, tamanha a inacessibilidade à observação dos fatos sociais por parte do sujeito do conhecimento. Durkheim não pode medir a “coisa” social sem antes identificá-la, encontrá-la. Ela não se apresenta, como para Tarde, direta e imediatamente ao observador.

fatos já constituídas e nomeadas” (DURKHEIM, 1894, p. 6). Durkheim pode então realizar o ideal de irredutibilidade do objeto e de exclusivismo metodológico que anima as tentativas de constituição da sociologia em território francês ao longo do século XIX: “Conseguimos, portanto, nos representar de um modo preciso o domínio da sociologia. Ele apenas compreende um grupo determinado de fenômenos”. Um fato social se reconhece “pelo poder de coerção externa que ele exerce ou é susceptível de exercer sobre os indivíduos” (DURKHEIM, 1894, p. 11). Comparemos rapidamente esse modo de encarar a objetividade necessária a uma ciência dos fatos sociais com aquele pelo qual Tarde encara o mesmo problema.

O critério durkheimiano é simples: uma forma de existência que é psíquica em grande medida, que possui uma vida representativa por meio das consciências individuais, mas que ultrapassa essas consciências e, sobretudo, se impõe sobre elas de modo coercitivo, do exterior para o interior. A sociedade, esse “nós” que transcende as consciências individuais que informa, possui uma preeminência sobre o individual que lhe serve de veículo. O critério tardiano não é menos simples: trata-se de uma ação entre dois seres pela qual um tende a adquirir, contagiosamente e não coercitivamente de alguma existência que dele difere qualitativamente, os desígnios e convicções de outrem. À coerção Tarde substitui uma espécie de imantação psíquica ou espiritual entre seres que, por seu fundo comum, se tornam comunicáveis. Ao fim desse processo encontraremos algo que poderemos, com efeito, chamar de “sociedade”. Mas ela é o efeito, não a ação de uma psique hipostasiada, qualitativamente distinta de sua espécie individual. Uma noção como a de consciência coletiva faria corpo estranho à causalidade exemplar que Tarde encontra na origem das sociedades, espécie de epifenômeno das composições e recomposições entre agências espirituais.

O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade forma um sistema determinado que tem sua vida própria; podemos chamá-lo a *consciência coletiva* ou *comum*. Sem dúvida, ela não tem por substrato um órgão único; ela é, por definição, difundida em toda a extensão da sociedade; mas ela não deixa de possuir características específicas que fazem dela uma realidade distinta. Com efeito, ela é independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram colocados; eles passam, ela permanece. Ela é a mesma no Norte e no Sul, nas grandes cidades e nas pequenas, nas diferentes profissões. Ela não muda a cada geração, ao contrário, liga umas às outras as gerações sucessivas. Ela é outra coisa então que as consciências particulares, ainda que ela apenas se realize nos indivíduos. Ela é o tipo psíquico da sociedade, tipo que possui suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, tal como os tipos individuais, ainda que de outra maneira (DURKHEIM, 1893, p. 46).

Se Durkheim e Tarde não tiveram dificuldade em encontrar algo que se destaca da monotonia habitual da vida material e biológica para justificar a necessidade de um saber autoral que consiga descrever esse excedente fenomenal cientificamente, os resultados aos quais ambos chegam são obtidos por vias que não são de modo algum assimiláveis: a depuração da irreducibilidade do social não é, absolutamente, objeto de acordo por parte de ambos (coerção *vs.* conversão, imposição *vs.* assimilação, representações e modos de pensar de existência própria e de direito independente dos modos individuais *vs.* agenciamento coletivo de crenças e desejos na qualidade de matéria ou força sub-representativa). A crítica de Durkheim ao conceito de imitação é instrutiva a esse respeito. A imitação, afirma Durkheim (1894, p. 12), não exprime o que há de essencial e característico do fato social. É verdade que sem dúvida todo fato social é imitado, ele tem uma tendência a se generalizar. Mas isso só ocorre “porque ele é social, ou seja, obrigatório”. Sua potência de expansão não é a causa, “mas a consequência de seu caráter sociológico”, pois um “estado individual que faz ricochete não deixa por isso de ser individual”. Ao que Tarde responderia sem meias palavras, defendem Borlandi e Cherkaoui (2000), que a sociologia de Durkheim é falseada por acreditar que o individual vem do social, quando o social provém, na verdade, do individual, que é pouco a pouco generalizado.

Vimos assim que o intento de Durkheim, análogo ao de Tarde na intenção, distinto nos meios e resultados, foi reivindicar um domínio próprio à sociologia, um fato que possa ser denominado “social” e tratado na especificidade que exige o reconhecimento de um domínio da realidade que o psíquico e o biológico não podem explicar pelos meios que a biologia e a psicologia explicam os fenômenos que lhes compete. Interessa-nos agora a diferença não apenas na definição daquilo que é o objeto próprio de uma ciência dos fatos sociais, mas, uma vez este reconhecido, o modo adequado – leia-se, científico – de tratá-lo. Para o caso de Tarde o espírito não tem de elaborar muitos artifícios para tanto. Reencontrando sua própria imagem viva quando imprime ou recebe as marcas de crenças e desejos de outro espírito, o homem toma consciência de si mesmo, disse Tarde. Partindo dessa clareza absoluta pela qual o fato social “se fazendo” se oferece ao sujeito que por ele acaba “tomando consciência de si mesmo”, sua mensuração apenas exige o ofício do homem de ciência que mede aquilo que se repete. O objeto se apresenta assim enquanto tal, na clareza da atividade espiritual. Durkheim, ao contrário, exigirá um tratamento distinto. É preciso tomá-lo como uma “coisa”. Essa diferença não é sem importância. Será ela quem condenará Durkheim ao exclusivismo metodológico e ontológico de sua sociologia e autorizará Tarde,

por sua vez, a erigir a causalidade exemplar como o modelo através do qual o gênio inventivo do mundo vivo e material pode ser iluminado. Operação que, decerto, causa espanto à retidão metodológica do teórico dos fatos sociais como “coisas”. Uma vez delimitado o campo da investigação e encontrado, na coerção, o elemento distintivo dos fatos sociais, tratá-los como coisas, afirma Durkheim (1894, p. 15), “É a primeira regra e a mais fundamental” relativa à sua observação.

A proposição segundo a qual os fatos sociais devem ser tratados como coisas – concepção que se encontra na base de nosso método – é daquelas que provocaram as maiores contradições. Achou-se paradoxal e escandaloso que assimilássemos às realidades do mundo exterior aquelas do mundo social. Era se enganar profundamente sobre o sentido e o alcance dessa assimilação, cujo objetivo não é rebaixar as formas superiores do ser às formas inferiores, mas, ao contrário, reivindicar para os primeiros um grau de realidade ao menos igual àquele que todos reconhecem aos segundos. Não dizemos, com efeito, que os fatos sociais são coisas materiais, mas são coisas da mesma maneira que as coisas materiais, ainda que de outro modo. O que é, com efeito, uma coisa? A coisa se opõe à ideia do mesmo modo que aquilo que conhecemos do exterior ao que conhecemos do interior. É coisa todo objeto de conhecimento que não é naturalmente compenetrável à inteligência, tudo isso de que não podemos fazer uma noção adequada por um simples procedimento de análise mental, tudo o que o espírito apenas pode compreender na condição de sair de si mesmo, por meio de observações e experimentações, passando progressivamente das características as mais exteriores e as mais imediatamente acessíveis às menos visíveis e mais profundas. Tratar dos fatos de certa ordem como coisas não é classificá-los em tal ou qual categoria do real; é observar diante deles certa atitude mental. É abordar seu estudo tomando como princípio que ignoramos absolutamente o que eles são, e que suas propriedades características, como as causas desconhecidas de que dependem, não podem ser descobertas pela introspecção mesmo a mais atenta (DURKHEIM, 1894, p. XI).

Essa “regra” exige que o sociólogo se coloque no estado de espírito em que se encontram os físicos, químicos e fisiologistas, defende Durkheim, quando estes se engajam em um domínio ainda desconhecido. Ela serve a suprimir a ilusão de uma suposta “imediatez” do fato social, quando o sociólogo, e tal parece ser o caso de Tarde, afirma se mover em meio a coisas “imediatamente transparentes ao espírito, tamanha é a facilidade com que resolve as questões as mais obscuras” (DURKHEIM, 1894, p. XI). Sabemos quão diametralmente oposta é a postura de Tarde a esse respeito. Vimos os termos pelos quais é descrito um “privilégio excepcional” pelo qual as causas de que são feitas os fatos sociais se apresentam ao observador. Na ação imitativa, disse Tarde (1898a, 1901d), o espírito acaba por tomar consciência de si mesmo, em uma transparência que falta nas relações que estabelece com o restante do universo. Ele não pode negar a realidade do objeto com o qual se encontra em comunicação sem “negar-se a si mesmo”. Com efeito, Tarde parece não ter se desvencilhado de uma dimensão de “interioridade” na análise dos fatos sociais que Durkheim

se esforça, por sua vez, em abolir absolutamente. Não é, para ele, o conhecido que revelará as causas verdadeiras mesmo do desconhecido. Sequer na verdade há essa preocupação em fazer da sociologia instrumento para a compreensão de seja lá o que for, ainda menos do engendramento do cosmos. Trata-se para Durkheim simplesmente de tomar o fato social como refratário de saída, restando tentar observar os sinais³⁶ pelos quais podemos reconhecê-lo, e, então, analisá-lo. E aí se detém a análise. Durkheim (1894, p. 139) é enfático: os sociólogos não têm que tomar partido das grandes hipóteses que dividem os metafísicos, por exemplo, ela não tem de se preocupar em reconhecer a liberdade ou afirmar o determinismo. E, dirigindo-se talvez a Tarde, afirma que o sociólogo não é um “místico”, ele não tem os meios de fornecer um sentido doutrinal em torno da “essência” dos fatos sociais, muito menos dizer “que elas são redutíveis às outras forças cósmicas”.

Na própria preocupação em delimitar simplesmente o “signo visível” do fato social encontramos uma crítica implícita ao modo tardiano de proceder. Do ponto de vista de Durkheim, seu adversário teria tomado como dado precisamente o que, antes de definir, era preciso encontrar – ele tentou abarcar os fatos sociais em uma espécie de “intuição exaustiva”, dirá Durkheim, procedimento sem validade para aquele que deseja, acima de tudo, torná-los

³⁶ Essa exterioridade pela qual o fato social deve se apresentar ao observador possui efeitos sobre os passos essenciais da análise, sobretudo em se tratando de reconhecer os “signos exteriores” pelos quais podemos reconhecer aquilo que, em si, é fugidio e dissimulado, inacessível à visão do espírito. Definir o fato social por sua característica distintiva, a “obrigação” ou “coerção”, não é descrevê-lo em suas manifestações. É simplesmente ter em mãos o critério que permite identificá-lo. Essa definição fornece o meio pelo qual podemos encontrá-lo no vasto campo da experiência humana e, ainda assim, é preciso encontrar os sinais exteriores que simbolizam esse elemento essencial que, em, si mesmo, não se apresenta diretamente à observação. Tomemos como exemplo o estudo das formas da solidariedade social que Durkheim (1893) desenvolve em *Da divisão do trabalho social*. A solidariedade social é um fenômeno que não se presta à observação direta e exata, menos ainda à medida. Para proceder à sua classificação e comparação é então preciso “substituir ao fato interno”, a coerção pela qual o indivíduo sente confusamente a presença e a ação de uma realidade que lhe excede e cuja definição lhe escapa, “por um fato exterior que o simboliza e estudar o primeiro através do segundo”. Esse símbolo visível, para o caso da solidariedade social, é o direito. “Com efeito, lá onde a solidariedade social existe, malgrado seu caráter imaterial, ela não permanece em estado de pura potência, mas manifesta sua presença por efeitos sensíveis” (DURKHEIM, 1893, p. 28). É o direito que reflete para Durkheim todas as variedades essenciais da solidariedade social. Se a solidariedade social é um fato social ele é da alçada da sociologia. Mas é um fato social que, prossegue Durkheim, apenas podemos conhecer por seus efeitos. Pelos imperativos necessários à descrição e acessibilidade a um fato social preciso temos então o exemplo da oposição essencial com a postura do método tardiano, pautado na transparência dos fatos sociais. As ações imitativas não nos fornecem diretamente as “causas” de que são feitos os fatos sociais? Eis que os cuidados que Durkheim inspira acabam por dizer o contrário. Objetação, afirma Durkheim (1893, p. 30), que a solidariedade social não se encontra inteiramente em suas manifestações sensíveis, que há o estado interno de onde ela deriva, e que seria preciso alcançá-la sem intermediários. “- Mas apenas podemos conhecer cientificamente as causas pelos efeitos que elas produzem, e, para melhor determinar sua natureza, a ciência apenas tem de escolher entre os resultados aqueles que são os mais objetivos e que se prestam melhor à medida. Ela estuda o calor através das variações do volume que produzem nos corpos as mudanças de temperatura, a eletricidade através do movimento. Por que a solidariedade social seria uma exceção?”. Durkheim parte então dos efeitos à descrição das causas, das regras jurídicas às causas das regras, as formas distintas da solidariedade social que se trata de descrever, dito de outro modo: o “fato social” que apenas pode ser descrito através de suas manifestações exteriores. Retornaremos a esse imperativo metodológico da sociologia de Durkheim e veremos sua aplicação à análise das regras morais quando do trato da relação entre moral e sociedade dos pontos de vista de Bergson e de Durkheim.

objetivos, analisáveis do exterior, sem apelar a nada que seja da alçada de uma experiência direta e íntima. Ao falar na obrigação ou na coerção como o traço distintivo dos fatos sociais, defende-se Durkheim (1898, p. 35), “não pretendemos dar assim uma explicação sumária desses últimos”, apenas tratou-se de indicar “um signo cômodo ao qual o sociólogo pode reconhecer os fatos que são da alçada de sua ciência”. A coerção não explica o social do mesmo modo que Tarde desejou explicá-los com uma noção como a de imitação.

Tem-se de tal modo o hábito de aplicar às coisas sociológicas as formas do pensamento filosófico que foi visto nessa definição preliminar do fato social uma espécie de filosofia do fato social. Disseram que explicamos os fenômenos sociais pela coerção, do mesmo modo que Tarde os explica pela imitação. Não tínhamos de modo algum tamanha ambição e sequer ocorreu ao nosso espírito que pudéssemos tê-la, tão contrária que ela é a qualquer método. O que nos propusemos foi não antecipar por uma visão filosófica as conclusões da ciência, mas simplesmente indicar em quais signos exteriores é possível reconhecer os fatos dos quais ela deve tratar, para que o cientista saiba percebê-los lá onde eles existem e não confundi-los com outros. Tratava-se de delimitar um campo para investigação o tanto quanto possível, não adotar uma espécie de intuição exaustiva (DURKHEIM, 1894, p. XVIII).

Essa crítica de Durkheim ao procedimento tardiano não apenas mobiliza elementos essenciais no que toca aos distintos meios de reconhecer e acessar o fato social como contém, implicitamente, o anúncio dos limites aos quais se condena a ciência dos fatos sociais de Durkheim e as “promessas” que carrega a ciência dos fatos sociais de Tarde. Segundo Durkheim Tarde antecipou filosoficamente as conclusões às quais deveria chegar a ciência. Com efeito, não é o que Tarde acreditou fazer. Vimos seu cuidado em separar suas “vias” científicas de especulações de caráter “hipotético” sobre o fundo das coisas. Mas se para Durkheim o cientista social tem de tratar dos fatos sociais do mesmo modo que o físico se ocupa dos corpos brutos, do exterior, compreendemos o porquê da atribuição à “ciência” social tardiana do qualificativo “filosofia” social. Em que pese seu cuidado em ligar a análise do fato social à medida de “quantidades verdadeiras”, Tarde em momento algum dissimulou a clareza excepcional pela qual os fatos sociais se apresentam ao observador. É do interior do processo de engendramento do *socius* que o sociólogo pode observar o fato social. Ele tem em mãos, afirmara Tarde (1890b), as causas verdadeiras de que a vida social é feita. A comunidade espiritual que caracteriza a sociedade e que é passível de mensuração em termos de quantidades intensivas (de aumento e diminuição de crenças e de desejos em direções determinadas) não tem de ser buscada em nada de exterior ao sujeito que se torna transparente a si mesmo no momento em que se deixa contagiar e imantar por volições e convicções de outrem. Tarde se esforçou em mostrar que distintamente de sua relação com o restante do

universo, uma relação entre espírito e “coisa”, na imitação o espírito encontra sua própria imagem, uma relação entre um sujeito e um objeto que é ele próprio sujeito. Nessa atividade ele toma consciência de sua própria realidade. Transparência que, para Tarde, se apresentaria como um convite à sua extensão a tudo o que há de fugidio na análise do mundo natural formado por sociedades de uma miríade de tipos.

Prossigamos agora nossos estudos de psicologia social, mostremos o julgamento e a vontade em obra nas sociedades: é esse propriamente o objeto de nosso livro. – Não há nada de mais claro nem de mais profundo ao mesmo tempo em que nossa consciência, espécie de estomago vidrado, de colméia transparente, na qual se revela para nós o segredo das mais íntimas operações da vida, que nos impressionam prodigiosamente caso não percebêssemos apenas do exterior seus resultados, ou seja, a conduta dos seres conscientes (TARDE, 1895b, p. 65).

Ora, Durkheim não procedeu de modo contrário, realizando o esforço precisamente de objetivar o que quer que pudesse se apresentar imediatamente ao espírito? Ele não foi buscar na relação do físico com os corpos brutos a “atitude mental” aconselhável ao sociólogo, ao passo que Tarde, ao contrário, dirá que tamanha é a excepcionalidade do fato social que caberá à física proceder como a sociologia para explicar o que há de obscuro no fundo da natureza, uma vez que sabemos que há espíritos por toda parte e que todo fenômeno é um fato social? De modo que não apenas Durkheim está certo ao afirmar que Tarde antecipara filosoficamente o que a ciência tem de explicar – ao menos em termos de um cientificismo que exige a exterioridade entre o observador e o fato observado – como essa atitude por ele condenada é o que permitirá a Tarde, a partir de um critério de clareza e imediaticidade do fenômeno que não nos cabe contestar a não ser com pré-julgamentos durkheimianos, explicar sociologicamente todos os fenômenos naturais que apresentam uma “analogia” assinalável com a vida humana em sociedade. As coisas se passam como se Tarde não dispensasse, para atingir o fato social elementar, de uma visão do espírito sobre si mesmo. Não com a radicalidade e, menos ainda, a sofisticação de um esforço intuitivo como o de Bergson em retomar a unidade de um sujeito que dura. Mas, ao mesmo tempo, pressionado por todos os lados pela necessidade de garantir à sua sociologia ou filosofia dos fatos sociais um lugar no intenso debate normativo do que deveria ser a sociologia “enquanto ciência”, Tarde não pôde deixar de conceder à ciência – à mensuração ou quantificação – um papel central no trato de fatos que não deixam de ser, pois passíveis de submissão ao número, experimentados pelo sujeito que participa da constituição de uma comunidade espiritual.

É verdade que o procedimento tardiano, a extensão do claro e do imediato na direção do obscuro e afastado, não deixa de apresentar contrassensos e certa ambiguidade em

se tratando do intento de definir um campo próprio e “exclusivo” à aplicação de uma ciência dos fatos sociais. Imperativo no qual Durkheim se deteve de tal maneira que mal conseguiu dele se livrar ao insistir que a coerção sequer descreve o fato social, que ela é, antes, apenas o seu signo exterior. Se para Tarde (1890b, p. 66) o que permite a um domínio de conhecimento adquirir “cientificidade” é o reconhecimento de seu domínio próprio de repetições, ele não deixa de afirmar que “exteriores” (naturais) ou “interiores” (humanas), as similitudes e repetições fenomenais “são os temas necessários das variações universais”. E nisso, prossegue Tarde, “nada vejo que singularize o objeto da ciência social”. Vimos as “promessas” que sua sociologia guarda: tornar-se o protótipo das ciências da natureza. Conhecemos o papel da causalidade exemplar descoberta na vida do homem em sociedade na descrição da causalidade que anima as constituições fenômenos do universo em sua totalidade: ela se torna a chave da compreensão das associações dos elementos infinitesimais nos mundos material e vivo. Esses prodígios do saber sociológico não interessam a Durkheim, detido no problema da circunscrição do objeto e indiferente aos problemas da filosofia (quanto mais a uma filosofia da natureza), condição dos progressos de sua sociologia.

Na distinção entre a irredutibilidade do social e sua universalidade Tarde passa do primeiro aspecto ao segundo sem com isso sacrificar o primeiro, preservando à sociologia seu objeto. Durkheim sequer se interessa pela possibilidade desse salto. Comedido, preserva ao físico e ao químico o trato dos corpos inorganizados, ao biólogo o trato da vida, e ao psicólogo o trato das representações individuais. Tarde pretende por seu lado iluminar com as luzes da sociologia todos esses domínios. Seja como for, devemos nos ater à observação de Mucchielli (2000) em torno da arbitrariedade dos julgamentos em torno da obra de Tarde, sobretudo aqueles de inspiração deleuziana (a saber, Alliez, Lazzarato, etc.), que tendem a afirmar que Tarde seria uma espécie de paladino do retorno à metafísica “contra” o cientificismo de Durkheim. Ora, não mostramos algo distinto disso? Não estamos prezando nesse capítulo pelo cuidado tardiano em se afirmar autor de uma “ciência” dos fatos sociais? Decerto os critérios e princípios do que é um saber científico em oposição à filosofia e em oposição às outras ciências diferem e muito em Tarde e Durkheim. Mas daí afirmar sua ausência no primeiro seria exagero.

2.5. A sociologia na qualidade de inter-lógica e a Lógica imanente à vida do espírito

Até aqui tratamos da sociologia tardiana de modo a prezar pela descrição dos critérios que permitem ao fato social em sua dimensão antropológica ser tomado como objeto de uma ciência autônoma, ou seja: da inteligibilidade matemática que Tarde encontra nas quantidades da alma, do fato social elementar ou ação de contágio entre espíritos, e do campo de repetição que se inaugura com esse gênero de atividade. Ao fazê-lo, não pudemos deixar de tratar, por contraposição, dos resultados aos quais chega a ciência dos fatos sociais durkheimiana que, sob muitos aspectos, toma como ponto de partida exigências análogas àquelas que animam o intento tardiano, a saber: fundar uma ciência autônoma para uma dimensão da vida do espírito que exige, por sua irredutibilidade, essa autonomia. Resta-nos agora demonstrar, no interior do edifício da ciência social tardiana, como a interpsicologia implica uma lógica ou inter-lógica.

Um gênero de repetição qualquer, seja ela física, viva ou humana, é um acordo estabelecido entre uma heterogeneidade pulsional. Quando Tarde se propõe mensurar os fatos sociais, trata-se de tomar as quantidades da alma agenciando-se na constituição dos acordos ou repetições sociais, agenciando-se, portanto, em um movimento de conjunto que possui uma direção precisa. É nesse sentido que a inter-psicologia implica uma lógica social. Esta se ocupa das lutas e alianças das ideias e das volições quando elas se alojam em espíritos diferentes que se encontram em ação intermental. Em se tratando dos acordos sociais, Tarde (1904, p. 77) pode afirmar que “As lutas e alianças de ideias e volições entre indivíduos diferentes são a matéria a mais abundante da interpsicologia”. Sequer o ideal científico de mensuração de que nos ocupamos até aqui fica claro caso não levemos essa dimensão do fenômeno social em consideração. Pois o que é medido no tecido social não são quantidades de crenças e de desejos como unidades independentes que se adicionam sem motivo, ao simples gosto de uma métrica social, mas sua mobilização em sentidos precisos, seu acréscimo e diminuição, suas mudanças de direção e de intensidade no interior da constituição de acordos. O que é medido são as crenças e desejos mobilizados na constituição da vida social, a qual tende a “resolver um problema árduo”, um “problema de maximum de crenças e de desejos a equilibrar” (TARDE, 1902a, p. 3).

O laço social não é somente uma ação inter-mental, mas ainda, e acima de tudo, um acordo inter-mental nascido dessa ação. Acordo, isso significa que um deseja o que

o outro deseja, ou repele o que o outro repele, que um afirma o que o outro afirma ou nega o que o outro nega. A sociedade, então, em sua essência íntima, deve ser definida como uma comunhão mental; ou melhor, como essa comunhão nunca é perfeita, um grupo de julgamentos e de desígnios que se contrariam o menos possível, que se confirmam ou entre-ajudam o máximo possível (TARDE, 1902a, p. 02).

A inter-psicologia e a inter-lógica se aliam na descrição das leis que animam as repetições sociais. A primeira observa os limites do fato a ser observado e a segunda a maneira como esses fatos constituem progressivamente o tecido social. Se a primeira mostrou “como se formam os tecidos sociais”, a outra se ocupará da maneira pela qual “esses tecidos se organizam, pela qual esse estofado é costurado e talhado” (TARDE, 1895b, p. 61). É verdade que, na constituição dos acordos, o mais das vezes imperfeitos e temporários, o problema se apresenta como uma tentativa de estabelecimento de uma espécie de platô de variação que contenha o mínimo de contradição e o máximo de equilíbrio. Não obstante, uma tendência ou direção essencial pode ser deduzida desse quadro. Uma assimilação contagiosa que, levada ao limite, caracterizar-se-ia pelo “nascimento, o transbordamento, o crescimento de uma sociedade única” (TARDE, 1890b, p. 455).

Sua constituição se encontra “implicada” no restante das harmonizações que a natureza compôs ao longo de sua história. Isso será objeto do próximo capítulo, quando observarmos a maneira pela qual os acordos antropológicos se encontram “implicados” nos acordos materiais e vitais, expressões parciais do esforço de harmonização progressiva que atravessa todos os andares da natureza, tendência oculta que anima o gênio social e inventivo do cosmos. Pelo momento interessam-nos os limites estritamente sociológicos de estabelecimento de acordos e equilíbrios. Por diversas que sejam as invenções e descobertas, as proposições e os desígnios que chamam a atenção dos homens vivendo em sociedade (linguísticas, econômicas, religiosas, científicas, políticas, estéticas), e por mais variados que sejam os problemas que eles resolvem, um problema geral domina a todos: “uma invenção, tendendo a se propagar pela imitação, tem sempre por resultado mais ou menos direto a fabricação de uma unidade entre os homens”. Em graus variados e sob formas as mais diversas, os códigos, dogmas, as verdades científicas, os produtos da arte e da indústria “satisfazem às exigências do que Tarde chama a *lógica social* e conspiram para o acordo entre os indivíduos” (BOUGLÉ, 1905, p. 311).

A paz social, a fé unânime em um mesmo ideal ou em uma mesma ilusão, supõe assimilação cada dia mais extensa e mais profunda da humanidade: eis o termo para o qual caminham, quer queiramos ou não, todas as revoluções sociais. – Tal é o

progresso, ou seja, o avanço do mundo social nos caminhos lógicos (TARDE, 1890b, p. 207).

A evolução da realidade social consiste em uma passagem gradual de uma multidão de pequenas harmonias a um número menor de harmonias maiores e depois a um número muito pequeno de harmonias muito grandes, até que se alcance, em um futuro indefinido, “a consumação do progresso social em uma civilização única e total, tão harmoniosa quanto possível” (TARDE, 1898a, p. 119). A observação dessa tendência – que a filosofia da natureza já nos permitira elucidar – na vida do homem em sociedade ganhará, nas mãos do “cientista” dos fatos sociais, um novo campo de desenvolvimento ao lado da interpsicologia. “Retornar à discussão de pontos numerosos da lógica, já tocados por muitos filósofos, escaparia aos meus objetivos e capacidades”, afirma Tarde (1895b, p. 75), não obstante, prossegue, “parece-me que por alguns lados ainda negligenciados, a lógica se liga mais intimamente do que se supôs até aqui à psicologia, de um lado, e à ciência social, de outro, e que, considerada sob esse aspecto, ela é susceptível de novos desenvolvimentos” (TARDE, 1895b, p. 75).

De modo que as leis lógicas da imitação possuem um duplo aspecto: elas vêm expressar uma tendência inscrita nas próprias coisas – e, aqui, nas “coisas sociais” tomadas em sua dimensão antropológica – e são obra da análise do cientista, que discerne no estabelecimento dos acordos sociais as direções e as intensidades dos movimentos de crenças e de desejos que trabalham em sua constituição. As crenças e os desejos mobilizados na vida social constituem reservas de energia espiritual, formam um capital energético cuja repartição dá origem a conflitos e combinações. Cabe ao sociólogo conhecer as leis que regem esses movimentos das duas quantidades da alma. Como? Por meio da análise de silogismos cujos conteúdos mobilizados em intensidades e direções que variam são inumeráveis casamentos de crenças e desejos. “O estudo dos vastos campos habituais em que se exerce a lógica viva, real, em que se fabricam diariamente milhares de silogismos, se impõe ao filósofo” (TARDE, 1895b, p. 113).

Acabam de me dizer, e eu acredito, ou, antes, eu *afirmo*, segundo esse testemunho, que um homem acaba de ser morto a pouco não longe de mim; corro para lá e *vejo* um homem manchado de sangue, uma faca sangrando na mão, ao lado do cadáver; concludo que esse homem é *necessariamente* o assassino. – Sou ambicioso, *desejo* as honras (maior); aprendo, *creio* que uma boa ocasião se oferece de tornar-se prefeito de minha cidade (menor); a conclusão é que eu *devo* me apropriar da faixa convidativa. – *Quero* me enriquecer; *afirmo* que essa queda de água inutilizada, situada em minha propriedade, é uma fonte de fortuna; digo a mim mesmo que *devo* explorá-la. – A vida é repleta desses silogismos (TARDE, 1890b, p. 249).

A psicologia, como vimos, é quantitativa ao tratar dos componentes de crenças e desejos na sensação. Paralelamente, a lógica será quantitativa na medida em que não se atém às formas e funções da representação, mas sim às combinações e aos graus de crenças e de desejos (DELEUZE; GUATTARI, 1980). O silogismo serve muito mais à discussão e à persuasão – à mobilização de volições e convicções – que à meditação, dirá Tarde (1895b, p. 114). Do ponto de vista da sociologia que dele se ocupa, ele se liga às operações essenciais da lógica social e do problema que a define: o estabelecimento de acordos, a supressão de contradições. De modo que tratar da lógica abstração feita da crença e do desejo “é retirar dessa ciência sua razão de ser”. Na verdade a lógica social se divide em dois ramos³⁷. A lógica trata de julgamentos diversos e agrupados que dividem entre si a soma de fé de um povo. A teleologia lida com as tendências ou vontades que apresentam um povo. Os dados da lógica e da teleologia sociais se mostram assim claramente. Trata-se de noções próprias a servir de sujeitos ou predicados afirmados ou negados em premissas ou conclusões (lógica), modos de ação ou satisfação a buscar ou afastar, próprios a servir de meios ou de fins (teleologia). Os raciocínios lógicos podem exprimir a crença pura, ao passo que os raciocínios teleológicos transmitem crenças e desejos combinados. Trata-se, no caso do silogismo teleológico, de silogismos nos quais “os autores não falam, ainda que ele preceda e governe cada uma das ações de nossa vida” (TARDE, 1895b, p. 134). Citemos um exemplo cuja simplicidade se faz fonte de clareza.

“Eu *quero* realizar minha salvação; ora o jejum é um meio de me salvar; logo *devo* jejuar”. Assim raciocina implicitamente o cristão cada vez que ele jejuar. Se ele não toma o cuidado de o mais das vezes pronunciar a maior, é que o fim do qual se trata é estabelecido permanentemente e domina absolutamente sua vida. Um desígnio do qual somos possuídos serve de maior inconsciente a todos os raciocínios morais de onde se conclui uma obrigação (TARDE, 1895b, p. 134).

³⁷ “Segundo prestamos atenção ao conflito, ao concurso de necessidades, ou ao conflito, ao concurso de esperanças, fazemos da teologia ou da lógica social” (TARDE, 1890b, p. 219). Dito de outro modo, a relação da teleologia ou “lógica da ação, com a lógica propriamente dita ou lógica do pensamento, é precisamente aquela da crença com o desejo” (TARDE, 1897a, p. 263). Ao tratar dos silogismos teleológicos e não simplesmente lógicos uma complicação se introduz: há duas quantidades distintas a considerar, o grau de desejo (positivo ou negativo) e o grau de crença (positivo ou negativo) do qual esse desejo é objeto (TARDE, 1895b). Cabe observar que um desejo tem sempre uma crença por objeto. Ele não poderia apresentar-se separado dela. O que quer que seja, para ser desejado, tem de ser acreditado, objeto de fé. “O beberrão, o jogador, o devasso sem dúvida se instruíam mais se frequentassem os museus e bibliotecas e não as espeluncas, os cabarés, os maus lugares. Mas eles se ligam àquele de todos os estados intensos do qual eles dispõem, que lhe concede o captar simultâneo o mais completo de todas as fibras de seu ser, o feixe de evidências o mais forte” (TARDE, 1880, p. 300). Como se o objeto do desejo fosse indiferente, contanto que acreditado, contanto que mobilizando as forças constitutivas da alma em direções determinadas que cabe à sociologia discernir no tecido socio-psicológico.

Esse modo de encarar os fatos sociais elementares em seu encadeamento por meio de operações silogísticas que mobilizam correntes de fé e de desejo conduz Tarde a definir uma sociedade qualquer como “um silogismo complexo, ao mesmo tempo lógico e teleológico” (TARDE, 1895b, p. 145). Suas maiores são o conjunto de ensinamentos reputados divinos ou vontades soberanas, dogmas ou leis, cujas menores são a cada instante fornecidas, para cada cidadão, por uma circunstância qualquer de sua vida que lhe designa ou aconselha uma nova aplicação do dogma ou lei em questão e, por fim, suas conclusões são tudo o que é julgado e decidido, tudo o que se diz e se faz conforme os princípios e máximas de um povo, ou seja, a quase totalidade das atividades e pensamentos de fermentação nacional.

Uma nação, disse, é um silogismo complexo. Mas o que é um silogismo complexo? É um *sistema*, ou, do ponto de vista teleológico, um *plano*. Um sistema, com efeito, é uma proposição geral ou um feixe de algumas proposições gerais que servem de maiores a um grande número de deduções silogísticas pelas quais explicamos os fatos quaisquer que se apresentam. Um plano é um fim ou grupo de fins ligados entre si (entrar à força na capital de um Estado, por exemplo, e conquistar uma ou duas de suas províncias) que servem de fundamento a um grande número de deveres práticos silogisticamente deduzidos dessa vontade-mãe numa ocasião qualquer. Quando silogismos possuem desse modo uma mesma maior, há sistema ou plano. Uma nação é, portanto, um verdadeiro plano e um verdadeiro sistema (TARDE, 1895b, p. 148).

Enumeremos alguns exemplos de deduções silogísticas dessa natureza. Um antigo escuta um trovão e diz que Júpiter está em cólera, caso ele veja um corvo voar à sua esquerda, prevê um mal que lhe ocorrerá; o barulho do trovão (menor) o fez lembrar a explicação mitológica do trovão (maior), talvez mesmo alguns versos de Homero em que essa teoria é formulada; o voo do corvo (menor) o fez lembrar o princípio geral dos livros de auguras sobre o significado do voo dos pássaros (maior). Um árabe encontra seu inimigo (menor), ele imagina que o costume ordena a vingança (maior), ele sente o dever de atirar em seu inimigo (conclusão). Se esse inimigo se transforma em hóspede de sua tenda, ele se lembrará de que a hospitalidade é recomendada pelo profeta e acreditará dever lhe oferecer uma xícara de café. “Todas essas maiores, que dominam de tão alto, como de montes, o escoamento cotidiano na bacia de uma cidade ou de um Estado, exprimem as teses ou injunções antigas, cujos autores são o mais das vezes esquecidos” (TARDE, 1895b, p. 146).

(...) em resumo, guerras ou alianças, conflitos ou acordos, tudo leva as sociedades às grandes aglomerações, às grandes centralizações, ou seja, à formação de sistemas majestosos cujas proporções aumentam e onde a Lógica social admira-se a si própria

em pirâmides de silogismos mais altos e mais fortes que qualquer tumba dos Faraós (TARDE, 1895b, p. 157).

Em seu aspecto puramente formal, as deduções silogísticas que Tarde observa como organizando do interior as correntes imitativas em nada se distinguem da definição aristotélica do silogismo³⁸. Porém, o que se trata de afirmar é uma indissociabilidade e imanência absoluta da lógica e da vida psíquica, pulsional, que caracteriza as ações humanas. Tarde rejeita a forma pura para dar à “*forma* consistência ligando-a as *forças* que a subentendem e que por ela se exprimem” (SCHÉRER, 1999, p. 21). Erraríamos, confessa Tarde (1895b, p. 128) em “pensar nas palavras e não nos graus de crença, no corpo e não na alma de suas ideias”. Deixemos de lado pelo momento a teleologia e nos ocupemos estritamente da lógica social e dos graus de crença com os quais ela lida. Do que pretende se ocupar a lógica social? Das mudanças ou variações de direção e de intensidade de blocos de crenças ligadas a determinadas premissas ou proposições.

Há um limite a partir do qual não é mais possível aumentar ou diminuir o grau de crença em determinada direção sem que ela não mude de direção ou, propriamente, de proposição tomada como verdadeira. Esse “limite” é partidário de uma demarcação proposicional, de conteúdo, ou simplesmente de direção (positiva ou negativa) de uma mesma proposição. Ou seja, ele é demarcado pela possibilidade ou não de aumento ou diminuição em cada uma das direções sem uma contradição que implicaria seu abandono ou inversão da direção (afirmar o que era negado, negar o que era afirmado). O que compete à lógica é indicar o sentido, afirmativo ou negativo, e em cada um deles o grau da crença que seria preciso transportar de antigas proposições a novas proposições creditadas verdadeiras. Ela não nos obriga a enveredar nas discussões da realidade ou não do mundo exterior: “o grau de verdade de uma opinião é simplesmente o intervalo maior ou menor que a separa da *convicção máxima no mesmo sentido*”³⁹ (TARDE, 1895b, p. 116).

³⁸ “O silogismo é um discurso no qual, sendo postas certas coisas, algo diferente desses dados resulta necessariamente, por consequência apenas desses dados” (ARISTÓTELES, *Primeiros analíticos*, I, 1, 24b10). Ao definir uma nação como um silogismo complexo, Tarde não introduz na vida do homem em sociedade ações que derivam necessariamente de princípios e de leis, em suma, de premissas “exteriores”. Mas a ausência de algo que se configurasse como polo que imanta vontades em uma direção precisa faria falta à constituição de um acordo social. Essas premissas, afirma Tarde (1895b, p. 148), “são semelhantes a essas garrafas mágicas de onde é retirada uma infinidade de coisas que seu autor jamais colocou nela”. No mais, independente da contingência que se insinua na necessidade que se desprenderia de uma dedução silogística social o que interessa não é propriamente o conteúdo, a forma da premissa – essa pode ser ocupada por qualquer gênero de invenção ou descoberta que, sendo imitada, torna-se social –, mas sim sua função, a unidade de direção e a suplantação da contradição que ela introduz em um tecido social dado.

³⁹ O espírito busca, à revelia de um objeto que fosse mais ou menos adequado ou convidativo a esse intento, uma majoração da crença. Não há atividade sem um gasto de crença, verdade acreditada verídica. Haveria segundo Tarde (1895b, p. 124) uma espécie de pendor “instintivo” que coage o pensamento a marchar até que ele tenha

O objetivo de Tarde é tratar os movimentos das crenças deixando de lado o realismo ou não realismo dos “juízos verdadeiros”. A veracidade de uma proposição qualquer não se liga à adequação ao seu objeto, tampouco se define por uma lógica transcendental que se ocupa das condições e limites do conhecimento. Pouco importa, na verdade, “o que é” esse objeto investido de veridicção, pois a lógica tardiana se preocupa com a energia inter-psíquica que incide sobre a proposição sob a forma de um juízo positivo ou negativo, de determinado grau de intensidade e em determinada direção. Provar a realidade de um objeto qualquer por um suposto acordo de juízos “verdadeiros” realizados sobre ele ou provar a “verdade” desses juízos pela realidade suposta do objeto em questão não interessa à Tarde. Tudo o que desejei mostrar, afirma Tarde (1895b, p. 118), é que é importante “deixar à parte da lógica a questão do realismo e de dar por fim a essa ciência não a busca ou a revelação da verdade, mas a direção da crença”.

A lógica não é, portanto, nesse sentido, a arte de descobrir a verdade, mas a arte de mudar de pensamentos conservando, sem aumento nem diminuição, a distância que nos separa do verdadeiro e do falso. Nisso o problema que ela resolve é análogo aquele que resolve o traçado de um círculo: mover-se permanecendo a uma mesma distância de um mesmo ponto. Esse ponto em torno do qual gravita o espírito que raciocina em suas evoluções mentais é o maximum de crença inerente às percepções ditas imediatas (TARDE, 1895b, p. 119).

Uma ciência dessa natureza (exatamente na qualidade de ciência) lida com objetos passíveis de quantificação. Sabemos que não há outras quantidades psicológicas senão crenças e desejos. Lógica e teleologia sociais buscam então seguir e descrever a repartição e dispersão em direções distintas, ou a totalização em uma única direção, do capital energético de uma sociedade dada por meio de convicções ou atitudes que resultam de deduções silogísticas tais como acabamos de demonstrar. Um grupo social é prenhe de necessidades e de idéias criadas por invenções e acumuladas no tecido social pela imitação. As diferentes necessidades concorrem mais ou menos ao triunfo de um desejo dominante, do mesmo modo que as ideias entram mais ou menos em acordo ligando-se logicamente umas às outras ou não se contradizendo. O que implica a contradição de uma ideia ou crença, de um desejo ou necessidade, é o fato de uma delas implicar a negação do que a outra afirma. Quando são compatíveis, duas ideias ou crenças, dois desejos ou necessidades, é que elas não implicam negação mútua, quando se encontram em acordo é que por um número considerável de suas

atingido a “*equação* exigida da crença, e antes de tudo sua *majoração*. A crença corre em seu próprio nível do mesmo modo que a água corre para o mar, mas o equilíbrio para o qual ela tende se encontra no alto, não embaixo”.

faces uma implica a afirmação de um número maior ou menor do que a outra afirma (TARDE, 1890b).

Afirmar e negar: nada de menos obscuro, nada de mais luminoso que os atos espirituais aos quais se liga toda a vida espiritual; nada de mais inteligível que sua oposição. Nela se resolve aquela do desejo e da repulsão, do *velle* e do *nolle*. Um tipo social portanto, o que chamamos de uma civilização particular, é um verdadeiro sistema, uma teoria mais ou menos coerente, cujas contradições interiores se fortificam ou explodem com o tempo forçando-a à se dividir em duas (TARDE, 1890b, p. 129).

O que há de heterogêneo ao longo da história são as invenções e descobertas, ideias e necessidades que servirão de proposições às deduções silogísticas sociais, de suporte ao exercício das forças psicológicas. No que elas possuem de heterogêneo, seu estatuto é análogo àquele das sensações no domínio da vida psíquica individual: irredutíveis às forças que se exercem sobre ela, e sobre as quais cabe a aplicação da medida e do número. Se nem todas as invenções e descobertas, as ideias e as necessidades que animam a vida social, são acumuláveis, sendo substituíveis em grande parte, é porque elas suscitam desejos e crenças contraditórios. Não há nas flutuações ondulantes da história “outra coisa senão adições ou subtrações perpétuas de quantidades de fé e quantidades de desejo que, animadas por descobertas, se acrescentam ou se neutralizam, como ondas que interferem” (TARDE, 1890b, p. 130). Em meio à variação própria ao domínio social algo persiste homogêneo, que não muda de natureza em meio aos seus aumentos e diminuições.

Eis porque me permito insistir sobre o caráter quantitativo das duas energias mentais que, como dois rios divergentes, irrigam a dupla vertente do eu, sua atividade intelectual e sua atividade voluntária. Se negarmos essa característica, declaramos impossível a sociologia. Mas não podemos negá-lo sem recusar a evidência, e a prova de que as quantidades de que se trata são realmente sociais, é que sua natureza quantitativa aparece ainda melhor, acomete o espírito com uma clareza ainda mais viva, quando as consideramos em massas mais volumosas, sob a forma de correntes de fé ou de paixão popular, de convicções tradicionais ou opiniões costumeiras, abarcando grupos de homens cada vez mais numerosos (TARDE, 1898a, p. 57).

Essas energias podem ser totalizadas, adicionarem-se sem implicar contradição, com a condição de possuir “um mesmo objeto, de se dar sobre uma mesma ideia a afirmar, sobre uma mesma ação a executar” (TARDE, 1898a, p. 58). Afirmar essa possibilidade implica, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que abstração feita dos objetos – sensações, imagens e lembranças (vida do indivíduo), invenções e descobertas, ideias e necessidades (vida social) – as forças em questão são sempre as mesmas “não somente de um momento a outro da vida individual, mas também de um indivíduo a outro” (TARDE, 1880,

p. 271). Se o crer e o desejar diferissem de um homem a outro como diferem, por exemplo, as sensações, se elas não constituíssem o fundo comum sobre o qual se erige uma sociedade que é, acima de tudo, uma comunidade espiritual, “tradição” seria uma palavra vazia de significação sociológica, nada de humano poderia ser transmitido de modo inalterado de uma geração a outra, de um indivíduo a outro.

“Pela crença, pelo desejo somente, colaboramos, combatemos; é somente desse modo, portanto, que nos assemelhamos” (TARDE, 1880, p. 272). Não é preciso, reconhece Tarde (1898a, p. 58-59), apelar a um encontro fortuito ou uma espécie de “harmonia preestabelecida para explicar a convergência de direção que torna as energias individuais susceptíveis de formar um todo social”; basta que “o primeiro criador de uma ideia ou de um ato tenha propagado seu exemplo pouco a pouco”. Basta, portanto, que esse ato e essa ideia tenham sido objeto de crenças e de desejos. Uma coisa imitada é, pois, objeto da crença e do desejo de outrem. Uma invenção ou descoberta, um ato ou ideia que não pode imantar essas forças da alma estão condenadas, por sua vez, a não durar mais que um instante, a existirem exteriormente à memória social constituída pela imitação.

Descrevemos assim as condições gerais que permitem a Tarde observar no terreno da vida social um aspecto lógico que anima a vida do espírito, expressão de uma tendência que define, por assim dizer, a forma antropológica da Repetição universal, uma tendência à constituição de acordos estáveis, de uníssonos progressivamente compreensivos. Essa tendência que se inscreve assim “nas coisas” reverbera na empresa de quantificação dos fatos sociais: a mensuração das quantidades psicológicas deve levar em consideração sua totalização ou fragmentação, suas mudanças de valores e de intensidade com relação a objetos os mais diversos e, por fim, a estrutura silogística que a ação interespiritual implica. De modo que podemos dizer que os fatos sociais não são “coisas”, como quer Durkheim, mas “relações, conclusões lógicas” (SCHÉRER, 1999, p. 18). Como podemos então definir, de modo sucinto, a Lógica social tardiana em seu duplo aspecto, propriamente lógico e teleológico? A Lógica social é um mecanismo que opera por composição. Enxertado sobre a crença e o desejo, retirando seu movimento dessas forças, ela é o mecanismo de sua regulação pela supressão dos antagonismos e contradições entre crenças e desejos.

Resta-nos agora tratar da natureza do progresso e das transformações sociais que Tarde observa em comunidades espirituais que são fruto da imitação. Ao fazê-lo, Tarde não perderá de vista o mecanismo lógico de regulação do qual o sociólogo deve se ocupar ao tentar traçar o quadro das composições energéticas que lhes animam. Apenas trata-se de

considerar essas mesmas composições levando em consideração novas invenções ou descobertas que insurgem no tecido social e que dividirão as inclinações e investidas psíquicas de seus agentes. Veremos, uma vez mais, a maneira como a Lógica social é uma necessidade imperiosa que se encontra no fundo da constituição dos acordos sociais.

Como vimos até aqui, uma invenção ou descoberta pode ao mesmo tempo ser objeto de um aumento e diminuição de fé ou de desejo ou, a partir de certo limite a partir do qual crenças e desejos não podem se exercer sobre elas sem mudar o sentido de sua ação, ser objeto de uma mudança no valor (afirmado [+] ou negado [-], desejado [+] ou repellido [-]) da investida psíquica de que é objeto. Uma cisão ou repartição então operada, essas duas correntes, incidindo ainda sobre um mesmo objeto ou uma mesma necessidade, dão lugar a um duelo lógico. Por outro lado, essa cisão pode se operar a partir de objetos distintos no interior de um mesmo capital energético que constitui um tecido social dado. Nesse caso não se tratará mais de forças de direção divergente incidindo sobre um mesmo objeto, mas objetos diferentes dividindo entre si o capital energético que constitui uma sociedade em um momento dado. Ou seja, trata-se agora de considerar as sociedades do ponto de vista de seu desenvolvimento ao longo da história, animada pelas invenções e descobertas que servirão de motor à sua transformação. Se apenas fosse necessário equilibrar massas espalhadas de crenças e de desejos, a sociedade se congelaria rapidamente em uma ordem estacionária. Mas contribuições intermitentes, novas invenções e descobertas que brotam do próprio tecido social, afetam o equilíbrio inicial do qual brotaram e colocam o problema do equilíbrio ulterior, mais complicado e árduo, e, ao mesmo tempo, mais compreensivo.

As contradições! A lógica vive delas, pois ela não faz outra coisa senão resolvê-las; elas são a alma do progresso; e a questão é saber não se elas existem, numerosas e enormes, mas se elas tendem ou não a serem eliminadas em virtude de uma necessidade de acordo de uma intensidade variável segundo as épocas e lugares, e se essa necessidade não é mais intensa quanto mais socializado é um povo, mais civilizado (TARDE, 1895b, p. 250).

A lógica social, tomada não do ponto de vista de uma fotografia momentânea da sociedade, mas de seu desenrolar ao longo do tempo, divide-se em duas tendências, dirá Tarde (1890b, p. 212): “uma criadora, a outra crítica, uma fértil em combinações de invenções ou de descobertas antigas *acumuláveis*, a outra em lutas de invenções e descobertas *substituíveis*”. Disso resultam combates e uniões lógicas, “grande divisão que iremos adotar e

na qual não temos dificuldade alguma em repartir todos os acontecimentos da história”⁴⁰ (TARDE, 1890b, p. 218).

Por toda parte e sempre a continuidade aparente da história se decompõe em pequenos ou grandes acontecimentos, distintos e separáveis, que são *questões seguidas de soluções*. Ora, uma questão é, para as sociedades como para os indivíduos, uma indecisão entre uma afirmação e uma negação, ou entre um fim e um obstáculo; e uma solução, como veremos adiante, é apenas a supressão de um dos dois adversários ou de sua contrariedade (TARDE, 1890b, p. 215).

Uma descoberta ou invenção brota do tecido social. “Um diz sim e o outro diz não. Um quer e o outro não quer” (TARDE, 1890b, p. 215). Dois fatos têm então lugar. Aumentos de fé por sua propagação gradual e diminuições de fé que essa invenção acarreta a uma descoberta ou invenção, anterior ou simultânea em uma série social em questão, “que tem o mesmo objeto ou que responde a uma mesma necessidade” (TARDE, 1890b, p. 213). Seja como for, ao lado das invenções e descobertas que se combatem e se substituem umas às outras de modo a não abalar o acordo social no qual se inserem, há as invenções que se entre-ajudam ou se acumulam. E, mais ainda, o progresso por acumulação não apenas precede o progresso por substituição como ele é uma consequência necessária dele: “ele é o alfa e o ômega, o outro é apenas o meio termo” (TARDE, 1890b, p. 231). No limite, pouco importa a ordem e a maneira pela qual se inserem no Espírito social invenções ou descobertas, “o essencial é que elas se concentrem neles em conjuntos harmoniosos” (TARDE, 1895b, p. 294).

Entre a confirmação absoluta de uma tese por outra e a contradição absoluta das duas, há uma infinidade de contradições e de confirmações parciais, sem contar a infinidade de graus de crença afirmativa e negativa. Uma questão seguida de uma

⁴⁰ Tarde (1902a) chega a esboçar três períodos distintos que uma sociedade atravessaria irremediavelmente. 1º - Um período de caos no qual as invenções esparsas, respostas fortuitas a necessidades distintas, não se chocam tampouco se associam. 2º - Em seguida se inicia um período de laboriosa organização, onde se opera por toda parte o “duelo lógico das ideias que implicam contradição de crenças, ou de obras que implicam contradição de desejos; e o acoplamento lógico das ideias que se confirmam ou de obras que se entre-ajudam. Esses dois procedimentos de eliminação e de construção, de depuração e de consolidação, de saneamento e de crescimento, são continuamente operantes na vida social, considerada sob seus diversos aspectos” (TARDE, 1902a, p. 46-47). 3º - Enfim, uma vez esse período de organização tendo constituído um sistema quase definitivo e detido, um novo período se abre de desenvolvimento em riqueza e em profundidade. E essa divisão tripartite das fases atravessadas pelos grupos “de invenções em vias formação e de transformação, ou, antes, de concentração e de expansões graduais” (TARDE, 1902a, p. 47) vem concordar com uma divisão igualmente tripartite que é possível ser realizada na história da humanidade. 1º Uma era pré-histórica que corresponde a sociedades espalhadas pelo globo, sem comunicação, que corresponde à fase caótica das invenções, 2º - Uma era histórica, “das guerras e alianças alternantes e entrecruzadas que nos encaminham, com dificuldade, para a grande federação final” (TARDE, 1902a, p. 47), que corresponde à fase dos duelos e acoplamentos ou uniões lógicas, e, por fim, 3º - A era futura e pós-histórica, na qual não mais podendo se estender em superfície, “a civilização definitiva trabalhará em se aperfeiçoar interiormente”.

resposta; eis a invenção. Mas, a uma questão dada, milhões de respostas são possíveis, cada vez mais exatas e cada vez mais completas. A essa questão: a necessidade de ver, não há apenas o olho humano que tenha lhe respondido na natureza, há todos os olhos de insetos, pássaros, moluscos. A essa questão: a necessidade de fixar a palavra, apenas o alfabeto fenício respondeu. É porque há, no fundo de cada sociedade, uma multidão de pequenas ou grandes respostas a questões, e uma multidão de questões novas que surgem dessas próprias respostas, porque há também um número considerável de pequenas ou grandes lutas entre os partidários das soluções diferentes. A luta não é outra coisa senão o encontro de harmonias, mas esse encontro não é, decerto, a única relação entre as harmonias; sua relação a mais habitual é o acordo, a produção de uma harmonia superior (TARDE, 1898a, p. 130).

O essencial, independentemente do objeto (ideia ou necessidade) e de sua natureza particular, são o equilíbrio e o uníssono estabelecidos com o capital psíquico de uma sociedade dada, os quais se operam por meio desse objeto no qual vem se enxertar crenças e desejos, de modo que “devemos nomear acontecimento todo fato que produz ou provoca uma nova forma de equilíbrio ou de crescimento dessas massas e dessas forças” (TARDE, 1895b, p. 299). A ordem da aparição das invenções às quais se aplica essa lei da lógica social (máximo de acordo e mínimo de contradição) não é o mais importante a se considerar. O essencial para Tarde (1902a, p. 46) é saber como, uma vez surgidas, “elas vão se agenciar e se organizar, para formar um desses grandes agregados sistemáticos e racionais de ideias acidentais, que são o arcabouço das sociedades”, a saber: uma gramática, um Credo, um corpo de leis, um corpo de ciências, uma constituição, uma moral, uma arte⁴¹. A própria desordem – aquilo que quando surge não pode ser naturalmente localizado no interior de uma série social de invenções imitadas sem incitar uma contradição a ser resolvida – visa resolver-se em ordem superior. Se a unanimidade nunca chega a se realizar de modo definitivo (como a sociedade humana universal bergsoniana instaurada pelo místico, a paz final de uma Comunidade humana universal vislumbrada por Tarde é um ideal que se desenha virtualmente no horizonte da humanidade sem que tenha um dia se realizado), ela é “o termo inevitável”.

⁴¹ Cabe observar que tanto em *As leis da imitação* quanto na *Lógica social* há uma divisão muito clara entre a delimitação dos princípios e a descrição de suas aplicações. Em ambas as obras, uma vez deduzidos os princípios que animam essa lógica imanente à vida social (e à Vida em geral, como veremos), Tarde parte para uma descrição detalhada, separada por capítulos, da aplicação desses princípios em cada um dos domínios da vida social: arte, religião, política, economia, moral, religião, linguística. Não me ocuparei aqui dos infindáveis exemplos mobilizados por Tarde. O que temos de ter em mente é que são princípios irreduzíveis, aplicáveis em todas as esferas da vida social indistintamente. Por exemplo, vejamos a maneira pela qual Tarde abre a *Psicologia econômica*, obra na qual se ocupa das questões relativas ao trabalho, à indústria e ao comércio. Trata-se de uma maneira de proceder que resume bem o procedimento tardiano na relação da concepção de leis gerais e sua aplicação particular. “Antes de abordar o objeto especial desse tratado, me parece bom traçar em linhas gerais a concepção geral da sociedade humana à qual somos conduzidos quando, tendo firmemente em mãos os princípios sobre os quais se funda de meu ponto de vista a ciência social, aplicamo-los não somente ao lado econômico, mas à todas as outras dimensões da vida social” (TARDE, 1902a, p. 1).

Tarde (1890b, p. 226) pode afirmar que tudo o que hoje observamos “aceito, instalado, ancorado nos costumes e crenças, começou por ser objeto de ardentes discussões. Não há instituição pacífica que não tenha a discórdia por mãe”. E desse intento participam as invenções sociais imitadas de modo mais ou menos natural, de modo mais ou menos imediatamente lógico. Contradizendo-se ou não antes de sua entrada na rede de imitações, por essas duas vias “a vida social deve alcançar necessariamente um grau de unidade e força lógica até então desconhecido” (TARDE, 1890b, p. 212). As invenções, pelo seu aspecto fortuito em aparência e, sobretudo, pelos quiasmas momentâneos que podem introduzir no tecido social, não podem ocorrer à revelia do mecanismo de composição lógica que opera na vida em sociedade. Elas antes o alimenta, o coloca em movimento.

O essencial é que, trazidas cada uma fortuitamente, as invenções – das quais cada uma é, aliás, lógica em si –, se classificam, se organizam sistematicamente em virtude de uma lógica social (que não é uma entidade mitológica, mas uma necessidade de coordenação harmoniosa mais ou menos desenvolvida em todos os cérebros humanos e crescentes com o progresso) (TARDE, 1902b, p. 574).

A invenção, a emergência do novo no seio de uma repetição social-imitativa, ocupa um papel crucial nessa lógica imanente que Tarde identifica na vida social. Motor do progresso que conduz a harmonias cada vez mais compreensivas, seu próprio desabrochar, a maneira como tem origem revela – abstração feita das possíveis repartições que possa introduzir no tecido social, destinadas a se resolverem em harmonias superiores – um intento de unificação superior. Revela, assim, uma necessidade lógica. Ela própria é um acordo entre elementos, ideias e necessidades. A própria inventividade social, a sucessão de acontecimentos que vêm se inserir em um tecido social já caracterizado por uma repartição harmoniosa das forças psicológicas (nele simplesmente reforçando a direção essencial do uníssono espiritual ou nele introduzindo uma contradição momentânea que caberá ser resolvida em uma harmonia superior), não é exterior ao campo sobre o qual vem se inserir.

O mais genial dos poetas e dos artistas apenas combina diversamente procedimentos de arte já conhecidos, ritmos antigos, e dá um timbre pessoal à expressão de sentimentos ou ideias velhos como o mundo. Desse modo vemos tudo o que o indivíduo criador deve à sociedade, tudo o que há de colaboração social na criação mesmo a mais genial. Não devemos jamais nos esquecer disso. Nada de menos contraditório do que essas duas verdades complementares. Não podemos perder de vista, aliás, que o *social*, de nosso ponto de vista, apenas é ele próprio o *individual antigo e acumulado* (TARDE, 1902b, p. 566).

Se podemos de algum modo encontrar em Tarde uma teoria em torno do “gênio” inventivo, este se manifesta ali onde uma criação é possível, onde um acordo possa servir de campo de fermentação à introdução de uma novidade, seja ela disruptiva ou não. Trata-se de uma síntese (TARDE, 1902a) que se elabora no cérebro de seu autor. Uma invenção se utiliza de meios de ação ou de ideias que ocupam o tecido social e que, anteriormente à síntese operada pelo inventor, não poderiam entrar em acordo sem se contradizer. O encontro entre os dois elementos de cuja síntese decorrerá uma novidade ocorre em um lugar especial. Ela teve de ser concebida antes de ser executada, antes de ser, em suma, imitada. Ela começa a existir sob a forma de uma ideia, “escondida em meio a algumas células cerebrais antes de cobrir um vasto território”. É no gênio individual que se encontra a “verdadeira fonte de toda harmonia social”. A invenção, afirma Tarde (1895a, p. 116) “– quero dizer, aquela que é destinada a ser imitada, pois aquela que permanece guardada no espírito de seu autor não conta socialmente – a invenção é uma harmonia de ideias que é a mãe de todas as harmonias dos homens”. E, na qualidade de harmonia, ela é a solução de um problema lógico, primeiramente resolvido no interior do gênio de um inventor – que apenas impõe uma nova modulação a invenções ou soluções de problemas anteriores –, e que é em seguida propagada imitativamente.

Antes de prosseguir façamos uma observação. Localizar no gênio individual a fonte verdadeira de toda harmonia social nos faz remeter ao místico bergsoniano. Pelo momento estabeleçamos apenas algumas aproximações. O místico, ao propagar contagiosamente, imitativamente, uma emoção experimentada, será capaz de estabelecer um unísono das vontades tal qual aquele que engendra, progressivamente, as múltiplas invenções individuais dos gênios anônimos tardianos. Mas algumas diferenças se insinuam. Primeiramente o gênio tardiano é um fruto da sociedade na qual se encontra, ao passo que o gênio místico bergsoniano se localiza no topo não da sociedade que transforma, mas do próprio movimento geral da vida. Em segundo lugar, se ambos se encontram “implicados” no esforço de criação que lhes precede e que eles prolongam lhe dando uma forma acabada, o místico bergsoniano o fará por um salto ao colocar a humanidade em movimento, ao passo que os gênios inventivos que ocupam o tecido social irão fazê-lo progressivamente. Essa diferença na verdade se liga ao caráter excepcional pelo qual o gênio inventivo do místico se caracteriza para Bergson e o caráter anônimo dos gênios tardianos que conduzem progressivamente, e não por um salto, à paz social. Ainda que, como veremos, Tarde encontrará também entre esses inventores que dividem entre si o trabalho de execução de uma

harmonia superior personalidades excepcionais, dentre elas os místicos de que Bergson se ocupa em *As duas fontes da moral e da religião*.

Voltemos a Tarde. São os próprios produtos sociais que circulam através da imitação que se encontram na origem da invenção, encontro fortuito no cérebro de um gênio individual entre correntes de invenções já tomadas socialmente, ou seja, imitadas. Uma invenção, afirma Karsenti (1993), define-se simplesmente por invenções passadas organizadas em um sistema inédito que torna a ocupar um lugar de destaque no tecido da sociedade quando imitadas. “Sem pretender violar os segredos de sua meditação solitária, dessa misteriosa elaboração de onde decorrem as fontes do rio social” (TARDE, 1895b, p. 272), podemos reconhecer que ela consiste “em um acordo mental de julgamentos, ou de modos de ação, até então sem laço aparente, que, pela primeira vez, se apresentam como afirmativos ou auxiliares um do outro”. Em qualquer ordem de fatos “a invenção faz obra lógica e teleológica” (TARDE, 1902b, p. 570). A obra do gênio individual compactua, portanto, das necessidades lógicas que se fazem sentir em todos os aspectos da vida social. Mas agindo, como diz Karsenti (1993), como um princípio de estruturação dos fluxos imitativos, nesses termos, como fatores de individuação desses fluxos, as invenções funcionam como propagadores de harmonias superiores, cujas contradições são resolvidas interiormente em uma meditação individual, propagando-se em seguida como objeto geral para o afluxo do capital energético da sociedade da qual e na qual brotaram suas obras. De modo que a fonte do gênio inventivo são as próprias ideias e necessidades que circulam socialmente, cabendo a ele elevá-las, estabelecendo com elas novas composições de seus elementos, sínteses *sui generis*, ao estatuto de novidades que se enxertam no tecido social e que, ao serem imitadas, elevam a sociedade ao acordo e uníssono final ao qual ela tende irremediavelmente.

Para falar através de imagens, representemo-nos, em suma, o espírito social, a humanidade do ponto de vista essencial, como uma imensa cidade estrelada na qual existem muitas estrelas iluminadas, na qual existem ou existiram invenções maiores ou menores, das quais cada qual irradia ou irradiou (sempre mais ou menos lentamente) em uma esfera mais ou menos vasta, - umas acesas desde o mais distante passado e tendo tido o tempo de preencher o espaço com sua irradiação imitativa (instituições muito antigas, indústrias muito antigas, contos populares, casamento, cerâmica, etc.), outras acesas em tempos menos antigos, modernos, ou absolutamente recentes, essas em vias de se irradiar, de se propagar pouco a pouco, - mas todas cruzam seus raios imitativos nos cérebros dos homens, - cruzamentos que o mais das vezes não servem e não prejudicam em nada, mas que às vezes tem uma ação eficaz, e que, então, são ora choques, mútuas destruições (porque há contradição de ideias e de fins), ora alianças fecundas que, nesse último caso, acendem novos centros, novas estrelas elas próprias radiantes. De modo que, no céu estrelado, diferentemente daquele de nossas noites, as estrelas se multiplicam pela simples intersecção de seus raios. E aí se encontra o progresso social (TARDE, 1902b, p. 567).

Invenção e imitação vêm assim se revezar, a primeira como o motor imanente da segunda, no estabelecimento dos acordos sociais: “sem a inventividade genial, filha do acordo entre as ideias, sem a imitatividade social, filha da simpatia entre os homens” não haveria progresso humano (TARDE, 1897a, p. 44). Como se no interior do cérebro do gênio inventivo houvesse um espaço lógico privilegiado – pois “fonte” de harmonias futuras –, tal qual o espaço social de resolução de contradições, no qual a circulação social de ideias e necessidades faz nele brilhar um agenciamento inusitado das mesmas. “O gênio, com efeito, seria outra coisa senão o Espírito enquanto notadamente inventivo? E o Espírito, o que é, havíamos dito, senão o Meio de todas as combinações lógicas (ou teleológicas) possíveis?” (TARDE, 1895a, p. 265). O que essa analogia entre as produções do gênio inventivo e os acordos pelos quais se realiza progressivamente a tendência à unificação do campo social denota é uma necessidade “universal e fundamental de harmonização lógica e teleológica”. Trata-se de uma “lógica concreta e viva”, precisará Tarde (1902a, p. 48), a qual não é uma entidade, mas sim “a satisfação de uma inflexível necessidade do espírito, necessidade precisada e fortificada pelas suas próprias satisfações” que rege tanto as leis da invenção quanto as leis da imitação. E a verificação dessa necessidade ocupa, para Tarde, papel análogo à descoberta da maneira pela qual os espíritos se associam na vida humana em sociedade: ela servirá à descrição do processo de engendramento do campo da natureza, cujas criações sucessivas obedecem ao mesmo imperativo.

2.6. Da sociedade à natureza, do claro ao obscuro

Uma vez descrito o objeto próprio da ciência dos fatos sociais humanos ou sociologia, os instrumentos de que ela se utiliza, bem como os princípios ou leis gerais que ela encontra e que são acompanhados de uma série de promessas no que concerne ao conhecimento do engendramento da natureza, a saber, uma inter-psicologia que torna translúcida a atividade do espírito e uma lógica e teleologia que acabam por encontrar uma necessidade lógica que se encontra inscrita nessa mesma atividade, podemos passar à análise da maneira pela qual a filosofia da natureza tardiana terá seu caráter “hipotético” precisado pelas “certezas” às quais permite aceder um campo do saber científico que teve acesso a vida do espírito de uma maneira que nos é vedada em se tratando dos mundos material e vivo.

Com sua monadologia renovada Tarde pudera já elencar uma série de teses cujo valor é, de certo modo, independente da ciência que sobre ela vem se enxertar. Nela já podemos observar que na natureza há espíritos por toda parte; que a atividade do espírito se caracteriza a partir das forças que lhe são constituintes, crenças e desejos; que toda regularidade fenomênica tem como origem a repetição de uma inovação individual; que todo fenômeno é um fato social ou associação entre elementos heterogêneos; que um esforço de harmonização progressiva anima a constituição desses fenômenos. Mas o que haveria de hipotético – como reconheceu o próprio Tarde – em seus escritos monadológicos acaba por encontrar na associação de espíritos pela qual se constitui uma sociedade humana uma fonte de clareza e de confirmação. Cientistas ou sonhadores, filósofos ou poetas, “todos vivemos de analogias”, afirma Tarde (1897b, p. 189). As analogias do poeta se nomeiam metáforas, aquelas do cientista e do filósofo, generalizações. E se o essencial é que as comparações do poeta sejam comoventes, o essencial daquelas do cientista e do filósofo é “que sejam esclarecedoras”.

Comparação não é razão, dir-se-á; eu o sei bem, embora o desprezo das induções analógicas esteja em contradição com a realidade e a universalidade das repetições e das similitudes fenomenais, ou seja, no fundo, com a realidade e a universalidade das leis, matéria e substância de toda ciência. Nada é então mais anti-científico que o desdém das luzes da analogia (TARDE, 1897b, p. 198).

Essas luzes da analogia possuem uma fonte precisa para Tarde: o inventário estabelecido em torno da vida do espírito (do modo pelo qual ele age ao se associar e dos imperativos lógicos que presidem essa associação) erigido em campo de saber específico e autônomo, a sociologia. A neo-monadologia tardiana tomava como ponto de partida a explicação dos acordos que Leibniz não soubera explicar sem a tese de harmonia preestabelecida. Esses acordos a neo-monadologia resolveu em sociedades de uma miríade de tipos. Mas “como” esses acordos se operam, como se dá a conversão espiritual que estabelece os uníssonos espirituais que são os fenômenos naturais, “qual” a natureza do imperativo lógico ao qual eles correspondem, ela não poderia explicar. Essa explicação é encontrada pela sociologia.

Há uma dupla afirmação de Tarde que deve ser destacada. Encontramos nela o desafio essencial para a compreensão de sua ciência do social e de sua filosofia da natureza tomadas em sua imbricação. A monadologia de Leibniz, sobretudo com as reformulações que Tarde lhe impõem, tornava translúcida à “inteligência” a natureza. Já a sociologia, analisando as ações inter-espirituais do interior, torna por sua vez translúcida ao “espírito” sua própria

realidade. Coisa estranha, é bem verdade, se pensarmos esse modo de encarar as coisas em comparação com Bergson. Caberá a uma ciência permitir ao espírito uma visão sobre si mesmo!

Ao contrário da racionalidade científica pleiteada pelo durkheimianismo, o cientificismo de Tarde se gaba de um acesso direto e imediato ao que há de espiritual na constituição dos fatos sociais. Como consequência, o exclusivismo e precisão metodológica da dimensão antropológica do psiquismo universal são mergulhados na universalidade pré-antropomórfica da vida do espírito. Trata-se de aplicar os quadros da interpsicologia e da lógica social à filosofia da natureza na qual as mônadas, agentes infinitesimais de onde parte uma mudança qualquer, se associam ao se entre-possuírem por meio de uma ação a distância de espírito a espírito na direção de uma assimilação generalizada. Ação interespiritual esta que agora sabemos, por meio de uma sociologia “pura” e “abstrata”, como se opera de indivíduo a indivíduo: agenciamento coletivo de crenças e de desejos enxertando-se, no caso da vida humana individual e social, por sobre a multiplicidade qualitativa de sensações, ideias, desígnios e necessidades as mais variadas. É verdade que não se trata, sob o risco de antropomorfismo, de reconhecer em uma natureza que tem no *socius* seu modelo de constituição a presença de “ideias” ou de “necessidades” que animariam a ação dos elementos monádicos. Sem dúvida, afirma Tarde (1893a, p. 99), “tudo isso é metafórico”, sendo preciso escolher com precisão os termos da comparação.

(...) e o leitor não queira se esquecer de que, se a crença e o desejo, no sentido puro e abstrato que entendo essas duas grandes forças, as duas únicas quantidades da alma, possuem a universalidade que eu lhes atribuo, eu apenas realizo uma metáfora ao chamar *ideia* a aplicação da *força-crença* a *marcas qualitativas* internas sem nenhuma relação, no entanto, com nossas sensações e nossas imagens – ao chamar *desígnio* a aplicação da *força-desejo* à uma dessas quase-ideias – ao chamar propaganda a comunicação de elemento à elemento, não verbal seguramente, mas especificamente desconhecida, do *quase-desígnio* formado por um elemento iniciador, - ao chamar conversão a transformação interna de um elemento no qual entra, no lugar de seu quase-desígnio próprio, aquele de outro (TARDE, 1893a, 99).

O recurso a metáforas desse gênero é o preço da extensão analógica de uma maneira de proceder inventivamente no campo da natureza, inacessível à observação direta, daquilo que é encontrado no terreno da vida do homem em sociedade. As irradiações imitativas, blocos provisórios de coisas imitadas que recrutam ao seu redor associados e que formam os acordos do mundo humano, são o único material empírico da ciência social, pois “jamais vemos as mônadas” (LATOUR, 2011, p. 29). O espírito apenas pode observar a si mesmo nos limites das ações antropogênicas, da constituição das harmonias e acordos sociais.

Mas se a natureza convida Tarde a observar que todo fenômeno é a repetição do que fora, inicialmente, uma inovação individual, que todo fenômeno é um acordo mais ou menos estável entre elementos heterogêneos, quer se trate das possessões monádicas que se efetuam nos mundos material e vivo, quer se trate das magnetizações entre individualidades humanas, o que se encontra em jogo é a colocação em acordo de uma multiplicidade pulsional.

Não se trata, de nossa parte, de reconhecer uma anterioridade lógica ou cronológica da filosofia da natureza para com a sociologia “pura” e “abstrata” ou vice-versa. Podemos supor que a filosofia da natureza se encontra subentendida na ciência do social (Tarde fala das analogias entre natureza e sociedade desde muito antes da publicação de suas obras nas quais deseja empreender verdadeira tarefa de homem da ciência), mas podemos supor também que – e esse é o ponto essencial – as resoluções encontradas na análise científica da vida do homem em sociedade permitem esclarecer o que, no terreno da pura filosofia da natureza, permaneceria no estatuto de hipótese sem verificação ou observação “direta”. A essa exterioridade da natureza frente ao observador vem responder a dimensão de interioridade que se revela com o fato social elementar. Se não podemos, portanto, falar em anterioridade lógica ou cronológica entre filosofia da natureza e ciência dos fatos sociais, podemos sem dúvida falar em termos de privilégio excepcional da segunda com relação à primeira, que permite observar “do interior” algo que Tarde já sabia ser, com efeito, um fato geral e universal. No mais, e é do que nos ocuparemos na sequência, os próprios fatos sociais humanos não são exteriores à história geral das composições cósmicas. Eles vêm nelas ocupar um lugar privilegiado, além de ser a expressão de um esforço que, ele também, é geral, e que faz fundo a tudo o que há de regular na natureza.

CAPÍTULO 3

O lugar da sociedade dos homens no plano de composição da natureza: condições de seu surgimento e privilégios na constituição de uma unidade espiritual

3.1. Uma genealogia da vida psíquica e social

Há condições essenciais para que os mecanismos lógicos que acabamos de descrever possam se consolidar como geradores de acordos na vida do homem em sociedade e, mais fundamentalmente, na vida psíquica do indivíduo. Já apresentamos muitos elementos que nos levam a crer que os acordos do mundo humano, dos quais Tarde se ocupa no exercício de sua ciência dos fatos sociais, são a resposta a uma exigência ou “problema” de ordem geral e pré-humana. Em outros termos a própria humanidade se localiza, como uma de suas determinações, no campo da natureza cujas exigências ela prolonga. De modo que a Lógica social, mecanismo de agenciamento de uma energia psíquica multiforme e de consolidação de regularidades fenomênicas no mundo humano, é precedida por uma história que cria os meios através dos quais ela se exercerá. Antes da excepcionalidade das harmonias elaboradas pelo homem vivendo em sociedade, e na sequência das composições orgânicas do mundo vivo por sobre as quais elas se enxertam, há como que um terreno intermediário no qual a possibilidade da humanidade é elaborada.

O homem não cria completamente o mecanismo do qual se serve ao viver em sociedade, insiste Tarde (1890a, p. 103). A natureza não teve de aguardar a aurora da humanidade social para colocar os meios de resolver aquele que é o seu “problema”, colocar em uníssono uma multiplicidade de direito refratária ao regular e ao que se repete; ainda que tenha de aguardar essa aurora para resolver esse problema de um modo excepcional. Os acordos sociais encontraram seu modelo não apenas no mundo vivo, mas antes de tudo no próprio espírito individual, “nesse órgão eminente que se chama seu cérebro”. Se esse espírito individual, por sua vez, vem expressar um mesmo intento de harmonia que podemos encontrar no andar logo abaixo, no mundo vivo, não nos ocuparemos deste pelo momento. Parafraseando Bataille (1955), trata-se agora de descrever o tempo da noite no qual se elabora a aurora da humanidade, no qual, se não se trata de retirar o humano da indistinção da animalidade, trata-se de retirar-lhe da anarquia e caos de sensações heterogêneas na qual não

haveria vida psíquica ou social possível. Qualquer que tenha sido a maneira pela qual a diferença entre o eu e os outros seres tenha sido elaborada, gradualmente ou *ex abrupto*, afirma Tarde (1876, p. 60), passa-se “da inconsciência à personalidade, do cérebro ao pensamento e à sociedade das almas”. É do modo como Tarde descreve essa passagem, a descrição de suas condições essenciais, de que nos ocuparemos agora.

Na vida psicológica do indivíduo, crenças e desejos aparecem implicados em uma sensação. Tal eram os elementos aos quais se reduzia a psicologia tardiana. Mas essa situação é já uma espécie de resultante. Quando a crença e o desejo se mostram à consciência, elas “são já o produto de uma coordenação lógica dos elementos sensacionais”, a qual “vai progredindo até a formação das duas grandes funções mentais: o julgamento e a vontade” (TARDE, 1895b, p. 175). Uma fase primeva de coordenação sobre a qual se funda todo o desenvolvimento posterior se aplica também ao mundo social. Grupos de hominídeos reunidos em um mesmo território podem se acasalar, matar-se, lutarem entre si. Trata-se de uma fase pré-social na qual nada há de sociológico ainda. É chegado um momento em que as sensações e as impulsões, os julgamentos e as vontades que nasciam e morriam em cada cérebro individual começam a entrar em comunicação. Quando esses julgamentos e vontades se reconhecem em acordo ou conflito, um trabalho intra-familiar de luta e de disciplina, inacessível ainda à investigação sociológica, resulta em uma primeira coordenação lógica de idéias e de tendências individuais na família primitiva, na religião e no governo doméstico.

A sociedade, único objeto da sociologia (isso é muito claro, mas não é uma razão para esquecê-lo) começa então. Quão fraco e humilde deve ter sido esse primeiro esboço de fé religiosa e de organização política podemos facilmente supor. Pois seria preciso tomar cuidado para não buscar nele a imagem do que sabemos da antiga *gens* romana, grega ou hindu. Os mais antigos documentos apenas nos deixam, com efeito, entrever a família antiga já adulta e acabada, espécie de Igreja ou de Estado minúsculo que deve ter exigido milhões de anos para atingir sua perfeição própria e para se espalhar enquanto tal sobre toda a superfície do globo por meio do exemplo e da hereditariedade ao mesmo tempo. Devemos acreditar que nesse início ultra-antigo ao qual a própria pré-história não remonta, a parte de suas percepções, de suas alucinações pessoais, pelas quais se confirmavam entre si os diversos membros da família, e a parte de suas atividades pelas quais eles colaboravam, era mínima. Mas elas tendiam a aumentar, pela própria razão que as havia feito nascer, e o que eu chamo lógica social é a direção dos fatos sociais que dão satisfação a essa tendência (TARDE, 1895b, p. 176).

Uma causa é comum ao surgimento e ao desenvolvimento das entidades individuais e coletivas, uma necessidade de coordenação que assume um aspecto lógico. Isso não é estranho à tendência inscrita nas operações silogísticas que costuram o tecido social da imitação. Porém, Tarde nos conduz aqui a uma nova dimensão, ao problema das origens e das

condições de estabilidade dos fatores psicológicos que permitem o surgimento do eu e da sociedade. Insistimos que a coordenação lógica assume o aspecto de acordos progressivamente elevados, uma unanimidade cada vez mais unânime. O que temos agora é, na origem da vida psicológica e inter-psicológica, uma coordenação lógica mínima que manifesta, já em seu primeiro esboço, aquilo que, enquanto tendência, continuará se manifestando nas evoluções posteriores de ambos os fenômenos. Mas sem sua efetivação primordial, sem um ponto de partida lógico, elas não se realizariam em hipótese alguma. Trata-se do domínio que Tarde (1895b, p. 174) circunscreve como o das “condições de equilíbrio lógico, ou seja, do lado estático de nosso objeto”. Em se tratando da localização dessas condições e de sua aparição ao longo da história geral da natureza, é como se Tarde tratasse aqui daquilo que Bergson reconhece como a parada do movimento da vida do qual resulta o homem e suas disposições essenciais. É bem verdade que não se trata de um evolucionismo como o de Bergson; mas, em ambos os casos, trata-se da descrição das origens de uma humanidade que se apresenta como o campo por sobre o qual se exercerá a resolução do problema no qual a própria dimensão “estática” do fenômeno humano encontra sua explicação: a tensão entre vida e a matéria para um, o esforço de harmonização progressiva para outro.

A alma pura consiste para Tarde na crença e no desejo ou em sua fusão. Dupla virtualidade que busca seu objeto e o encontra, nos primórdios do psiquismo, na primeira sensação que coexiste com a imagem da sensação anterior. A alma em seguida evolui por uma contínua sequência de aparições e reaparições que alimentam a vida cerebral. As reaparições são, no fundo, o que importa mentalmente, e a vida psíquica consistirá em uma classificação e acoplamento de lembranças pelo exercício da crença e do desejo. Nos quadros dessa atividade marcada por uma emancipação gradual da crença e do desejo com relação à sensação primitiva a psicologia deveria explicar o fenômeno da atenção, da formação das noções, dos julgamentos, da vontade, dos sentimentos os mais elevados, das paixões, da memória, etc. (TARDE, 1897a). A partir da sensação primitiva na qual o acreditar e o desejar confusamente se misturam, as duas forças do espírito se separam e se desenvolvem à parte, continuando, em seguida, a se entrecruzarem em outros níveis, mobilizando outras matérias. E o que já não deveria nos surpreender é o fato de que “nessa longa evolução da primeira percepção à última

abstração metafísica, o ato de afirmar e de negar permaneceu no fundo o mesmo” (TARDE, 1897a, p. 217)⁴².

Uma vez emancipadas do dado primitivo, as potências da alma se disseminam por um campo de aplicação extenso. Seus produtos serão por sua vez o material que as mesmas potências que os constituíram (a partir da mobilização de sensações e de imagens) tomarão como dado para produções de uma ordem mais elevada no sentido da distância guardada para com o dado primeiro. Pouco importa se sensações, imagens ou produtos de uma elaboração espiritual superior: a operação é sempre a mesma. Tarde aponta então para a existência de algo que preside esse trabalho continuado do espírito, que permite uma evolução e emancipação tal qual acima descrita. Trata-se das “categorias”, cuja função é permitir um acordo primeiro, condição de mobilizações ulteriores de crenças e de desejos, sem o que o espírito se encontraria entregue à anarquia das aparições e reaparições que constituem a vida da consciência. A existência dessas categorias dá ensejo a uma tendência que é sua própria causa: a necessidade de unanimidade, de harmonia, de um *minimum* de contradição nas subtrações e adições das quantidades psicológicas.

(...) as categorias que eu reconheço são puramente e simplesmente condições permanentes, necessárias, de equilíbrio mais ou menos estável, de onde se afastam com frequência, mas a que aspiram e retornam sempre os elementos tumultuosos da vida mental tanto quanto da vida social. E essas condições são centros mais ou menos claros, virtuais ou reais, pouco importa, para os quais devem convergir esses elementos para entrarem em acordo; em outros termos, objetos concebidos com uma precisão desigual, mas objetos gerais, susceptíveis de se ramificar em variações de uma fecundidade exuberante. – Desse modo evito confundir as funções e as categorias. O julgamento e a vontade, a religião e a política, são funções; mas a Matéria-Força e o Espaço-Tempo, a Divindade do mesmo modo que a Língua, são categorias. Essas são categorias *lógicas*, ou seja, que remetem as funções intelectuais do Julgamento e da Religião. Mas há também categorias ou semi-categorias *teleológicas*, que correspondem às funções práticas da vontade e do governo. O agradável e o doloroso é um perseguido, o outro evitado pelo querer do indivíduo primitivo como coisas que existem fora dele, e que ele encarna nos objetos materiais de suas percepções: do mesmo modo, o bem e o mal são perseguidos ou evitados pelo dever do homem social como realidades ideais ou idealidades reais que ele busca fixar e que ele fixa de fato incorporando-as nos objetos divinos de sua adoração. Há, portanto, em toda parte, para o espírito, as seguintes categorias,

⁴² Como exemplo dessa evolução, tomemos o entroncamento da crença. Inicialmente há a percepção, julgamento sensitivo no qual a crença se liga às sensações para uni-las ou separá-las de outras sensações. Inicialmente ela parece não se distinguir das sensações, mas acaba por delas se destacar para se ligar às imagens das sensações. As percepções repetidas pela memória sob a forma de imagens dão lugar a perceptos, termos de um julgamento superior ao julgamento sensitivo. Esses novos julgamentos, repetindo-se, produzem conceitos da espécie a mais simples, intervindo uma vez mais julgamentos de uma ordem mais elevada, até que se alcançam as mais altas abstrações e proposições teóricas passíveis de formulação (TARDE, 1897a). Operação análoga se faz presente no entroncamento no qual o desejo evolui, onde encontraremos, por exemplo, a noção de dever, da qual trataremos alhures. Trata-se da aplicação da mesma força psíquica essencial que, separando-se progressivamente de seu elemento primeiro, uma sensação, dá origem as mais elevadas elaborações do espírito.

lógicas ou teleológicas: a Matéria-Força, o Espaço-Tempo, o Prazer e a Dor; e para o espírito social: a Divindade, a Língua, o Bem e o Mal (TARDE, 1895b, p. 179).

As categorias são a condição dos acordos operados por crenças e desejos uma vez emancipados de seu dado primitivo, ou melhor, trata-se daquilo que permite essa emancipação sem que o espírito se perca no jogo anárquico das aparições e reaparições na vida psíquica e social pré-categorial. Elas são uma espécie de condição de coordenação originária. É preciso distinguir, no trato das categorias individuais e sociais, os raios convergentes e seus centros ou objetos⁴³, as operações e as obras: as forças psicológicas em vias de se acordar e as categorias que asseguram esse acordo. Começemos pela ideia de matéria, de um Mundo sobre o qual se coordenam os julgamentos sensitivos, “invencível realismo de todos os homens” (TARDE, 1895b, p. 177) que é o efeito de um trabalho de objetivação do qual parece ser a causa. O universo material é uma forma exteriorizada pelo pensamento que permite a convergência dos elementos sensoriais. Ele é tão fundamental que figura como que um dos objetos principais de fé, sem o qual, talvez, não existiriam outros passíveis de se fazer seu objeto e assim elevar a vida do espírito a quadros inimagináveis em uma situação pré-categorial. É como que a certeza fundamental que anima o devir das operações espirituais. Para que as sensações e impulsões do espírito individual entrem em acordo e convergência, para que não entrem em contradição, é preciso que esses elementos sejam colocados em comunicação, que reconheçam uma comum medida de seu valor. Esse meio de troca é fornecido, em psicologia individual, pelo tempo e pelo espaço, pela fé em uma Realidade exterior.

Uma necessidade de não contradição se insinua no devir sensorial do espírito, de saída entregue à anarquia das aparições e desaparecimentos. Ela obriga o eu nascente a

⁴³ Esses “objetos” são o que Tarde (1895b, p. 177) denomina categorias: “é o nome que se dá, na terminologia de Kant e de sua escola, da qual eu não compartilho, aliás, o espírito, ao Espaço e ao Tempo, à Matéria e à Força”. As categorias se apresentam como ponto de aplicação e de convergência das potências do espírito de modo a constituírem progressivamente feixes cada vez mais duradouros e voluminosos de crenças e de desejos em uma direção determinada. Não há nesse caso a distinção entre as regras de uma Lógica e de uma Estética transcendental que fornece as representações sobre as quais se dará o exercício sintético do espírito, como deseja Kant (1781). As categorias tardianas não são conceitos do entendimento que vêm acrescentar uma unidade ao diverso fornecido pela intuição. São “formas” que têm por função fazer convergir crenças e desejos que, de outro modo, não encontrariam ponto de aplicação, não encontrariam um meio de exercício que excluísse a contradição; são como que o centro que coordena a vida do espírito. Se quiséssemos ainda utilizar uma terminologia kantiana, diríamos que se trata não da descrição das condições de possibilidade de toda experiência possível, mas das condições de possibilidade da composição de crenças e desejos na origem da qual se encontra a vida do espírito individual e social. As categorias não exercem uma função sintética por sob o diverso da intuição sensível, elas exercem uma função agregadora, atraem a aplicação de uma multiplicidade pulsional que é muito distinta do diverso oferecido pelas formas da intuição. Multiplicidade pulsional essa que, decerto, constitui matéria absolutamente estranha ao conteúdo com o qual lidará a razão kantiana. Heterogeneidade análoga àquela de que nos ocuparemos adiante quando, tratando da noção de dever, à pura razão legisladora Tarde reconhecerá uma heteronomia na origem da qual tornaremos a encontrar as potências constituintes do espírito, crenças e desejos.

imaginar algo outro que não ele próprio, afirmar esse desconhecido para colocar fim às dificuldades interiores: um Mundo exterior decorre assim da negação das contradições e aparições sem conexão que acometem o cérebro individual. A cada instante o espírito imagina corpos aos quais ele atribui não diversas sensações de um mesmo sentido (branco e negro, frio e quente, som grave e som agudo), mas uma sensação de cada sentido (branco, frio, som grave; negro, quente, som agudo). “Pois as diversas sensações de um mesmo sentido se excluem e contradizem, enquanto aquelas que pertencem isoladamente a diversos sentidos não se contradizem”, elas acabam se confirmando ao se encontrar sobre um mesmo corpúsculo (TARDE, 1895b, p. 180). Exigências lógicas obrigam o espírito a imaginar um número indefinido de corpos. Mas isso não é o bastante. Há ainda uma necessidade – não menos lógica – de coordená-los de modo que sua justaposição de início confusa no interior de um mesmo pensamento não dê origem a contradições. O que é obtido pela classificação que lhe proporciona a ideia de espaço.

O espaço, com efeito, é concebido à imagem do eu, sobretudo do eu inteligente, que julga e que crê: o espaço é a possibilidade de todas as coexistências e de todas as coordenações fenomenais, do mesmo modo que a inteligência é a possibilidade de todas as análises e de todas as sínteses, de todas as coordenações lógicas e sistemáticas. O espaço é o inteligível por excelência, é a assimilabilidade e a discernibilidade infinitas, o que vale dizer a afirmabilidade e a negabilidade de todas as coisas, sua credibilidade positiva ou negativa (TARDE, 1902-1903, p. 135).

Após ter atribuído impressões aos corpos trata-se agora, com a forma espacial, de atribuir-lhes lugares, posições. Mas outras contradições a evitar obrigarão o espírito a um duplo recurso: o conceito de matéria será completado pelo conceito de força, o conceito de espaço pelo conceito de tempo (TARDE, 1895b). Um estado de espírito é composto por sensações e lembranças. Se a ideia de força não intervisse, algumas sensações poderiam entrar em conflito com as imagens de outras sensações. O espírito empresta então uma força aos corpos. Em uma mesma atitude do espírito podemos abarcar distintos corpos independentes, animados por forças autônomas, graças às quais diversas sensações, pertencentes a um único sentido, podem ser atribuídas a cada um desses corpos. Desse ponto de vista a simultaneidade é a identidade de um estado de espírito em que são percebidas mudanças independentes. A simultaneidade dos acontecimentos de valor sensitivo classificados no espaço e nas matérias que o compõem, e que variam separadamente, implica ainda alguma coisa de comum: a duração, o tempo, a lembrança de ações desaparecidas que não venham contradizer sensações atuais. A noção de tempo, como a de espaço, é concebida como única e idêntica a si mesma.

Unidade e identidade que se estende debaixo da diversidade corpuscular e das mudanças que nela se operam (TARDE, 1895b, 1897a).

É preciso observar que uma das características das mais essenciais do espaço, tal como lhe concebemos, é de ser único e idêntico a si mesmo, precisamente como o eu, e de ser assim único e idêntico malgrado a multiplicidade e a heterogeneidade de seus estados, das partes que lhe compõem. E é preciso observar que o mesmo é válido para o tempo. Há apenas um único Tempo no Universo, e um tempo que permanece o mesmo malgrado o transcorrer incessante de seus instantes, tal como o eu. Daí, sem dúvida, essa propriedade maravilhosa do tempo da qual falava acima: sua ubiquidade, a simultaneidade de cada um de seus instantes de um lado a outro da imensidão. O tempo é a única coisa extensa (pois sabemos que ele o é) que não é divisível e fragmentável, e que seja não semelhante, mas absolutamente o mesmo e completamente o mesmo em cada instante em cada um dos pontos do espaço. Ao menos é assim que concebemo-lo necessariamente. Se tentarmos definir a simultaneidade, a simultaneidade, por exemplo, de um fato que se passa sobre a Terra e de outro que se passa sobre o planeta Marte, veremos que essa extraordinária noção é indefinível de outro modo que não esse: diz-se que esses fatos são simultâneos, pois se um espectador pudesse perceber esses dois acontecimentos de Marte e da Terra, os perceberia imediatamente, lhes abarcaria em um mesmo estado de espírito (TARDE, 1902-1903, p. 135).

Espaço e tempo são formas que são o suporte da matéria do desejar e do acreditar: sua função é coordenar logicamente o desenvolvimento da vida do espírito e, mais fundamentalmente, sua própria gênese, sua própria possibilidade. Para escapar às contradições entre julgamentos que podem coexistir no espírito, coisas fora do campo sensitivo atual que se encontram igualmente presentes, o espírito representa as coisas que distinguiu ontem. Concebe uma multidão de momentos para além do campo perceptivo atual que servem de saída à imperiosa necessidade de localizar as representações sem dar início a um conflito entre elas e as sensações atuais. Esse campo vai aumentando de acordo com a população interior das lembranças. Nesse tempo uniforme e extenso são distribuídas as imagens de sensações passadas. Julgamentos de localização temporal se dão em um tempo que, moldado na exata medida desse intento de localização e de distribuição, permite acumular dados sensoriais atuais e passados em um mesmo estado de espírito sem que uma contradição entre eles se insinue (TARDE, 1897a)⁴⁴.

⁴⁴ A argumentação tardiana que coloca o tempo e o espaço como categorias que cumprem as funções conciliadoras e lógicas é prenhe de lacunas. Podemos facilmente admitir a ausência de um reconhecimento para com os débitos que algumas propriedades essenciais dessas categorias guardam para com a *Estética transcendental* de Kant, à revelia da distinção das funções, do “poder” que lhes é atribuído no curso da vida do espírito. O próprio Tarde (1895b, p. 180) assume que as considerações que desenvolve a esse respeito poderão impressionar os leitores, devendo estes observar “o que há de conjectural e o que há de demonstrado ou plausível em nossas ideias”.

Quando duas sensações diferentes, em suma, quando uma não é a outra (*pois toda diferença implica uma dupla negação*), nos acometem simultaneamente, suprimimos sua contradição localizando-as em pontos diferentes do espaço; ou então, quando localizamos duas sensações diferentes em um mesmo ponto do espaço, suprimimos sua contradição afirmando que elas são sucessivas e não simultâneas. É possível que o espaço e o tempo, em suma, sejam puras ficções subjetivas cuja completa razão de ser consiste em nos dissimular a natureza contraditória de nossas crenças precisamente as mais fortes, e nos evitar o penível sacrifício de umas às outras (TARDE, 1895b, p. 117).

Tarde visa dar conta da função a que corresponde o nascimento do espaço e do tempo na qualidade de esquemas, de “puras ficções subjetivas”, porém úteis e necessárias. São esquemas nos quais se resolvem as contradições inerentes a uma vida espiritual nascente, na qual sensações surgem e se tornam imagens numa aparente anarquia vertiginosa ao eu abandonado ao seu desfile. Diante dessa situação o espírito imagina “outro” (ou outros), um não-eu que não ele próprio no qual projeta e localiza, organizando-os, os dados primitivos da atividade espiritual por meio de julgamentos de localização que Tarde reconhece como geométricos e cronológicos. Esse outro é o Mundo exterior na qualidade de sujeito dos julgamentos internos que tem as sensações enquanto predicados. Uma realidade exterior assim concebida e expressamente criada ganha o estatuto de condição fundamental da vida mental e de seu desenvolvimento.

(...) é para prevenir ou apaziguar sua anarquia interior que o eu deve apelar às potências do exterior; é para estabelecer a ordem em si que ele se projeta necessariamente fora de si, não sem se refletir em seu objeto; e sua fé na Realidade exterior, na Matéria e na Força, no Espaço e no Tempo, par de dualidades tão visivelmente sugeridas pela sua, por aquela da crença e do desejo, apenas é tão tenaz e inabalável porque ela é para ele a primeira condição de toda vida mental (TARDE, 1895b, p. 182).

Um caos de sensações e impulsos heterogêneos que se chocam e que se espremem: “eis o cérebro do recém-nascido”. Por uma espécie de polarização sistemática “a atração dos grandes objetos acima nomeados organizou esse emaranhado em feixes” (TARDE, 1895b, p. 183). Isso feito outro problema, análogo, coloca-se. Ele agora diz respeito ao primeiro grupo social. Um caos de ideias e de interesses entre indivíduos distintos e em relação: “eis o primeiro grupo social”. Trata-se então de, a partir dessa situação, “formar o feixe o mais forte e o mais voluminoso de crenças que se confirmam ou que não se contradizem, de desejos que se entre-ajudam ou não se contrariam” – necessidades que não são estranhas à Lógica social de que tratamos abundantemente. Mas, nesse caso, não se trata de majorar e colocar em uníssono o capital energético de um grupo social, mas tornar sua emergência possível. Necessidades semelhantes às do indivíduo levam o grupo social a

conceber “objetos” para os quais possa orientar não mais sensações e apetites de um mesmo indivíduo, mas pensamentos e desígnios de indivíduos distintos que, cada qual tomado à parte, encontram-se em relativo equilíbrio, mas que se chocam e contradizem quando uma vida em conjunto se anuncia. Essas categorias, cumprindo a uma função social, ganham o nome de “instituições sociais” (TARDE, 1889).

Tarde (1895b, p. 184) prossegue com uma observação interessante, já que estamos lidando com exigências que são do domínio da Lógica: “antes de tudo, foi preciso que a divindade aparecesse. Eis por que: além das percepções, é preciso colocar em acordo, em sociedade, pensamentos e vontades”. Nessa dimensão podemos observar que essa lógica tão particular, que possui o “ilógico” por inesgotável matéria, uma multiplicidade pulsional (SCHÉRER, 1999), acaba por apelar, para a própria solução do problema lógico que lhe fomenta, a formas cujos contornos não prezam, decerto, o “lógico”. A fé no Mundo exterior era uma espécie de realismo “invencível”, que acomete necessariamente todos os homens, disse-nos Tarde. Com a ideia de Deus esse realismo se torna um deísmo que guarda a significação e destinação essencial do não-eu representado pelo Mundo. A ideia de Deus “desempenha precisamente na formação primeira de uma sociedade o papel desempenhado na formação primeira do eu pela ideia de matéria” (TARDE, 1895b, p. 177).

Dos deuses, portanto, tudo procede, aos deuses tudo retorna (...) São eles que sustentam o mundo e o dirigem; são eles também os sujeitos de todos os julgamentos de uma ordem um pouco elevada ao passo que os corpos materiais continuam a ser o sujeito dos julgamentos inferiores. Efetivamente, a noção de divindade desempenha o mesmo papel na inteligência social que a noção de matéria e de força na inteligência individual, e o *deísmo* é tão essencial a primeira quanto o *realismo* é a segunda. À fé absoluta e inocente que inspiram os mitos religiosos das eras distantes nada pode ser melhor comparado do que a fé profunda do pensamento nascente na realidade do mundo exterior (TARDE, 1895b, p. 188).

“Realismo” e “deísmo” são manifestações de uma necessidade enraizada na vida individual e coletiva. Tarde está afirmando que para o espírito individual ou coletivo existir com um nível mínimo de estabilidade e de equilíbrio é preciso que “exista” algo que possa ser capaz de tornar-se objeto de crença, que possa canalizar e dirigir as potências da alma. Dogmatizar é a necessidade a mais irresistível dos espíritos agrupados. Objetivar é a necessidade a mais irresistível do espírito isolado diante da natureza e de suas percepções confusas. Por fim, tratemos brevemente da importância da língua nesse intento de unanimidade e estabilidade que exige a vida em sociedade. A língua, categoria ou instituição social aos olhos de Tarde, estabelece uma ordem relativa no emaranhado de visões e

alucinações contraditórias que acometem os cérebros das primeiras eras. Sua precisão, nesse intento, pode ser comparável ao que Tarde dissera a respeito do espaço e do tempo.

Os julgamentos de nominação que acompanham as ideias nunca se contradizem em um mesmo idioma, do mesmo modo que os julgamentos de localização geométrica ou cronológica que se dá sobre sensações e que as distribui em um espaço-tempo. A língua é um dado do homem social do mesmo modo que o espaço e o tempo para o indivíduo: “A língua é, em outros termos, o *espaço social* das ideias” (TARDE, 1895b, p. 192). Mas a evolução das línguas não chegou ao seu termo, como parece ser o caso da evolução espiritual que conduziu à ideia do espaço. Tivesse isso ocorrido depararíamos com a existência de uma língua única, universal. O espaço categórico que coordena a vida do espírito individual formou-se ao longo do tempo muito provavelmente tendo sido precedido, no crepúsculo mental dos animais inferiores, observa Tarde, por espaços sensoriais múltiplos: um espaço tátil, visual e sonoro justapostos, e não ainda confundidos no “espaço”. O espaço geométrico é a língua universal na qual se desenvolvem as sensações, do mesmo modo que uma gramática universal organizaria as apoteoses de palavras e ideias caso fosse ela única como é o espaço que preside a atividade do espírito.

Tarde se esforça em delimitar a função das categorias. Reconhece, assim, por outras vias e admitindo exigências outras, algo que é caro a Bergson, e que constitui verdadeiro edifício de sua filosofia: o reconhecimento de que essas “formas” necessárias à ação – “ficções subjetivas”, como afirmou Tarde – possuem efeitos incontornáveis quando se trata de, por meio delas, exercer o ofício da ciência e da filosofia. É verdade que Tarde não retirará as consequências que Bergson retira desse fato, a necessidade de um gênero de conhecimento outro que não puramente inteligente ou categorial, uma metafísica fundada sobre a intuição. Ainda que reconheça, como Bergson, os limites que a atividade categorial impõe ao conhecimento. Bem como é verdade que as necessidades às quais correspondem essas “formas” não se ligam, para Tarde, a imperativos de uma ação interessada, indeterminada, e biologicamente fundada no sentido bergsoniano, mas a uma necessidade de coordenação na qual se encontra a possibilidade da vida mental que, começando pelo exercício elementar das sensações, floresce no intelecto, na vontade, e em gêneros de acordos propriamente antropológicos. Isso não deve nos impedir, contudo, de admitir uma semelhança de postura fundamental entre nossos autores: às categorias que a *Análítica transcendental* (1781) kantiana se esforçou por descrever recortando seus laços genéticos com a natureza, Tarde e Bergson atribuem uma função que não cognoscente e encontram uma origem.

Para Tarde as categorias se constituem como uma “etapa” da evolução geral da natureza. Elas dão conta de possibilitar a gênese de uma realidade, de um mundo humano, individual e social, a partir do qual equilíbrios de ordem superior serão criados, mas que cumprem as mesmas exigências que presidiram os fenômenos materiais e biológicos, como insistiremos a seguir. Para Bergson (1907a), o esquema espacial de nossa ação (bem como a linguagem que lhe é coextensiva), uma vez localizado, como atributo essencial do homem, ao longo da evolução do mundo vivo, inscreve-se em uma marcha na direção de uma indeterminação crescente na ação, em um movimento ou atividade criadora que quer se prolongar através das formas que cria. Formas estas que, no caso humano, têm no esquema espacial instrumento essencial ao intento fabricador de uma inteligência que tem um trabalho a realizar: agir sobre a matéria e libertar-se de sua necessidade. Ora, não deparamos, em ambos os casos⁴⁵, com uma identificação de categorias fundamentais do espírito humano a uma função precisa, ocupando um lugar igualmente preciso ao longo de uma história única, história cujas exigências que animam seu intento de criação encontram expressão justamente nos efeitos decorrentes da presença de determinadas categorias na atividade humana? As relações de Bergson e de Tarde no recurso a “esquemas” ou “categorias” vão ainda além. Em uma passagem essencial, Tarde demonstra afinidade com Bergson no que toca aos efeitos da transposição dessas “formas” que tem uma “função” a realizar ao conhecimento.

(...) daí também a virtude ilusória que parece inerente à língua e ao espaço, e que levou por muito tempo os maiores homens, e que leva ainda muitos homens de talento a se persuadir de que a essência e a quintessência das coisas se deve ao fato de que elas são formuláveis em palavras, ou decompostas em formas e em movimentos: dupla ilusão que avilta à *gramática* e à *geometria* nos Antigos, para não dizer entre os modernos, a honra de a elas pertencer toda a ciência, fora das quais nada mereceria o nome de verdade (TARDE, 1895b, p. 193).

Tarde (1902-1903, p. 135) apresenta as categorias como contrapartidas necessárias ao trabalho do intelecto uma vez o espírito emancipado do sentir puro. Com elas deparamos com “a própria Razão, a Razão Pura, objetivada e universalizada, com sua possibilidade inesgotável de assimilações e de discernimentos”. Necessárias ao funcionamento do indivíduo e da sociedade, seu compromisso primordial não é com a descrição do universo em seu movimento de criação continuada e de harmonização progressiva, aspectos prezados pela cosmologia tardiana. Isso fica claro se colocarmos lado a lado as operações, os julgamentos de localização que o espírito realiza com a ajuda das

⁴⁵ Abstração feita da multiplicação das categorias operadas por Tarde, que não se detém no esquema espacial, bem como da necessidade à que cumprem em cada caso.

categorias, de um lado, e, de outro, as teses tardianas em torno da universalidade da atividade do espírito pré-categorial que anima o universo material, matéria vibratória outra que esse Mundo objetivado pela consciência em corpúsculos cuja interpenetração é sacrificada em detrimento da homogeneidade daquilo que deve ser fonte de crença. Podemos dizer que Tarde está de acordo com Bergson quando este afirma que antes de filosofar é preciso viver. Salvo que o viver, no caso tardiano, não diz respeito a uma ação sobre a matéria por um organismo dotado de inteligência, mas à consolidação de acordos e regularidades que se encontram na origem dos desenvolvimentos do fenômeno humano. As categorias e as operações a que convidam cumprem precisamente essa função. Elas inauguram um gênero de acordos humanos, individuais e sociais, inalcançáveis na ausência dessas objetivações do acreditar e do desejar.

Não há vida mental nem vida social digna desse nome a não ser quando o feixe de sensações elementares em um cérebro se tornou sistema original, uma síntese transfigurante que é a objetivação criadora, a aparição realista do mundo exterior, e a não ser quando os interesses e as ideias de uma tribo ou de um vilarejo se voltam conjuntamente para algum fim ou algum objeto coletivo, imaginário, que os orienta no ar e lhes faz fraternizar altamente. Com efeito, esse caso muito importante se realiza em psicologia pelas noções categóricas das quais os lógicos nos falaram, e, em sociologia, por criações análogas a categorias ao ponto de me parecer merecer esse nome. Isso significa, observamo-lo, que a presença das categorias ou do que assim chamo em um cérebro e em uma sociedade, revela uma elaboração lógica e teleológica já muito avançada, harmonia suprema, que, seja mentalmente, seja socialmente, deve ter sido precedida de estados sem categorias, ou seja, sem as ideias de matéria nem de força, nem de espaço nem de tempo, sem a ideia de Deus nem da linguagem. Mas apenas mencionaremos aqui por memória esse período *pré-categorico* ao qual nos é interdito remontar (TARDE, 1895b, p. 244).

O que Tarde visa dar conta ao descrever as categorias é o que reconhecemos como uma gênese da vida psíquica e social, ou melhor, das condições que tornam possível sua realização e elaboração posteriores, sobretudo no que toca às harmonias e acordos do mundo humano. Entre uma suposta fase pré-categorial e o surgimento dessas categorias⁴⁶, Tarde localiza um longo trabalho de elaboração espiritual e intelectual que, a bem dizer, é apenas a condição inicial do ideal lógico a ser perseguido pela vida humana em sociedade. A lógica social se limita a regular o modo pelo qual crenças e desejos, uma vez minimamente acordados por sobre o solo firme das categorias psicológicas e sociais, devem se repartir para

⁴⁶ A respeito de suas origens, do modo como o próprio espírito ao qual ela vai servir se elabora na soleira da humanidade, é preciso admitir que Tarde não diz muita coisa. Ao menos em comparação com o esforço em bem delimitar sua função. Ele se limita a afirmar, de um lado, que elas se encontram inscritas no esforço de harmonização progressiva que constitui do interior a natureza e, de outro, que se trata de uma “objetivação criadora” das potências constitutivas do espírito, a crença e o desejo, como se estas tivessem a necessidade de elaborar para si um objeto ou campo próprio de aplicação e de coordenação.

atingir um *maximum* de equilíbrio. Munida de seu equipamento categorial, a Lógica social pode alcançar “o estabelecimento de uma espécie de “equilíbrio aproximativo” das convicções, comparável ao equilíbrio dos mares” (TARDE, 1895b, p. 157). Como vimos, por meio das invenções que pululam no tecido social e, sobretudo, por meio daquelas que se elevam ao estatuto de fatos sociais uma vez agenciadas em ações imitativas, Tarde (1895b, p. 167) pode definir o progresso social como um “equilíbrio instável em busca de si mesmo”. Quanto ao “acabamento” desse ideal que se funda nas profundezas moventes da natureza e que encontra nas categorias precioso instrumento trataremos em breve.

Pois antes de tratar do “termo” é preciso tratar das “etapas” desse processo, sem jamais nos esquecermos da universalidade do problema que lhe anima e que permite que localizemos os progressos do homem vivendo em sociedade na história das constituições cósmicas. Que permite, assim, extrapolar as exigências lógicas que presidem o funcionamento da sociedade aos andares inferiores da natureza. Se quisermos colocar o problema que anima o mecanismo lógico que Tarde deduzira de sua sociologia psicológica de um modo mais generalizado, estendido aos recônditos os mais furtivos à inteligência da natureza que a neo-monadologia visou descrever, podemos nos perguntar com Tarde (1895b, p. 230): “como, se o múltiplo é diverso, a união nasceria dele?”. Vimos o modo pelo qual a neo-monadologia propôs resolver esse problema: por toda parte na natureza encontramos espíritos se entre-possuindo, uma conversão espiritual generalizada.

Em termos antropológicos, esse problema que o homem compartilha (como produto e solução) com os demais estratos é resolvido por meio da causalidade exemplar, que solda progressivamente os espíritos por meio das deduções silogísticas que animam a vida do homem em sociedade uma vez seu exercício inaugurado pelas categorias. Temos então condições de afirmar que, por meio de um procedimento caro a Tarde, de iluminar o “obscuro” por meio do “claro”, o “mediato” por meio do “imediatos”, os acordos que presidem o surgimento do homem não são estranhos a um mecanismo que podemos chamar de Lógico, ainda que pré-antropológico. Tarde acabará por conferir às operações lógicas um fundamento na própria natureza das coisas (SCHÉRER, 1999). Se, com efeito, no fundo das coisas (materiais, vitais e humanas) encontramos uma “indiferença lógica” (TARDE, 1895b, p. 230), primitiva e fundamental, nada impede de conferir um mecanismo regulador de aspecto Lógico, pré-categorial, presidindo o “caráter repetidor, periódico, da evolução universal”. Pois a observação nos autorizaria afirmar, defende Tarde (1895b, p. 262), que as leis da lógica “abrem um campo não menos vasto à inesgotável variedade das evoluções sejam vivas, sejam

psicológicas e sociais”. Há uma lógica vital do mesmo modo que uma lógica mental e social. De modo que se “a Vida, espécie de espaço dos desenvolvimentos biológicos, é a aplicabilidade total da lógica viva”, o Espírito, “espécie de espaço também dos desenvolvimentos psicológicos e sociais, é a aplicabilidade total da lógica individual e social”.

3.2. As composições harmônicas no campo da natureza: o caso do mundo vivo

Tratando da ciência dos fatos sociais humanos ou sociologia “pura” e “abstrata”, vimos que Tarde reconheceu na Lógica um mecanismo imanente à vida do homem em sociedade. Seu papel é regular o capital energético, pulsional, por meio do qual um unísono social é estabelecido. Esse intento de harmonia ao qual ela corresponde é a expressão de tendências que Tarde observará já no campo da natureza, tendências cuja verificação lhe conduziu à edificação de uma nova monadologia. Lógica social e associação entre pequenos espíritos que se entre-possuem são mecanismos a partir dos quais as criações se operam no campo da sociedade, da vida psicológica do homem (mecanismo categorial) e da natureza (mecanismo pré-categorial), operações que expressam tendências imanentes à vida do espírito. Com o trato das categorias que presidem as ações humanas, com o trato da necessidade a que cumprem, como que demos os primeiros passos na direção da descrição da história que preside a aurora desse gênero de harmonias que podemos reconhecer como humanas: reguladas pela Lógica social e ancoradas por sobre categorias individuais e sociais.

Pois o exame das categorias convida Tarde a conceber um período “pré-categorial”, gênero de acordos gerador de repetições fenomênicas por sobre o qual se fundará o exercício da expansão assimiladora que caracteriza as repetições do mundo humano, a saber, imitativas. Sabemos que o cosmos tardiano se apresenta como um plano de composição progressiva que vai da matéria ao homem passando pela vida. De modo que se os acordos humanos são marcados por certo privilégio com relação aos demais, e na exata medida em que prolongam seu intento fundamental, eles não deixam de se apoiar por sobre os andares inferiores e, de modo mais direto, por sobre o mundo da vida. Antes de demonstrar o modo pelo qual os intentos de harmonização e expansão propagadora se combinam na constituição de um mundo à parte da matéria, inaugurando um gênero de repetições propriamente

biológico, tratemos do modo como esse homem tal qual descrevemos, cuja vida mental se apoia no exercício categorial do espírito, aparece ocupando no mundo vivo um lugar preciso.

3.2.1. Determinações naturais na humanidade inventiva e imitativa

Situar o homem ao longo de uma história que lhe precede e na qual ele aparece como uma de suas determinações obriga Tarde a retomar o fio dessa evolução. Um primeiro passo é tomar as disposições sociais do homem como um aspecto biológico. Tal tentativa não é estranha à fundamentação biológica da inteligência e da sociabilidade humana elementar tal qual operada por Bergson. Trata-se, de uma maneira que não é totalmente assimilável ao proceder bergsoniano, é verdade, de localizar o homem social, abastecido com suas categorias essenciais, no mundo vivo que lhe precede. Não é somente ao precedente e ao seguinte que cada um dos fatos históricos se liga por laços lógicos, reconhece Tarde (1895b, p. 215), “mas a uma ou, antes, a muitas séries de repetições regulares, vitais ou sociais, das quais eles são o ponto de encontro superior”. Um acontecimento histórico é, portanto, o ponto de encontro de uma multidão de séries de repetições. Estas não são apenas sociais, analisáveis nos quadros das leis lógicas da vida social, mas também vitais e mesmo materiais, que influenciam ou determinam o sentido da série social.

Podemos observar ao longo da história povos distintos que chegam por vias distintas a uma mesma civilização do ponto de vista linguístico, industrial, mitológico, político, estético, etc. Como explicar fenômenos dessa natureza, evoluções paralelas, admitindo a ausência de contato e contágio imitativo em semelhantes ocasiões? Por que não explicar essas semelhanças aparentemente fortuitas, pergunta-se Tarde (1890b), pela propagação uniforme das mesmas ondulações luminosas e caloríficas, pela identidade das funções e propriedades fundamentais de toda célula, de todo protoplasma, pela construção molecular dos elementos químicos da vida, sempre os mesmos em seus ritmos interiores de movimentos repetidos? Se um paralelismo de ideias geniais entre populações que não passaram pelo crivo da assimilação imitativa é observável no curso da história isso se deve a um único motivo. É porque o homem foi obrigado, “pela uniformidade de suas similitudes orgânicas”, a seguir um mesmo caminho de ideias, de modo que nos encontramos, afirma Tarde (1890b, p. 102), diante de “similitudes de ordem biológica, e não social”. O homem, aquele mesmo que se exercerá nas ações imitativas, é antes disso um compósito de repetições interiorizadas por um acordo *sui generis*, verdadeiramente criador.

Essas semelhanças, como aquelas de que falamos acima, entrariam, portanto, é verdade, no princípio geral que toda similitude é nascida de uma repetição; mas, ainda que sociais, elas teriam por causa repetições de ordem biológica e de ordem física, transmissões hereditárias de funções e de órgãos que constituem as raças humanas e transmissões vibratórias de temperaturas, de cores, de sons, de eletricidade, de afinidades químicas, que constituem os climas habitados e os solos cultivados pelo homem (TARDE, 1890b, p. 100).

O homem figura como o ponto de encontro de uma miríade de micro-repetições infinitesimais que constituíram o universo das similitudes físicas, cuja complicação, cuja repetição variada, originou por sua vez o universo das similitudes orgânicas. Trata-se de uma integração que se opera em um ponto particular das composições da natureza que fazem com que no exercício de sua humanidade algumas determinações se façam sentir que não são redutíveis ao que há de propriamente e apenas “humano” no homem. Afirmações dessa natureza não têm outro objetivo senão localizar o homem, inventor e imitativo, no movimento de constituição da natureza, no qual séries de repetições podem se entre-cruzar, colocar-se em acordo para a construção de um ser como o homem acabado do qual, ou melhor, de cuja atividade, deve se ocupar uma sociologia que se reconhece “pura” ou “abstrata”. Aquilo que Bergson reconheceu e esforçou-se por descrever – a espécie humana, inteligente e sociável – saída da evolução do mundo vivo, Tarde realiza ao seu modo. Sem recorrer ao modo pelo qual uma causalidade própria à vida cria e deposita as espécies ao longo de seu desenvolvimento, ele demonstra como o homem ocupa um lugar por sobre os mundos material e vivo. Ocupando esse lugar, o homem sofre suas determinações. É de início intimamente ligado a elas, emancipando-se apenas progressivamente sem deixar de interiorizá-las em seu exercício.

Uma vez lançado na via das invenções e descobertas, o gênio humano não deixa de se encontrar determinado por um conjunto de condições das quais resulta. Daí o paralelismo das ideias geniais a que nos referimos acima, inexplicáveis pela comunicação entre os povos. Ainda que uma invenção se resolva, e cada vez mais completamente de acordo com o desenvolvimento da civilização, em elementos psicológicos formados pelo entrecruzamento de exemplos que se propagam há, percorrendo a série de invenções a contracorrente, um conjunto de necessidades orgânicas, devidas a similitudes de ordem biológica, que canalizam as invenções na origem das sociedades. Uma série de condições, por meio de repetições variadas no domínio geracional-hereditário, acaba por despertar necessidades profundas na alma humana. Invenções e descobertas capitais que, insiste Tarde

(1890b), começando a se expandir pela imitação, colocam seus imitadores, por uma propagação subseqüente e progressiva, diante do prazer de imitar.

O que se encontra em jogo é a passagem de um domínio inventivo cujas determinações são ainda vitais para um domínio inventivo que tenha se livrado dessas determinações para poder ser tomado como completamente humano. Encontramo-nos aqui diante de dois problemas fundamentais. Primeiro, que há uma marcha no topo da qual se encontra o homem que imita seus pares, e que nessa marcha há sinais de um destacamento progressivo das determinações inferiores, de ordem física e biológica. Em seguida, essa “emancipação” do humano que se torna plena e irredutivelmente humano, é tributária de uma vida guiada por categorias fundamentais. E, em se tratando da origem da sociedade, de atos imitativos emancipados de determinações outras que não antropogênicas, uma vez mais deparamos com a religião e a língua, categorias ou “instituições” (TARDE, 1889) fundantes da sociedade. Fundantes, assim, de uma via de acordos que, limitados às condições determinantes dos andares inferiores da realidade, estaria vedada a esse “homem natural”.

Na origem um antropoide imaginou (...) os rudimentos de uma língua informe e de uma religião grosseira: esse passo difícil, que fez romper o homem até então bestial a soleira do mundo social, deve ter sido um fato único, sem o qual esse mundo, com todas as suas riquezas ulteriores, teria mergulhado nos limbos dos possíveis irrealizados. Sem essa centelha, o incêndio do progresso jamais teria sido declarado na floresta primitiva cheia de feras; e é ela, essa propagação por imitação, que é a verdadeira causa, a condição *sine qua non*. Esse ato original de imaginação teve como efeito não somente os atos de imitação diretamente emanados dele, mas ainda todos os atos de imaginação que ele sugeriu e eles próprios sugeriram outros, e assim por diante, indefinidamente (TARDE, 1890b, p. 103).

Tudo se liga a esse ato criador e imaginativo individual e original, toda similitude social provém dessa primeira imitação da qual seus produtos foram objeto. Inaugura-se assim toda uma cadeia de possíveis, um novo mundo, ou melhor, uma nova série aberta a desenvolvimentos que são outras tantas harmonias. O mesmo ocorrera, muitos séculos antes, prossegue Tarde (1890b), quando, pela primeira vez sobre o globo, uma pequena massa de protoplasma se formou – não se sabe como – e colocou-se a multiplicar pela geração. Dessa primeira repetição hereditária procedem todas as similitudes que agora observamos entre os seres vivos, bem como, de modo indireto, todas aquelas que são seu ponto de encontro superior, e que possibilitam um novo modo de propagação repetidora como a imitação. Deixemos de lado pelo momento a questão da passagem e da articulação entre esses mundos, problema de que trataremos adiante. Mas suponhamos, no que toca à passagem do vivo ao humano, como isso deve ter se passado, informados que estamos de como se

operam as inovações no campo da natureza na qualidade de grande plano de composição: processo de “Inserção universal” no qual uma diferença visa imprimir sua imagem ao mundo, fazer um mundo à parte. Imaginemos o antropoide hipotético acima descrito. As repetições do mundo vivo deram conta de lhe dotar de um cérebro desenvolvido. Ocupando o topo da série constituída pelas repetições biológicas, dotado de um cérebro que é palco do que Tarde chamara do anárquico pulular de sensações e de imagens esse antropoide, por meio de uma “objetivação criadora”, brinda-se com categorias que, coordenando e instaurando a ordem em sua atividade mental, conduzem suas ações na direção de uma expansividade que extrapola os limites de suas determinações orgânicas e das necessidades colocadas pelo mundo da vida. Uma “centelha”, disse Tarde, um fato único, provoca um “incêndio” irreversível.

Se os segredos desse aparecer são inacessíveis – é o que Tarde frisou descrevendo um período “pré-categórico” ao qual nos seria impossível remontar – esse modo de encarar os fatos não deixa de apontar para algo importante: o que “rompe” com o “natural” se localiza na esteira de seus desenvolvimentos. Ou seja, rompe “inserindo” a partir daquilo que lhe precede uma nova modalidade de expansão e de estabelecimento de acordos. Trata-se da realização do “mesmo” – do intento assimilador e harmônico das obras da natureza –, mas “de outro” modo, com novos meios. Ao fazê-lo, esse novo gênero de expansão harmônico-assimiladora arrasta consigo os mundos inferiores, coroados por essa nova maneira de estabelecimento de repetições fenomênicas. Poderíamos prosseguir esse encadeamento indefinidamente, remontando, a partir do mundo humano, até a repetição infinitesimal que inaugura a série de possíveis que desembocou no estrato psíquico e social, passando pela primeira repetição hereditária, originária do mundo vivo, depois pela primeira repetição vibratória, originária do mundo material, etc.

Não há de propriamente social, a bem dizer, senão a *imitação* dos compatriotas e ancestrais, no sentido o mais amplo do termo. Se o elemento de uma sociedade possui uma natureza vital, o elemento orgânico de um corpo vivo tem uma natureza química. Um dos erros da antiga fisiologia foi o de pensar que ao entrar em um organismo as substâncias químicas abdicavam de todas as suas propriedades e se deixavam penetrar até seu foro interior e seu arcano o mais secreto pela influência misteriosa da vida. Nossos novos fisiologistas dissiparam completamente esse erro. Uma molécula organizada pertence, ao mesmo tempo, a dois mundos estranhos e hostis um ao outro. Ora, poderíamos negar que essa independência da natureza química dos elementos corporais com relação à sua natureza orgânica nos ajuda a compreender as perturbações, os desvios e as formas felizes dos tipos vivos? Mas me parece que é necessário ir mais longe e reconhecer que somente essa independência torna inteligível a resistência de certas porções de órgãos à aceitação do tipo vivo hereditário, e a necessidade em que se encontra por vezes a vida, ou seja, a coleção de moléculas que permaneceram dóceis, de transgredir enfim, pela adoção de um novo tipo, com as moléculas rebeldes. Não parece haver aí nada de propriamente vital, com efeito, senão a geração (da qual a nutrição ou a regeneração

celulares são apenas um caso), conforme ao tipo hereditário. Isso é tudo? Talvez não; a analogia nos convida a acreditar que as leis químicas e astronômicas elas próprias não se apoiam sobre o vazio, que elas se exercem sobre pequenos seres já caracterizados interiormente e dotados de diversidades inatas (TARDE, 1893a, p. 82).

Não nos cabe levar ao limite essa gênese de gêneros de repetição justapostos e enxertados por sobre gêneros inferiores que se integram e se deixam arrastar pelos superiores. O que devemos reter aqui é o fato que um mesmo elemento pode e mesmo deve pertencer a mundos diferentes. Não vimos que Tarde se esforça em demonstrar que o homem é, ao mesmo tempo, um ser vivo e social? Não vimos que nessa intersecção misteriosa, que remonta aos confins da pré-história da humanidade, quando o homem abandona a animalidade ao imitar seus parentes e vizinhos, localiza-se a transição do espírito agindo sem a ajuda das categorias para aquele que lhes subsumi seu desenvolvimento? Não vimos que, por excepcional que seja a repetição imitativa, ela se encontra originariamente na interface de uma natureza composta de repetições materiais e orgânicas? Mas antes de observarmos como Tarde oferece uma visão global e precisa das relações entre os andares da natureza a partir da unidade do esforço que lhes anima, tratemos do campo por sobre o qual a humanidade se coloca de saída e onde ela permanece enquanto elabora, em segredo, as condições de seu desenvolvimento posteriormente autônomo – o mundo da vida.

3.2.2. A constituição dos acordos no mundo vivo

Tomemos novamente o antropoide de que Tarde falava acima. Levemos em consideração a “noite” – tomando uma vez mais palavras de Bataille (1955) – que precede a “aurora da humanidade”. Noite essa na qual as constituições orgânicas dotaram o homem daquilo que lhe seria necessário para que, por meio de uma série de objetivações criadoras (as categorias fundamentais à atividade do espírito individual e social que essa humanidade original preparava em segredo nas profundezas de cérebros individuais), um mundo relativamente à parte se constituísse. Tarde (1895b) se pergunta se nessa fase pré-categorial, que antecede a via dos acordos superiores preparados pelo pensamento e pela ação uma vez apoiados nas categorias, encontramos acordos que merecem esse nome se comparados às harmonias sociais que conhecemos ao examinar os progressos do homem vivendo em sociedade. Sua resposta é instrutiva a respeito do lugar que o mundo da vida ocupa no plano de composição da natureza, nesse engendramento e encadeamento de harmonias que se

sucedem e que aspiram ao mais elevado acordo, que conspiram à constituição de um Espírito único.

Um sistema solar, por exemplo, não é uma conspiração das partes para um fim comum; tudo nele se explica por sua mútua atração, e a maravilha consiste no fato que essa contrariedade infinita de fins semelhantes se resolve no mais majestoso dos equilíbrios móveis. Mas o prodígio da organização, mesmo vegetal, é de uma ordem distintamente elevada. Parece que as células de uma planta não se contentam em perseguir seus pequenos fins egoístas e em manter boas relações de vizinhança, mas que elas conspiram para um mesmo ideal botânico, difícil de precisar que, seguramente, não consiste somente em se reproduzir. Assim a vida, independente mesmo do pensamento, seria já uma colaboração. E como isso é manifesto na medida em que gravitamos seus escalões até o cérebro humano! A vida, portanto, a mais alta e última produção da natureza, parece ser apenas a realização gradual do acordo lógico e teleológico o mais perfeito, termo último de nossa série (TARDE, 1895b, p. 245).

O cérebro humano é o resultado dos acordos instituídos no mundo da vida. É sobre ele, a partir dele, que se operarão as harmonias superiores, categoriais e imitativas. Mas Tarde foi claro ao demonstrar que, se com os acordos lógicos e teleológicos que se produzem em um mundo humanamente engendrado encontramos um termo que pode ser chamado de último, o intento que anima esse plano de composição não é estranho à vida⁴⁷ por sobre a qual esse novo gênero de repetição vem exercer seu poder de harmonização. Esse fato pode ser observado tanto nas relações exteriores entre os vivos e dos vivos com o meio quanto no momento da criação de uma nova espécie. Observamos no mundo da vida, afirma Tarde (1897a, p. 137) a “ação de uma originalidade inventiva e construtiva constantemente em obra, seja no momento da fecundação, seja ao longo da vida pela acomodação ao meio”. Na origem de uma nova espécie ou na vida concreta de uma espécie uma vez constituída observaremos o mesmo intento de harmonização progressiva que Tarde observara exaustivamente na vida humana em sociedade (em sua ciência dos fatos sociais) e no campo da natureza em geral (em sua monadologia renovada). Mas o que há de específico na vida tomada como “etapa” interior ao processo de constituição de harmonias progressivas, o que caracteriza o vital como “gênero” particular de acordos ou repetições que caracterizam todo e qualquer fenômeno, da matéria ao homem? Em suma, como se operam as criações e os acordos, as variações e as

⁴⁷ Vida esta que se apresenta a Tarde (1893a, p. 101), no interior da evolução geral da natureza, como “grande e generosa empresa de salvação, de redenção dos elementos encadeados nos laços estreitos da química”. Assim como o mundo humano inaugura um novo gênero de acordos por sobre o universo da vida, o mundo orgânico faz o mesmo com relação ao universo material que ele interioriza e marca com seu selo próprio: ou seja, arrastalhe em uma modulação harmônica que a matéria, sozinha, não alcançaria. Como dissemos alhures, esse modo de encarar a evolução geral do cosmos contrasta com o modo bergsoniano. Matéria, vida e homem são etapas que se enxertam em um grande plano de composição expressando, cada qual, uma tendência que é a mesma por toda parte. Ao passo que para Bergson as origens de cada um dos mundos são unidas por um laço genético, por um ato temporal cujas tensões e distensões darão conta de explicar o surgimento da vida e da matéria.

repetições no mundo vivo? Começamos pela fecundação para então depois tratar das repetições orgânicas, a nutrição e a geração ou hereditariedade.

A fecundação, encontro da vida com a vida, ato que pode dar origem a uma nova espécie ou simplesmente repetir a modulação vital prolongada hereditariamente, é a interferência ou encontro de dois raios hereditários: “linhas que, se entre-alterando, esforçam-se em se colocar em acordo sobre um novo plano de vida específico” (TARDE, 1897a, p. 136). O que encontramos no germe fecundado no interior do qual se operam as variações futuras do mundo vivo são duas séries diferentes de gerações (ou seja, repetições biológicas) sucessivas que, juntas, produzem uma “harmonia nova”, uma nova modulação do tipo comum. Essa nova modulação propagar-se-á igualmente pela geração, suscitando novos encontros e novas possibilidades de vida. Repetição e variação se ligam para Tarde, portanto, no mundo vivo, no germe fecundado. Nesse encontro da vida com a vida no óvulo fecundado – análogo ao cérebro individual no qual duas correntes imitativas se encontram dando origem a uma invenção⁴⁸ – cada uma das duas vidas é com relação à outra um meio “não exterior, mas íntimo, que a outra tenta adaptar ao seu fim, e a dificuldade se resolve pela descoberta de uma via ainda não aberta (*fata viam inveniunt*) que lhes permite se utilizarem reciprocamente” (TARDE, 1897a, p. 137).

Cada nova criação do mundo vivo é, portanto, uma adaptação entre repetições que se entrecruzam no momento da fecundação. E, prossegue Tarde, o encontro, o acidental – repetições biológicas que se entrecruzam no ato sexual que coloca frente a frente linhas hereditárias sucessivas, uma memória que a vida depositara no interior dos organismos – “é apenas a condição da colocação em exercício e do despertar de um princípio harmonizador que nenhuma coincidência fortuita explicará”. Do cruzamento de duas diferenças uma necessidade se impõe: a constituição de um acordo, a supressão da contradição. Se nessa dimensão da vida cósmica representada pelo orgânico não deparamos com categorias e deduções silogísticas que conduzem vontades e inteligências a um unísono, não deixa de

⁴⁸ Não podemos esquecer quão caro é a Tarde o recurso à analogia com o que se passa na vida do homem em sociedade na elucidação do campo da natureza. Uma invenção humana não se caracteriza como uma síntese de ideias e necessidades que se encontram no cérebro de seu autor, onde uma nova harmonia se produz entre elementos que, tomados em sua circulação social, poderiam se contradizer? “Ora, o que é socialmente análogo a um tipo específico? É um sistema ou programa, uma teoria ou uma empresa, uma religião ou uma sociedade industrial, em uma palavra, um feixe harmonioso de tendências e de ideias” (TARDE, 1897b, p. 192). “Se nos deixarmos guiar pela analogia da tendência à progressão geométrica dos exemplares de cada espécie com a tendência sociológica correspondente à propagação crescente dos exemplos de cada tipo”, prossegue Tarde (1902a, p. 11), veríamos que uma mesma condição essencial que se encontra na origem de uma invenção humana se faz presente na origem de uma espécie: no fundo de cada nova espécie que surge haveria algo de comparável a um traço de gênio ou de engenhosidade. Uma invenção humana que inaugura um novo gênero de imitação é, para a sociologia, como já pudemos observar, o que o surgimento de uma nova espécie vegetal ou animal é para a biologia (TARDE, 1890a).

haver aí, igualmente, um intento harmonizador. Pelo momento sabemos qual é sua expressão: ou a repetição de uma modulação biológica específica pela geração ou a criação de uma nova modulação igualmente destinada a repetir-se hereditariamente. Detenhamo-nos por um momento no argumento tardiano em torno da variação das espécies.

Tarde (1902a, p. 10) reconhece os méritos de Darwin em mostrar “o alcance desconhecido da tendência dos vivos à sua multiplicação indefinida, e de seguir as consequências que disso decorre, tais como a concorrência vital e o cruzamento das espécies”. No entanto, prossegue Tarde, a esperança em explicar a gênese das espécies pela seleção natural se dissipou. Isso não quer dizer que Tarde não seja partidário de um postulado essencial do darwinismo, aquele que reconhece que as espécies tendem a se multiplicar por uma progressão geométrica, e que afirma que elas “ocupariam rapidamente todos os lugares nos quais elas seriam capazes de viver” (DARWIN, 1859, p. 117). Não há nenhuma exceção à regra segundo a qual, afirma Darwin (1859, p. 115), “todo ser organizado se multiplica com tanta rapidez que, se ele não é destruído, a terra seria rapidamente coberta pela descendência de um único casal”. Na mesma direção, Tarde (1893a, p. 95) afirmou que toda espécie, “multiplicando-se segundo uma progressão geométrica, logo cobriria o globo inteiro caso ela não se chocasse com fecundidades concorrentes”. Devemos nos perguntar então quais as inversões que Tarde opera a partir desse postulado que compartilha com Darwin, que, nos parece, conduzem-lhe a relativizar o aspecto belicoso da natureza, espécie de catalisador da constituição de harmonias superiores.

Seu erro, se me é possível apreciar esse grande homem me autorizando de outros grandes naturalistas, parece ter sido apoiar-se muito mais sobre a concorrência vital, forma biológica da oposição, do que sobre o cruzamento e a hibridação, forma biológica da adaptação e da harmonia. Uma função tão importante quanto a produção de uma nova espécie não poderia ser uma função contínua e cotidiana, ao passo que a simples produção de um novo indivíduo, a geração, é uma função intermitente. Um *fenômeno excepcional*, e não um fenômeno corriqueiro, deve se encontrar na base dessa novidade específica. Sou da opinião de Cournot, uma hibridação fecunda, por exceção, é muito mais própria que uma acumulação hereditária de pequenas variações vantajosas, pela concorrência e pela seleção, para explicar a formação de novos tipos vitais. Seria ainda preciso reconhecer que com isso indicamos as *condições* somente do maravilhoso fenômeno, e não suas *causas*, que permanecem o segredo dos óvulos fecundados onde ela se opera. Darwin não pareceu se dar conta que as variações individuais que ele postula como os dados e os materiais com os quais a seleção construiria novas espécies são elas próprias pequenas criações, pequenas readaptações do tipo antigo, cuja gênese não é menos maravilhosa que aquela de um tipo novo, ao qual cada uma delas visa, e que é da mesma ordem no fundo. De modo que a gênese das inovações vitais é, por assim dizer, postulada por aquilo mesmo que ela é destinada a explicar (TARDE, 1902a, p. 11).

A crítica tardiana se volta ao estatuto das criações do mundo vivo tal qual decorrente da tese darwiniana. Darwin coloca a plasticidade dos organismos como fato indiscutível. Suas variações, acidentais e insensíveis, de causas múltiplas e na maior parte dos casos desconhecidas por parte do naturalista, essas “*diferenças individuais*”, afirma Darwin (1859, p. 95), possuem a mais elevada importância: “elas fornecem os materiais sobre os quais pode agir a seleção natural e que ela pode acumular do mesmo modo que o homem acumula, em uma direção dada, as diferenças individuais de seus produtos domésticos”. A ação da seleção natural conserva as variações individuais favoráveis ao organismo em uma situação na qual há uma desproporção entre a propagação de uma espécie em variação e a quantidade dos meios de subsistência, ou seja, em um quadro de concorrência vital. São os quadros da luta pela sobrevivência que elevam uma variação qualquer ao estatuto de útil ao organismo que é seu portador. Marcada pelo selo da seleção natural ela é destinada a transmitir-se hereditariamente, acentuando então uma variação originariamente acidental em uma direção determinada, acentuação na origem da qual pode se encontrar uma nova espécie: “uma variedade fortemente acentuada é o começo de uma nova espécie” (DARWIN, 1859, p. 103).

Podemos dizer que a seleção natural escruta a cada instante, e no mundo inteiro, as variações as mais ligeiras; ela afasta aquelas que são nocivas, ela conserva e acumula aquelas que são úteis; ela trabalha em silêncio, insensivelmente, por toda parte e todo o tempo, uma vez que a ocasião se apresenta a ela, para melhorar todos os seres organizados relativamente às suas condições de existência orgânicas e inorgânicas (DARWIN, 1859, p. 137).

Essa espécie de onipresença silenciosa, de ação contínua da seleção natural, é o que, aos olhos de Tarde, não pode explicar a aparição de uma nova espécie: isso porque ela não se ocupa da explicação da variabilidade que lhe preside. De seu ponto de vista esse é um fato marcadamente excepcional, que não pode se encontrar suspenso em uma ação cujos efeitos são sentidos sem que, contudo, ela possa ser localizada de modo preciso. Vimos que admitindo uma variabilidade absoluta dos organismos e a ação da seleção natural Darwin, aos olhos de Tarde, postulava o que deveria ser explicado. A saber, “como” se criam novas espécies, como se operam as variações do mundo vivo. A acumulação de diferenças acidentais que vão sendo acentuadas no curso do tempo é a solução darwiniana ao problema. Tarde não se satisfaz com ela. De seu ponto de vista a seleção natural, em vez de ser o agente

verdadeiramente ativo do processo de criação específica, trabalha com a criação já eclodida; eclosão essa que cabe, justamente, explicar⁴⁹.

Pois a menor variação individual, caso examinemo-la com cuidado, é uma harmonia original, uma modificação total que, sem ser radical, cunha de uma marca nova todos os órgãos ao mesmo tempo. O que há de maravilhoso no mundo vivo é precisamente essa exuberância de criações harmoniosas e de originalidades veladas que, por se apresentarem dissimuladas sob a libré da espécie e se sujeitar ao seu ritmo antigo e sagrado, não são menos verdadeiras e profundas; é essa potência exuberante de acordos e de efeitos improvisados; é essa prodigiosa imaginação não menos própria a nos confundir de assombro que a prodigiosa memória chamada por Darwin hereditariedade. Mas na verdade tomar por ponto de partida, por postulados biológicos inexplicados, essas variações individuais e a hereditariedade, essa imaginação e essa memória, como faz o grande naturalista, não seria admitir no fundo o caráter subsidiário e secundário, eliminador e não criador, do princípio de seleção? (TARDE, 1884, p. 630).

Tarde não deixa de admitir que, uma vez uma espécie criada, repetindo-se indefinidamente através das gerações, um quadro de luta e de concorrência se insinue no campo da natureza. O problema de seu ponto de vista é localizar nesse quadro secundário, resultado de variações que se determinam alhures, o essencial na gênese de novas espécies. O que é preciso explicar é o acordo, a adaptação ou readaptação que se opera no óvulo fecundado a partir de uma hibridação fecunda, esta sim origem de uma nova espécie. E aqui podemos observar que se a luta e o aborto se fazem ainda presentes, não se trata de um mecanismo que serve à elevação de uma variação que se pretende acidental e insensível ao estatuto de útil, oferecendo-se assim à acentuação operada pela seleção. Trata-se de uma luta interior ao óvulo fecundado, uma decisão misteriosa que se opera nos recônditos do ato de fecundação. E se bem conhecemos o estatuto da “luta” na filosofia da natureza tardiana, podemos suspeitar de que se trata de uma conversão espiritual aos moldes de potências que querem afirmar seu “plano cósmico” – nesse caso, seu “plano específico” – por sobre outras potências, por sobre outras linhas hereditárias que, no encontro da vida com a vida, querem conformar o mundo vivo aos seus desígnios.

(...) suponhamos que existam oposições biológicas especiais, desconhecidas em sua natureza própria, mas que podemos definir dizendo que seus termos *x* e *y* são entre eles biologicamente como são entre elas psicologicamente a afirmação e a negação de um mesmo princípio, a vontade de realizar e de não realizar uma mesma ação. Partindo daí, diremos que um tipo específico qualquer, ao mesmo tempo em que ele é uma afirmação ou uma vontade determinada, implica uma infinidade de negações

⁴⁹ Na verdade talvez Darwin ele próprio não tenha desconhecido esse fato quando admite que as variações, de causas múltiplas e desconhecidas, se apresentam como o “material” da seleção. Talvez não fosse sua preocupação explicar o que Tarde acreditar ser o essencial do fenômeno, preferindo tomá-lo como dado absoluto, ainda que não decifrável.

e de *nolontés* reveladas sucessivamente por seu contato com os tipos estrangeiros (TARDE, 1897b, p. 198).

Mas não podemos deixar de observar que Tarde foi claro ao dizer que se os “segredos” da vida se localizam no interior do germe fecundado e dependem, assim, do cruzamento de dois raios de expansão hereditários (do mesmo modo que uma invenção social depende do encontro, no cérebro do gênio individual, de duas correntes imitativas que circulam socialmente), isso não nos fornece em sua pureza original as operações que se passam nos recônditos do germe fecundado, mas apenas as “condições” nas quais elas se operam. Ora, sabendo do recurso à clareza dos fatos sociais na explicação do que há de fugidivo no campo da natureza, nada de estranho em recorrer ao velho modelo da conversão espiritual pela relação entre potências de afirmar e de negar, de desejar e de afastar, afirmações e negações de “vontades biológicas”. O crescimento de um embrião individual não é nada além, dirá Tarde (1902a, p. 11), do que a refundação do tipo específico por um óvulo fecundado (ou seja, nascido de um cruzamento entre potências biológicas que querem conformar o mundo vivo à sua imagem) que se apropria desse tipo modificando solidariamente todas as suas partes “em virtude de uma correlação das mais íntimas e das mais profundas, onde reside o próprio mistério da criação das espécies”.

Diante do reconhecimento do mistério do qual não podemos ir muito além da descrição das condições nas quais ele se opera – encontro de linhas distintas de repetições biológicas seguida de uma modulação harmônica ou adaptação do que estaria condenado à contradição fora da colocação em uníssono dos termos mobilizados no óvulo fecundado, verdadeira “invenção biológica” – Tarde não se exime de recorrer à analogia. No mais, poderíamos nos perguntar se Tarde não acabou por assumir com isso a incapacidade daquilo que o levava a estabelecer uma crítica ao transformismo darwiniano. Não nos cabe julgar em termos da validade ou não do procedimento tardiano. Mas, de seu ponto de vista, se o mistério se conserva, segredo íntimo da vida, a analogia com os fatos sociais lhes explica de certo modo, ou ao menos é o que se pretende recorrendo à analogia. Com efeito, as analogias na descrição dos segredos da vida, da assimilação das moléculas de azoto, de hidrogênio, de oxigênio e de carbono que são “iniciadas de alguma maneira em seus mistérios particulares” (TARDE, 1884, p. 636), são marcadas por certa engenhosidade. Nada de novo em se tratando do pensamento tardiano. Vimos como cabe à analogia iluminar as criações, associações, possessões ou conversões espirituais que se desenrolam no campo da natureza. E o mundo da vida, “segredo que se transmite de molécula a molécula” (TARDE, 1897a, p. 163), sobretudo

em sua dimensão criadora, participa dessa obscuridade: é no “no mundo infinitesimal que se realiza o misterioso fenômeno no que ele tem de essencial”.

(...) fazemos ato de modéstia e sinceridade. A vida é o segredo das moléculas, talvez dos átomos que a transmitem, que se passam uns aos outros um legado tradicional, incessantemente, mas lentamente aumentado, de *ideias específicas*⁵⁰, de artes e de virtudes características, monopolizadas pelos elementos da mesma espécie viva. Isso se realiza sob nossos olhos, em uma esfera de ação separada da nossa por uma distancia praticamente infinita que nos interdita de nela penetrar algum dia (TARDE, 1884, p. 636).

Enquanto segredo – um “o que é” que não conhecemos – transmitido de molécula a molécula por um proselitismo vital, a vida é uma espécie de “franco-maçonaria molecular que, nascida de uma necessidade profunda de dominação absoluta, a ela caminha secularmente” (TARDE, 1897a, p. 163). Franco-maçonaria ou congregação religiosa, o mistério da vida não deixa de transparecer as tendências que se fazem presentes desde o menor corpúsculo até as grandes civilizações monoteístas: equilíbrio, universalização, harmonização. Em outros termos, há um “o que é” que nos permanecerá inacessível a não ser por engenhosas analogias, mas há um “por que” que Tarde pode alcançar por meio de seu instrumental. Na verdade passamos com isso da obscuridade quase absoluta dos segredos da criação de uma nova espécie a uma zona de expressão mais clara dos fenômenos vitais, seu

⁵⁰ Abstração feita do recurso à analogia e certo antropomorfismo que se desprende dessa utilização, talvez possamos afirmar que Tarde se encontra mais próximo dos desenvolvimentos da biologia molecular e da genética do que Bergson. Segundo Canguilhem (1968, p. 339), a genética seria uma ciência anti-bergsoniana na medida em que “ela visa dar conta da formação das formas vivas pela presença, na matéria, disso que se chama atualmente informação, da qual o conceito nos fornece, seria preciso dizer, um melhor modelo do que lhe fazia a inspiração”. A vida para Bergson, identificada a uma consciência ou supraconsciência, como veremos exaustivamente adiante, se insere igualmente na matéria. Mas, ao fazê-lo, ela não deixa de guardar sua irredutibilidade para com a matéria que instrumentaliza, na qual insere liberdade, consciência, e não uma informação no sentido de uma codificação genética. A vida é a liberdade se inserindo na necessidade que a contraria. A biologia moderna, afirma Jacob (1970, p. 17), buscando interpretar as propriedades do organismo pela estrutura das moléculas que o constituem, “corresponde a uma nova era do mecanicismo”. Nada de mais estranho à filosofia da vida que se desprende do bergsonismo. A hereditariedade – prossegue Jacob (1970, p. 10) – é descrita atualmente em termos de informação, de mensagens, de códigos. A reprodução de um organismo é aquela das moléculas que lhe constituem, e isso não porque cada espécie química possua a aptidão de produzir cópias de si mesma, mas porque “a estrutura das macromoléculas é determinada em seus detalhes por seqüências de quatro radicais químicos contidos no patrimônio genético. O que é transmitido de geração a geração são as “instruções” que especificam as estruturas moleculares”. Se o organismo se torna a realização de um programa prescrito pela hereditariedade através de uma matéria “informada”, o ponto de vista tardiano não é mais afeito a esse modo de encarar o vivo na medida em que, distintamente de Bergson, observa nos segredos da vida uma transmissão, “de molécula a molécula”, de uma tradição, de “ideias específicas”? Se ele não fala em termos de códigos ou de programas, não se trata igualmente de “informar” uma matéria destinada a prolongar os desígnios da vida? É claro que muitos elementos da filosofia tardiana quando esta se volta ao mundo vivo fariam corpo estranho à biologia molecular: a preservação do caráter misterioso e inacessível ao conhecimento da ciência dessas operações da vida esclarecidas por um procedimento essencialmente analógico, o reconhecimento de que essas operações, mobilizando elementos materiais, se localizam no interior de uma evolução geral da natureza que é marcada por certa “espiritualização”, ascensão do nível inferior quando este é alavancado pela interiorização do superior, etc. No mais um geneticista jamais afirmaria que a matéria é, ela própria, espírito.

gênero de repetição próprio, perpassado por dois princípios que Tarde reconhece em toda a natureza: uma ambição generalizada que move todos os seres e um acordo progressivo das diferenças.

E abandonamos assim de certo ponto de vista o problema das invenções vitais para passarmos às repetições vitais propriamente ditas, o que nos permite falar do “vital” em termos de um registro particular de fenômenos a meio caminho do universo material e do mundo humano. Tarde começa por apresentar belas descrições do modo pelo qual a vida, esse espaço lógico pré-categorico de desenvolvimento, alcança os acordos e harmonias de que se ocupam em grande parte as obras da natureza. A vida efetua esses desígnios por meio de uma obsessão pela simetria. A tendência vital em se organizar simetricamente e a tendência a se multiplicar geometricamente “devem emanar de um mesmo princípio” (TARDE, 1897a, p. 152). A simetria viva não é aquela realizada propriamente pelo indivíduo, mas pela espécie. Há uma estabilidade e equilíbrio inerente à forma típica que é atravessada pelas variações individuais que se sucedem.

Do mesmo modo que a propagação interna produz órgãos que se complementam uns aos outros, a propagação externa produz variedades em sentido inverso que se equilibram e correspondem, como observa Darwin em sua obra sobre as Variações, ainda que essa espécie de simetria vaga não lhe pareça ser de nenhuma utilidade recíproca. Os quadros de Quételet, por exemplo, que representam a série piramidal dos tamanhos humanos, desde os mais elevados até os mais baixos, com o número de indivíduos próprio a cada um deles, são uma amostra impressionante da verdadeira simetria viva, realizada não pelo indivíduo, mas pela espécie. As oscilações da força específica de um extremo a outro são visíveis, assim como a estabilidade do equilíbrio inerente à forma típica, atravessada (como uma espécie de *estado zero*) pelas variações individuais que se sucedem nos dois sentidos precisamente opostos. Eis um sentido da ideia de *equilíbrio*, eis um sentido da palavra *sentido* inteiramente novo, e que nada tem de mecânico ou psicológico: trata-se de um equilíbrio produzido pela luta de forças não motoras, não mentais, mas verdadeiramente vitais, da qual uma tende a *afastar* do tipo e a outra a *levar* a ele por direções inversas (TARDE, 1897a, p. 153).

A questão que convida à observação das simetrias dos tipos vivos é saber por que, sendo a vida um agente repetidor e multiplicador, em vez de prosseguir adiante em um sentido qualquer, ela oscila em todos os sentidos e fabrica para si formas variadas e simétricas. A vida visa ao mesmo tempo como que dois fins distintos: “tudo possuir e possuir totalmente alguma coisa” (TARDE, 1897a, p. 154). Trata-se de uma equação particularmente vital, um regime próprio de expansão repetidora: instituir uma harmonia, construir sua fortaleza, em seguida propagar essa harmonia, exercer seu império repetindo-se indefinidamente. Quando um tipo específico é elaborado nos recônditos do óvulo fecundado, a vida visa criar “mundos definidos que pilham cada um à parte o grande caos ambiente e

aspiram à lhe possuir cada vez mais”. A vida atesta uma necessidade individual de possuir-se totalmente, de fazer algo de acabado e de completo em si ao mesmo tempo em que, pela geração, ela tende a propagar indefinidamente essa forma perfeita em seu gênero, essa solução que podemos chamar, com Tarde, de Lógica.

Quando a planta está farta de fabricar utrículos, vasos e fibras, de expandir-se em folhas múltiplas, opostas ou alternadas, sua seiva enfraquece, ela se recolhe em flor, em ovário, ela concentra o que lhe resta de força em fabricar o levedo de uma fermentação semelhante, que se realizará, esta, fora dela, pois ela não pode, ao menos momentaneamente, agrupar nela um número maior de elementos. O animal, como a planta, começa por multiplicar sua célula primitiva. Todos os seus elementos anatômicos se editam infatigavelmente em inumeráveis exemplares, e essa edição permanece armazenada nos limites do indivíduo até o ponto em que, não podendo mais contê-la, mas não querendo deixar de produzi-la, ele emite o elemento supremo que será o promotor, o editor de um novo ser. Pois malgrado seu gosto pela simetria, garante Tarde (1897a, p. 154), a vida é acima de tudo um “agente repetidor”, um agente “multiplicador”.

(...) a vida apenas sai de si por força, do mesmo modo que uma cidade helênica, na falta de poder anexar um território distante, envia a ele uma pequena colônia que crescerá à sua imagem, de modo semelhante a geração não é outra coisa senão um crescimento à distância, um ressarcimento da nutrição detida e sacrificada. Ressarcimento fecundo, aliás, sacrifício transfigurante como todos os sacrifícios. Não é difícil reconhecer nessa propagação *exterior* que opera a geração das marcas manifestas de seus pais com a propagação *intramuros* que é o efeito da nutrição (TARDE, 1897a, p. 152).

A nutrição, ao lado da geração ou hereditariedade, é um gênero de repetição pela qual a vida realiza seu ideal de expansão e de harmonização em níveis distintos. Uma progressão que é interior ao organismo e uma progressão que é a expansão dessa interioridade, constituída em um ato de fecundação originário e mantida, no exterior, pela nutrição. Se a vida depara com limites na fabricação para si de um corpo – equilíbrio necessário à sua expansão posterior – ela é compensada, pela geração, com a possibilidade de uma expansão exterior à suas fronteiras metabólicas. A vida possui, portanto, um duplo modo de apropriação do universo. Antes de expandir-se geometricamente, tendência identificada a toda espécie viva, ela precisa criar uma “forma”, uma repetição mínima de determinado gênero que constitui um mundo à parte. É por ser simétrica em suas formas e regular em seus procedimentos que a vida é “ambiciosa e revolucionária”; suas repetições, assim como suas simetrias, “são instrumentos de renovação e de conquista” (TARDE, 1897a, p. 155).

O modo pelo qual a vida evolui – do humilde vivo unicelular à tendência das plantas crescerem na direção do céu e dos animais à locomoção – demonstra como ela procede por diferentes modos de apropriação do que lhe é exterior. A vida, após sua esfericidade primordial pela qual formulara seu sonho altivo, sentiu momentaneamente a impossibilidade de desenvolvimento pleno e total, renunciando a ele para universalizar-se em seguida. Ela compreendeu que para engajar o máximo possível de moléculas exteriores e manter seu agrupamento, deveria crescer em altura e não somente em superfície, logo, lutar contra a gravidade: daí o eixo fanerogâmico e a espécie de tige que apresentam as criptógamas superiores. Ao mesmo tempo a insuficiência do recrutamento das moléculas sobre o lugar se fez sentir, grande número delas, talvez, recusando-se à incorporação. A vida passa a ter necessidade de ir buscar longe seus súditos; daí a locomoção. Nesses termos, a ascensão e a locomoção são apenas auxiliares da nutrição: “é esse o domínio da vida propriamente dito. Sua maneira própria de possuir consiste em se alimentar” (TARDE, 1897a, p. 162). A centralidade que Tarde atribui à nutrição merece alguns comentários. Não é sem utilidade à sua compreensão uma aproximação com o que diz Hans Jonas (1966) a respeito do funcionamento e da natureza do metabolismo.

Enquanto corpo físico, o organismo manifesta os mesmos traços que os demais agregados do universo. Mas acontecimentos especiais podem ser discernidos no interior e exterior de seu pretense limite: seu “metabolismo”, sua troca de matéria com os arredores. As partes materiais que constituem um organismo em dado instante são temporárias, conteúdos passageiros cuja identidade material conjugada não coincide com a identidade do todo no qual entram e em seguida deixam, o qual mantém sua própria identidade através do ato pelo qual a matéria estrangeira atravessa seu sistema espacial. Nesses termos a vida caracteriza-se por uma individualidade centrada sobre si, com uma fronteira essencial que separa seu “interior” de seu “exterior” a despeito da troca efetiva – no fundo, graças a ela – que realiza com o restante do mundo. As “coisas vivas” são sistemas de matéria que são unidades de uma diversidade: a forma é a causa, mais que o resultado, das coleções materiais nas quais ela subsiste sucessivamente, perpétua renovação de si através de um processo sustentado por uma alteridade variável.

Hans Jonas (1966) não está preocupado com a avidez universal que porventura definiria a vida e que Tarde identifica à nutrição. No entanto o modo como Hans Jonas descreve o processo metabólico não é sem relação com a descrição tardiana de uma vida que se apropria da matéria para manter os limites de sua forma: uma comunicação de “um não sei

o que” às moléculas que, “religiosamente”, por uma espécie de proselitismo vital, são interiorizadas pelo organismo. Em ambos os casos temos uma “interiorização” da matéria para a manutenção da individualidade formal própria à vida emancipada do universo material. O metabolismo, que penetra de uma ponta à outra todo o sistema do vivo, troca de matéria com o meio, “é o modo total de continuidade (de autoperpetuação) do próprio sujeito da vida” (JONAS, 1966, p. 86). A nutrição, no caso tardiano, repetição intramuros, possessão total de alguma coisa que preside a virtual possessão de tudo pela ação da geração, faz o mesmo com o universo material que interioriza. Por meio dela o organismo não se adapta às condições que encontra no solo, no clima, no gênero de alimentação que adota simplesmente recebendo seu selo. Ele “as submete ao seu próprio fim” (TARDE, 1897a, p. 137), apropria-se delas para a manutenção de seu equilíbrio formal e de seu tipo específico de modo a criar o substrato necessário à expansão geradora.

Antes de prosseguir, um breve parêntese. Quando a vida emprega substâncias dessa maneira ela superpõe às periodicidades ondulatórias da atração molecular, às repetições materiais, periodicidades vitais que acrescentam suas leis próprias “aos laços de aço que ligavam os elementos substanciais dos corpos”⁵¹ (TARDE, 1884, p. 630). Daí o pertencimento dessas substâncias a “dois mundos distintos”, há dois gêneros de harmonia que representam duas etapas bem visíveis da composição geral da natureza. As “moléculas não iniciadas são tão incapazes de reproduzir as maravilhas da organização ou de compreendê-las a fundo quanto pode ser capaz o público de ler um despacho cifrado onde estão contidos os segredos do Estado” (TARDE, 1897a, p. 163). Determinada massa de protoplasma, de moléculas organizáveis, mas ainda não organizadas, todas assimiladas umas às outras em virtude do obscuro mundo de repetições materiais de onde saíram: eis a matéria primeira da vida, a partir da qual ela fabrica células, tecidos, indivíduos e espécies (TARDE, 1890b).

Assim se explica para Tarde (1893a) certa preferência da vida pelo emprego de substâncias como o azoto, o hidrogênio, o oxigênio e o carbono: corpos que apresentariam em maior grau capacidade de saturação total ou parcial, elementos cuja diferenciação interna revela os himens os mais enérgicos, razão de ser da química orgânica. No universo tardiano nada se apoia sobre o vazio, nenhum gênero de repetição se efetua sem interiorizar aquele que

⁵¹ Essa interiorização do material pelo vital se dá em duas dimensões. De um lado pelo mecanismo hereditário através do qual a vida não apenas garante a repetição e perpetuação de seus tipos, mas também, no interior do óvulo fecundado, cria novas espécies que são novas modulações ou acordos surgidos do encontro de dois raios hereditários distintos. Vimos quanto essa dupla atividade de transmissão dos “segredos” inacessíveis da vida às moléculas aproxima o ponto de vista tardiano de princípios centrais à genética. De outro lado essa interiorização se dá igualmente pela repetição “intramuros” operada pela nutrição, mecanismo pelo qual o organismo vivo se deixa atravessar por elementos materiais na manutenção de sua forma ou tipo específico.

lhe precede: quando a nutrição ou a geração impõem seu julgo aos elementos moleculares, comunicando-lhes o “segredo” da vida, fazendo destes o instrumento de uma harmonia superior, esses são elementos já caracterizados interiormente, mas agora integrados em um nível superior de acordos fenomênicos⁵². Voltaremos a esse problema central à filosofia da natureza tardiana: a passagem e a articulação entre os andares da natureza.

Mas temos já de observar ao tratar do mundo vivo que este, do mesmo modo que o mundo humano opera com relação a ele, não pode exercer seus limites de expansão assimiladora, de estabelecimento de acordos, sem apoiar-se sobre aquilo que lhe precede: seja para fazer da hereditariedade o meio pelo qual o vivo se diferencia e se multiplica, seja para fazer da nutrição o meio pelo qual o organismo realiza a manutenção do meio a partir do qual o exercício multiplicador da vida se operará. Mas se a vida se enxerta sobre a matéria, se com a matéria por ela informada ela pode exercer de modo mais eficaz, no sentido de uma maior compreensão, alcance e estabilidade, o intento de harmonia que é o mesmo “problema” ao qual correspondem as repetições materiais, a vida não deixa de inaugurar um mundo à parte, um gênero de repetição e de expansão assimiladora que é irreduzível ao simples jogo das forças materiais. Com os meios de que dispõe, a nutrição, a geração e a variação hereditária que inaugura novas linhas de repetição biológica, a vida constitui um mundo que realiza esse intento até o momento em que, por uma operação tão misteriosa quanto os segredos que se transmitem de molécula a molécula, “ela sai de si mesma e se transfigura em Espírito” (TARDE, 1897a, p. 164), quando então pela consciência, pela representação subjetiva, pelas categorias que canalizam as energias individuais do homem saído de suas mãos, uma nova possessão tão plena, “tão total quanto possível do universo se produz”. Nesse momento a repetição hereditária é suplantada pela repetição imitativa.

Compreende-se que uma tão elevada ambição, que uma força hiper-física dessa natureza possa, se ela existe, ser unida a uma faculdade de invenção, de combinação

⁵² Tarde não parece distante das questões que animam a química orgânica do século XIX. A questão de Tarde é demonstrar como a vida comunica seus “segredos” ao meio físico que lhe subentende de modo que este, pertencendo agora a “dois mundos distintos”, participa do gênero de acordos superior que ajuda a constituir sem, contudo, determinar seu sentido essencial. É o que a química orgânica reconhece sem, decerto, apelar às teses de inspiração cosmológica que Tarde mobiliza e que consistem em reconhecer nas relações “entre-mundos” uma progressão que aspira a mais elevada unidade Espiritual. O que a química orgânica parece igualmente reconhecer como problema, ao menos é o que parece se desprender da descrição de seus desenvolvimentos efetuada por Jacob (1970), é precisamente a singularidade de algumas substâncias que, materiais, se agenciam em composições que lhe fornecem propriedades não simplesmente materiais. A tarefa que a química orgânica se coloca é estudar as transformações que certas substâncias sofrem no seio do organismo. Se essas substâncias são formadas de elementos que constituem universais da matéria elas não deixam – ao constituir e atravessar os organismos – de se distinguir das substâncias das quais se ocupa a química mineral. Unidos segundo outras combinações os elementos que compõem os seres acabam por apresentar propriedades distintas daquelas que apresentariam fora de um agenciamento orgânico.

e de providência, que não tem mais de modo algum os caracteres de uma causa mecânica e positiva. E a partir de então sentimos a inutilidade de se torturar o cérebro para explicar mecanicamente e positivamente as metamorfoses da vida, sua evolução ascendente e transcendente, o instinto do inseto, o espírito do homem, quando sequer estamos em condições de explicar desse modo sua evolução simplesmente extensiva pela via da geração ou da nutrição (TARDE, 1897a, p. 163).

É hora de concluir nossa incursão à descrição tardiana do mundo da vida. Façamo-lo de modo a introduzir nosso próximo problema, a relação e a passagem entre os andares da natureza, dessa natureza que retoma, em cada um dos seus andares, o esforço de harmonização e de assimilação universal responsável pela constituição de cada uma das etapas de seu grande plano de composição. Vimos que a vida se apropria do universo material, interioriza-o, “organiza” o ritmo próprio à matéria em uma repetição propriamente vital utilizando-se das moléculas para a propagação de seus segredos numa espécie de proselitismo vital. Não sabemos pelo momento de que modo repetições humanas interiorizam os quadros hereditários das repetições vitais. Mas sabemos que o homem se encontra cravado, inscrito como um de seus produtos, nessa grande empresa assimiladora da vida que pretende com os acordos que estabelece – as espécies vivas – ocupar todo o globo. Que pretende, em outras palavras, implantar pelos meios que lhe são possíveis a unanimidade e o uníssono que caracteriza cada fenômeno, cada obra da natureza. A vida, afirma Tarde (1897a, p. 170), é “mãe de nossa Razão, de nossa Lógica humana” e, como esta, “uma expressão original da ambição universal”⁵³.

A Lógica, mecanismo que preside o engendramento de acordos no mundo humano, teve origem na própria vida e, mais profundamente, expressa uma mesma necessidade que se mostra por toda parte na natureza. O mundo social prolonga, com uma força e alcance maiores, é verdade, o que a vida conseguiu pela hereditariedade. Os mundos vivo e social apresentam, no fundo, uma necessidade “constante, profunda, de paz, de fraternidade, de congregação quase-religiosa” (TARDE, 1884, p. 613). Tarde se pergunta se, diante desse imperativo, as sociedades não nasceram em virtude dessa necessidade de paz e fraternidade levada ao limite, como a efetivação desse esforço por sobre as estratégias e limites propriamente vitais de expansão harmonizadora.

⁵³ Não nos esqueçamos de que ambição universal, unanimidade expansiva, acordo e harmonia, são termos que caminham juntos no pensamento tardiano. Quando, no caso da vida, por exemplo, um agente infinitesimal, que carrega a “ideia” de uma simetria específica a ser propagada hereditariamente, “impõe” seu desígnio ao tipo porvir que circula na cadeia hereditária com a qual se encontra nas profundezas do óvulo fecundado ele inaugura – mesmo que impedindo sua contraparte de realizar-se – uma nova harmonia que, enquanto tal, está destinada a repetir-se, a tomar o globo. Tarde como que relativiza essa atitude despótica da micropolítica das mônadas, dos agentes infinitesimais, apresentando-os como fontes de harmonias futuras.

Os organismos chegados a esse limite (variável, aliás, para cada tronco e cada classe) não poderiam então *organicamente* continuar a satisfazer sua necessidade insaciável de conquista pacificadora. Não é por isso que nos mais altos graus dos tipos vivos, tornados assim inextensíveis –, ou seja, entre as formas superiores dos zoófitos, dos insetos, dos vertebrados, – os representantes os mais elevados desses tipos, como se eles renunciassem à esperança de progressos ulteriores continuando a seguir as vias da vida, imaginam entre os seres vivos uma nova relação que chamamos social, repetição aumentada e transfigurada do laço vital, e tão próprio a solidarizar e pacificar os organismos como é este próprio a fazer colaborar os elementos de cada um deles? Daí talvez a aparição do mundo social. Ele começa muito baixo, desde os mais humildes radiados. Vemos que ele diz respeito a um desígnio vital muito enraizado, muito antigo. Quem sabe se a sociedade não é o desabrochar, a emancipação da vida, e, conseqüentemente, o mais claro espelho onde podemos ler sua natureza? (TARDE, 1884, p. 614).

Se por vezes podemos ter a impressão de que o estrato social se sobrepõe ao vital no exato momento em que o excede, em que o ultrapassa pela expansão assimiladora e harmonizante, pela “conquista pacificadora” que a imitação permite, há, ao mesmo tempo, uma passagem “interna”, que é interior ao esforço de constituição fenomênica que atravessa todo o cosmos. Esforço esse que é, na verdade, anterior às repetições e aos laços harmônicos propriamente biológicos. É verdade que com isso Tarde não nos diz em detalhes como se opera a passagem, o salto, o momento que, como disse nosso autor, por meio de uma evolução ascendente e transcendente, a vida sai de si mesma e se emancipa em Espírito, no homem capaz de, por meio de objetivações criadoras, criar as categorias que elevarão seus acordos a dimensões que não estavam nos planos das repetições biológicas⁵⁴. No entanto,

⁵⁴ Tarde não descreve em filigrana as passagens operadas entre os andares da natureza. Sabemos por suas descrições somente que se trata de uma evolução ascendente e que, nessa evolução, no caso da passagem do gênero de repetição vital ao gênero de repetição humano, há condições essenciais: a saber, a presença de um cérebro a partir do qual serão fabricadas categorias que conduzem os desenvolvimentos posteriores do espírito. Não obstante essa aparente lacuna, podemos entrever algo essencial: essa passagem atesta uma ascensão, uma continuidade, e essa continuidade testemunha um esforço geral que preside a constituição de todo e qualquer fenômeno, do átomo ao homem. Ora, diante do que sabemos e do que Tarde aparentemente deixa em suspenso, o que podemos afirmar em torno dessas passagens? De modo geral Tarde não parece se afastar daquilo que dissera seu contemporâneo Boutroux. Este coloca questões essenciais, de grande utilidade para a compreensão da articulação entre os andares da natureza na filosofia tardiana. “A matéria existiria sem a identidade genérica e a causalidade, os corpos sem a matéria, os seres vivos sem os agentes físicos, o homem sem a vida?” (BOUTROUX, 1895b, p. 132). A essa questão Boutroux e Tarde responderiam pela negativa. “Seria o princípio inferior que determina a aparição do princípio superior; ou então seria o próprio princípio superior que, realizando-se, suscita as condições de sua realização?” (BOUTROUX, 1895b, p. 134). Uma vez mais Boutroux e Tarde estão de acordo ao optar pela segunda possibilidade. Segundo Boutroux cada mundo possui com relação aos inferiores certo grau de independência, podendo inclusive intervir em seu desenvolvimento, explorar as leis que lhes são próprias e neles determinar formas que não decorrem necessariamente de sua essência. Ora, não é algo desse gênero que a memória hereditária faz com os agenciamentos moleculares e a memória imitativa com os cérebros individuais de direito abandonados à sua anarquia sensacional? Não é ainda algo do mesmo gênero – o que veremos a seguir – que ocorre quando os organismos vivos e o homem se apropriam das energias materiais para fazer exercer o império de sua expansão assimiladora? Concluamos essas questões com Boutroux, tendo em mente que Tarde compactua do espírito geral de suas hipóteses. Os andares superiores encontram nos primeiros sua “matéria”, e não propriamente sua “forma”. O inferior não pode determinar absolutamente a aparição do

sabemos que por meio dessa emancipação criadora é o “mesmo” desígnio que se faz presente, a mesma dinâmica de uma natureza que cria pela associação generalizada de seus elementos componentes. A passagem do aspecto vital e pré-lógico de harmonização ao aspecto propriamente lógico e humano é uma passagem que se dá sob o crivo de um mesmo esforço, cujo critério é o estabelecimento de um *maximum* de ação assimiladora no tempo e no espaço entre os elementos com os quais se trata de “compor um mundo”. Talvez essas questões se tornem mais claras com o trato das diferenças e relações entre os andares na evolução geral da natureza, do que nos ocuparemos agora.

3.3. A articulação dos mundos material, vivo e humano na direção de unanimidades crescentes: a excepcionalidade do mundo humano

Retomemos brevemente as analogias que Tarde reconhece entre os mundos material, vivo e humano. As leis gerais que regem a repetição imitativa são para a sociologia o que as leis da hereditariedade são para a biologia, o que as leis da gravitação são para a astronomia e o que as leis da ondulação são para a física. Todas essas leis decorrem de um princípio superior, a tendência de um “exemplo” – contorno ou aspecto antropológico da tese neo-monadológica segundo a qual tudo se forma a partir de um ponto, da imposição de um elemento-chefe – propagar-se segundo uma progressão geométrica de acordo com a homogeneidade relativa de seu meio. Toda repetição fenomênica, todas “essas belas uniformidades” (TARDE, 1890b, p. 68) – o hidrogênio idêntico a si mesmo na multidão dos átomos dispersos entre todos os astros do céu, a expansão da luz de uma estrela na imensidão do espaço, o protoplasma idêntico a si mesmo de um lado a outro na escala do vivo, a sequência invariável de incalculáveis gerações de espécies, a transmissão fiel de elementos sociais quase inalteráveis durante séculos – procedem de uma inovação. O mundo se move por repetições infinitesimais de uma inovação que produz um plano de similitude determinado, material, vital e humano. É desse modo que se formam, invariavelmente, “os grandes planos de similitudes do cosmos” (MONTEBELLO, 2003, p. 140). Donde a célebre definição tardiana dos três grandes planos que compõem a natureza, com a qual já nos encontramos familiarizados.

superior, seus progressos não se explicam pelas leis dos primeiros, ao passo que estes devem ser tomados como “o estribo do princípio superior” (BOUTROUX, 1895b, p. 134).

1º Todas as similitudes que se observam no mundo químico, físico, astronômico (átomos de um mesmo corpo, ondas de um mesmo raio luminoso, camadas concêntricas de atração das quais cada globo celeste é o centro, etc.) têm por única explicação e causa possíveis movimentos periódicos e principalmente vibratórios. 2º Todas as similitudes de origem viva, do mundo vivo, resultam da transmissão hereditária, da geração seja intra seja extra-orgânica. É pelo parentesco das células e pelo parentesco das espécies que se explicam hoje em dia as analogias e as homologias de todos os tipos reveladas pela anatomia comparada entre as espécies e pela histologia entre os elementos corporais. 3º Todas as similitudes de *origem social*, que se observam no mundo social, são o fruto direto ou indireto da imitação sob todas as suas formas (TARDE, 1890b, p. 78).

Dos mundos vivo e social já nos ocupamos. Vimos os mistérios que presidem as elaborações que se passam em um cérebro individual e em um óvulo fecundado, nos quais se encontram, respectivamente, raios imitativos e hereditários distintos. Vimos como nesses recônditos nos quais reside todo o poder de variação que fomenta a vida social e biológica elementos infinitesimais se afirmam e se entre-modulam na constituição de uma novidade que, enquanto produto de um encontro fortuito, são harmonias destinadas a se repetir. Cabe observar que se não demos a mesma atenção ao mundo material é devido ao fato de que este, ainda mais que as invenções e repetições biológicas, é marcado por uma obscuridade que contrasta diametralmente com a observação dos fatos sociais humanos. Caso um dia um físico ou químico publicasse “*A origem dos átomos*”, afirma Tarde (1890b, p. 73), essa obra seria destinada ao mesmo sucesso que *A origem das espécies* de Darwin, pois “A origem dos átomos é muito mais misteriosa que aquela das espécies, a qual ainda é muito mais que aquela das civilizações”. Se com o recurso à analogia Tarde pôde lançar alguma luz no esclarecimento dos fenômenos biológicos em sua dimensão criadora e repetidora, o mesmo não se passará com a análise dos fenômenos materiais, nos quais a analogia se limita à constatação de uma mesma operacionalidade (variação-repetição-variação), sem entrar nos detalhes dos termos assim mobilizados. Isso, contudo, não anula a verificação segundo a qual no universo tudo se repete. Eis o que Tarde (1897a, p. 41) pôde observar em “uma caminhada do espírito através do mundo, com um binóculo especial em mãos que me permitiu tudo perceber sob um mesmo ângulo tão preciso quanto variado, sob o ponto de vista de uma universalidade estranha”.

Essa universalidade do modo pelo qual se constituem os fenômenos em qualquer andar da natureza esconde uma questão mais profunda. Não se trata mais de saber “como” acordos e harmonias se constituem lá onde o sujeito do conhecimento não tem acesso direto. Não se trata mais de recorrer à clareza dos fatos sociais para descrever o que nos é desconhecido, mas que sabemos responder ao mesmo desígnio de uníssonos que anima a vida

do espírito em sua universalidade. Trata-se, agora, de saber “ao que” responde a realização, segundo gêneros diferentes, desse mesmo processo repetidor. Ora, o que manifesta essencialmente as obras da natureza senão um esforço preciso, um esforço de “harmonização progressiva”? Nessa tendência, nesse “problema” que anima as constituições fenomênicas em todas as suas dimensões, encontramos gêneros distintos que, na qualidade de soluções divergentes, assumem uma “forma” própria – periodicidade, hereditariedade, imitação – que vem responder a um mesmo intento. Se com as analogias que Tarde estabelece entre esses fenômenos podemos reduzi-los a uma unidade em termos do modo de sua composição e em termos da natureza da solução que colocam à heterogeneidade que cabe resolver em fenômenos (repetições), podemos já entrever, no caráter “progressivo” desse processo, que uma evolução se desenha no interior dessas exigências e soluções que inauguram cada qual um “mundo”.

Temos então de nos ocupar agora não simplesmente da universalidade da repetição, mas da continuidade entre esses mundos, tomando como fundamento que se trata de uma evolução progressiva e ascendente, que os andares da natureza manifestam, no interior dessa evolução, diferenças em termos do alcance dos acordos neles estabelecidos, e que podemos estabelecer entre eles distinções em termos de harmonias inferiores e superiores. Temos de nos ocupar agora, em suma, de questões caras à filosofia da natureza tardiana: o problema da diferença e da passagem entre os andares e, por fim, da maneira pela qual na vida humana em sociedade o vago ideal de unidade espiritual que anima a natureza encontra sua forma a mais compreensiva, a mais eficaz. Reconhecidos distintos estratos, na ponta dos quais se encontram o psiquismo e o mundo social humano, é preciso saber, para além de seu funcionamento análogo, como se operam a passagem e a integração entre esses mundos distintos, e como podemos ver nelas a realização de um esforço que atravessa a natureza. Se há uma relação necessária entre os andares do universo, resta saber qual a natureza de sua dependência, se um pode se passar do outro, e de que modo, por uma integração que é ao mesmo tempo uma emancipação, o estrato inferior é interiorizado e transfigurado pelo seguinte. Começemos pelo trato das diferenças em termos da dependência recíproca desses distintos mundos que se entrelaçam no interior de uma mesma evolução ascendente.

A solidariedade entre as três formas de repetição é unilateral e não recíproca. A geração não pode se abster da ondulação (como vimos com a nutrição e a geração, que integram os elementos tomados do meio físico na manutenção da forma viva e que utiliza as moléculas para transmitir o tipo específico destinado a repetir-se), ao passo que o contrário

não é verdadeiro, a ondulação existe independentemente da geração. A imitação, por sua vez, depende das duas outras⁵⁵, que não dependem dela. O termo o mais complexo é servido pelos termos que o são menos; a desigualdade dos termos sob esse aspecto é manifesta. Se o termo superior, no caso, a imitação, emancipando-se por sobre o meio orgânico e desenvolvendo-se segundo suas leis próprias se utiliza, faz uso, serve-se dos meios inferiores, essa apropriação é bastante específica. Ela é tributária de uma emancipação na direção de um gênero de acordo superior, que se apoia sobre o material e o vital, já interiorizados na constituição do acordo relativo que é a espécie humana saída do mundo vivo. Como se agindo imitativamente o homem deixasse de ser uma espécie apenas organicamente constituída, servindo doravante de veículo a um desígnio de expansão e de assimilação que, liberto dos quadros da hereditariedade, alça voo em direções inalcançáveis pela memória vital que se prolonga nas repetições orgânicas que a humanidade, não obstante, ajuda a propagar.

Deparamos assim com as seguintes operações ao longo do plano de engendramento representado pela natureza tardiana: integração e emancipação entre os andares. Enquanto as ondas se encadeiam isócronas e contíguas os seres vivos, de duração mais ampla, separam-se e se destacam uns dos outros, mais independentes quanto mais elevados na cadeia dos seres. A geração se configura assim “como uma ondulação livre cujas ondas fazem um mundo à parte” (TARDE, 1890b, p. 94). Ela inaugura um potencial de assimilação inacessível ao puro encadeamento ondulatório. Mas a imitação vai mais longe ainda. Ela se exerce não somente a grandes distâncias, mas também durante grandes intervalos de tempo. Ela estabelece uma relação fecunda entre um inventor e um copista separados por milhares de anos. Nesses termos “A imitação é uma geração a distância”. Um exemplo nos ajudará a compreender a natureza e a direção dessa ascensão que é sinônimo de complexificação em termos de “conquistas pacificadoras” e geradoras de uníssonos progressivamente compreensivos.

(...) comparemos um furacão, uma epidemia, uma insurreição. Um furacão se propaga pouco a pouco, e nunca observamos uma onda se destacar dele para ir mais longe, *omisso medio*, o vírus da tempestade. A epidemia procede rigorosamente de outro modo, ela golpeia à direita e à esquerda, poupando tal casa, ou tal cidade entre outras, muito distantes, que ela atinge quase ao mesmo tempo. Mais livremente ainda se espalha a insurreição de capital em capital, de usina em usina, a partir de

⁵⁵ Tomemos um exemplo um pouco engenhoso, mas que esclarece essa dependência. Manuscritos de Cícero foram encontrados após dois mil anos, afirma Tarde (1890b, p. 94), e, uma vez impressos, continuamos a tomá-los hoje em dia como inspiração. Uma imitação póstuma dessa natureza não teria sido possível caso as moléculas do pergaminho original “não tivessem durado e vibrado”, tampouco “se a geração humana não tivesse funcionado sem interrupção de Cícero até nós”.

um novo anúncio pelo telégrafo. Às vezes o contágio vem do próprio passado, de uma época morta (TARDE, 1890b, p. 95).

Não podemos nos esquecer de que essa potência contagiosa que guarda, por exemplo, uma insurreição, encontra-se na própria definição da imitação – ação “a distância” (a incomensuráveis distâncias, como podemos ver) de um espírito sobre outro. O que não suspeitávamos quando da definição do fenômeno era que essa “voracidade” de uma ideia ou desígnio que se espalha imitativamente é um diferencial na comparação de sua efetividade assimiladora com relação à geração e à ondulação. Espécie de memória social, a imitação gozaria de uma “eternidade de ação” que carece, por exemplo, ao mundo vivo. Neste, quando um organismo chega ao mais elevado grau de aquisição voluminosa que comporta seu tipo via nutrição, ele continua a se propagar no exterior pela geração, pela reprodução, modo pelo qual a vida atesta “seu sonho de *tudo* dominar” (TARDE, 1897a, p. 165). Porém, esse mesmo organismo que é como que a fortaleza a partir da qual a memória vital pode se prolongar imprimindo sua marca no universo, acaba inevitavelmente encontrando a morte. Ora, com as ideias e necessidades que circulam socialmente e que independem, ao menos de direito, de meios tais como um organismo que tenha de se reproduzir, não vemos uma duração maior assegurada à assimilação que move sua propagação? Começamos a observar de que maneira Tarde reconhecerá no mundo social e na ação a distância de um espírito sobre o outro uma eficácia inigualável. Mas digamos ainda algumas palavras das relações que guardam os diferentes estratos da natureza.

Afirmar que a geração é uma ondulação livre significa que ela se libertou dos limites do mundo físico: ela constitui, assim, ainda que por meio dos elementos químicos e de uma memória que depende de moléculas que assegurem sua transmissão, um mundo à parte. Nele grandes distâncias são vencidas sob a forma de individualidades autônomas destinadas a melhor colonizar o espaço. Não obstante, “a inovação vital é freada pelo fato que ela tem de levar em conta a geração e a memória da vida” (MONTEBELLO, 2003, p. 137), freio que a imitação não possui. Ela é uma geração à distância, “que ocupa ainda mais livremente o espaço”. O que Tarde sublinha ao comparar desse modo o tempo isócrona das ondulações físicas, o tempo embrionário e filogenético da vida e o tempo social das civilizações, é a “aceleração⁵⁶ ascendente do ritmo das transformações” (MONTEBELLO, 2003, p. 139). As

⁵⁶ Uma obra é socialmente imitada em seu estado de desenvolvimento completo, ela não passa pelas tentativas e esboços, por exemplo, de um primeiro artesão que é seu autor. É um procedimento superior, em rapidez, ao procedimento vital, “ele suprime as fases embrionárias, a infância, a adolescência” (TARDE, 1890b, p. 95) de suas produções. A vida possui também sua arte própria de abreviações, prosseguirá Tarde. A série das fases

forças que se manifestam no mundo são progressivamente integradas em uma organização mais complexa, eficaz e compreensiva, começando pelo meio físico, passando pelo mundo orgânico até a edificação das civilizações sociais. Que uma vibração sonora do ar se repita indefinidamente sem se deformar, eis algo “já maravilhoso”, reconhece Tarde (1902a, p. 36). Mas isso não é nada diante do “milagre da hereditariedade viva” que, durante séculos, reproduz fielmente em seus detalhes as características e as funções de uma espécie. Mas ainda mais prodigioso é fenômeno imitativo, “memória social” que “ressuscita e multiplica aquilo que a própria hereditariedade é impotente em reproduzir”: estados íntimos, ideias, vontades. Tarde pode então afirmar algo central na elucidação do sentido da evolução ascendente da natureza, estabelecimento de acordos que traduzem uma unanimidade crescente nas formas que imprimem ao mundo.

Da primeira à segunda, da segunda à terceira dessas três formas de repetição, vemos-as crescer ao mesmo tempo em compreensão e penetração, em exatidão e liberdade. A geração é uma ondulação mais complicada e mais profunda cujas ondas são destacadas; a imitação é uma geração sem nenhum contato, uma fecundidade a distância, que dissemina os germes de ideias e de ações ainda muito mais longe que o mundo vivo, e permite ao modelo morto, após longos períodos de enterramento, de suscitar ainda exemplares de si mesmos, agentes, animados, capazes de revolucionar o mundo (TARDE, 1902a, p. 37).

Compenetração e penetração, exatidão e liberdade, eis critérios importantes na delimitação da marcha ascendente das repetições produtoras dos acordos universais. Como se da matéria ondulatória ao homem imitativo, independente do meio próprio sobre o qual os acordos exercem seu império pacificador, sua orquestração, víssemos um maior desprendimento para com as condições de seu exercício, para com a distância e o tempo que presidiriam a imposição de um gênero unívoco de repetição ao mundo. A imitação, emancipando-se da necessidade de prolongar seu intento harmonizador através de moléculas que carregariam os tipos do futuro, utilizando-se de espíritos ou cérebros que agem “a distância” em uma conversão que é, por assim dizer, imediata, carregaria uma força em termos de alcance e compreensão dos termos que mobiliza em uma direção determinada que a

embrionárias repete a série zoológica das espécies anteriores e dos pais, de modo que por meio da geração há um resumo individual e sucinto, sem dúvida, da lenta história das elaborações vitais. Mas comparando a sequência de desenvolvimento das gerações com as fabricações que se espalham no mundo social, a rapidez de difusão é bastante distinta. “Quanto à ondulação, em qual medida infinitesimal ela participa dessa faculdade de aceleração!”. As ondas, seguindo-se rigorosamente isócronas, levariam o mesmo tempo para nascer, desenvolver-se e morrer, caso sua temperatura permanecesse constante. Ainda que sua agitação tenha por efeito aquecer seu meio, o que acaba por acelerar sua sucessão, “se ganha muito pouco tempo desse modo” ao passo que se ganha “infinitamente mais pelos mecanismos repetidores próprios à vida, e, sobretudo, à sociedade”: as obras da imitação, por sua vez, “são inteiramente liberadas da obrigação de atravessar, ainda que abreviadamente, as etapas dos progressos anteriores”.

vida não seria capaz de atingir. Ocupada em reproduzir os itinerários os mais complicados de sua evolução, “o clichê dessas reproduções” (TARDE, 1902a, p. 37), clichês moleculares e não cerebrais, que se perpetuam adormecidos através de gerações sucessivas até que um dia tornem a despertar no óvulo fecundado, a vida não dispõe dos meios de uma ação expansiva e assimiladora como aquela que, pela imitação – ação a distância entre espíritos –, pretende converter a humanidade na direção uma sociedade única.

Afinal esse é o termo ao qual tende a ação imitativa. O que os fatos sociais que podemos observar ao longo da história apresentam é uma “socialidade relativa” que, por sua vez, permite a Tarde (1890b, p. 130) imaginar uma “socialidade absoluta e perfeita”. Tratar-se-ia de uma vida social tão intensa que a transmissão a todos os cérebros de uma cidade ou nação de uma ideia que aparece em algum lugar seria instantânea. Hipótese análoga àquela dos físicos que afirmam que “caso a elasticidade do éter fosse perfeita, as excitações luminosas ou outras nele se transmitiriam sem intervalo de tempo”. É para esse ideal de uma comunicação instantânea, absolutamente livre de entraves, que caminha a série de invenções sociais imitadas que vão, pouco a pouco, se universalizando, até uma virtual Comunidade humana universal.

A homogeneização de seu meio próprio de exercício e de expansão assimiladora (vontades individuais, uma memória hereditária que deseja povoar com seus produtos o globo, a elasticidade de um suposto éter), se é verdade que se apresenta em graus distintos em termos de sua eficácia, não deixa de ser uma tendência que não é privilégio das comunicações e acordos socialmente estabelecidos. Ela permite o reconhecimento de algo mais profundo, algo sobre o que já insistimos: o esforço que anima as constituições da natureza, independente do meio próprio que ela criou para exercer seus ideais de expansão e assimilação. Afirmar que esse esforço é “retomado” a cada nova modulação de forças heterogêneas, a cada nova acomodação repetitiva característica de um andar do cosmos, quer dizer que já em seu primeiro plano de manifestação, no mundo material, encontramos aquilo que, no mundo humano, encontrará uma expressão mais acabada, mais penetrante e compreensiva.

Diríamos que essas três formas da Repetição são três retomadas de um mesmo esforço para estender o campo em que ela se exerce, para fechar sucessivamente toda saída a rebelião dos elementos sempre prontos a romper o jugo das leis, e para obrigar sua multidão tumultuosa, por procedimentos cada vez mais engenhosos e poderosos, a marchar conjuntamente em multidões cada vez mais fortes e melhor organizadas (TARDE, 1890b, p. 94).

Formas distintas de um mesmo desígnio, de uma mesma inclinação que fez do universo isso que conhecemos dele, aquilo por sobre o que, na qualidade de fenômenos, a ciência pode se debruçar, as três principais formas da Repetição universal apresentam uma identidade fundamental. Cada uma dessas formas, na sequência da anterior que foi superada por uma repetição mais complexa que integra aquela de onde saiu, realiza a inclinação cósmica de convergência e unanimidade, de harmonização progressiva. A superfície terrestre é o domínio aberto à expansão da vida, do mesmo modo que o espaço é o domínio aberto de expansão do calor e da luz. De modo semelhante, a espécie humana – na qualidade de espécie viva – é o domínio aberto à expansão do gênio inventivo. Se um andar apoia-se sobre o outro, Tarde (1890b, p. 439) pode facilmente afirmar que a assimilação cosmopolita e democrática “é uma queda inevitável da história, pela mesma razão que o povoamento uniforme e completo do globo e a calorificação uniforme e completa do espaço são os desígnios do Universo vivo e do Universo físico”.

Estamos diante de uma evolução que apresenta um sentido, uma tendência, cujas formas se “complexificam”. Ainda que nenhum nível seja mais complexo que o outro em termos de sua heterogeneidade essencial, em termos do conteúdo múltiplo ao qual se trata de impor uma forma minimamente orquestrada, podemos afirmar uma “complexificação” ascendente no seguinte sentido: elevando-se da matéria ao homem a natureza retoma seu próprio esforço e, ao fazê-lo, ela obteve resultados cada vez mais adequados à equação que se trata de resolver, a saber, colocar em uníssono uma multiplicidade pulsional do modo o mais compreensivo (em termos de extensão e alcance) e do modo o mais direto ou imediato (em termos da supressão dos obstáculos que a heterogeneidade que se oferece como matéria pode colocar ao acordo que ajudará a edificar).

A repetição-ondulação produz ondas cuja regularidade precisa vai diminuindo à medida que elas se emaranham em moléculas mais complexas; mas, quando à força de se elevarem dessa maneira, elas entram em uma célula viva, um novo e mais imperioso tipo de repetição aparece, a hereditariedade, que nos impressiona pela exatidão maravilhosa de suas reproduções, a despeito de uma tão alta complexidade. E quando o agregado social aparece, a repetição-imitação, por sua vez, nos espanta pela precisão prolongada das raízes verbais, dos ritos religiosos, das práticas industriais, que ela edita em exemplares impressionantemente semelhantes (TARDE, 1897a, p. 176).

Todas as criações do universo se harmonizam assim sobre um plano formado por etapas bem visíveis, ritmos que se colocam a consoar formando “sinfonias que são os estratos do cosmos”. E a sociedade dos homens, como observa Montebello (2003, p. 150), “pacificada e consoante, será a última dentre elas”. Com o homem que, saído do mundo vivo,

brinda-se com os instrumentais lógicos representados pelas categorias individuais e sociais, com o gênio inventivo e a simpatia inter-espiritual que anima suas relações sociais, Tarde (1890b, p. 442) diz brilhar diante de nossos olhos a miragem da “paz perpetua e universal”. Tomada cosmologicamente, ou seja, observando nos progressos da humanidade, em suas invenções, descobertas, em seus conflitos e resoluções pacíficas, a retomada e concretização de um esforço que se fazia presente já no mundo material e vivo, as obras humanas perdem em exclusivismo antropocêntrico (irreduzibilidade que foi fundamental à edificação de uma “sociologia pura”) ao ganhar em profundidade e enraizamento. Todo o esforço tardiano de compreensão da ação humana ao longo da história ganha outra amplitude quando ela é localizada ao longo da história geral da natureza da qual ela participa; e não como mero coadjuvante.

Quando Tarde diz esforço essa palavra deve ser tomada em seu sentido literal. A cada nova modulação harmônica, a cada acordo relativo, a cada “abertura”, no sentido de uma assimilação cada vez mais universal, segue-se um “fechamento”, colocação de limites a partir dos quais a ação assimiladora é incapaz de prolongar-se. Vimos, por exemplo, em que sentido a nutrição e a geração são estratégias de superação dos limites colocados pela repetição estritamente material. A vida comunica às moléculas que agencia seus segredos, imputa-lhes um registro biológico destinado a expandir-se para além dos domínios restritos das vibrações atômicas e moleculares. Do mesmo modo a imitação, para a aproximação do ideal universalista presente na vida espiritual em geral, tem de libertar-se dos limites que a hereditariedade imputa ao seu campo de aplicação. Ela estabelece uma ação a distância que pode se passar do transporte de uma matéria ao longo das cadeias hereditárias. Cada uma das formas de repetição apresenta-se inicialmente ligada e sujeitada à forma antecedente de onde procede. Em seguida ela tende a libertar-se dela para, então, enfim, subordiná-la a seu ritmo próprio. O que é certo é que corresponde a cada forma de repetição um meio de propagação determinante ao alcance, extensão e eficácia assimiladora operada em cada nível.

Tarde nos oferece algumas imagens desse processo de emancipação progressiva. Nas espécies animais e vegetais inferiores a geração começa por ser escrava da ondulação. Com períodos de torpor e despertar alternativos, sua vitalidade segue as fases das estações, depende da luminosidade e calor solar, cujas ondas estimulam as moléculas das substâncias orgânicas. Elevando-se, a vida “consente menos docilmente a girar como um pião sob os golpes dos raios de sol”. Ela se liberta dessa periodicidade por procedimentos que, armazenando produtos da radiação solar, coloca ao alcance do sistema nervoso provisões de

combustível que são utilizadas “ao seu bel prazer” (TARDE, 1890b, p. 306), não mais ao gosto das estações, mas a partir de estimulantes vibratórios indispensáveis ao esforço muscular, ao bater das asas, ao salto, ao combate⁵⁷. É chegado um momento que um vivo em especial, em vez de depender, ainda que por meio de uma utilização variada e livre, das forças físicas, das correntes de ondas etéreas ou moleculares e das combustões que lhes engendram, passa a dispor amplamente dessas fontes energéticas. Por exemplo, quando o homem que, “até os últimos requintes de suas civilizações, permanece um simples ser vivo”, faz do dia noite e do inverno verão em suas grandes capitais ascendendo suas lâmpadas, seus fornos, seus centros de locomoção, servindo-se “de uma após outra de todas as energias ondulatórias da natureza, do calor, da eletricidade, da própria luz do sol”. Vemos o que se encontra em jogo aqui: a conversão em meio de propagação repetitiva daquilo que, de início, apresentava-se como limite à sede universal de assimilação que move as obras da natureza.

Relação análoga existe entre a geração e a imitação. Esta se liga em um primeiro momento timidamente à primeira. Nas sociedades primitivas o privilégio do exemplo é ligado à faculdade de engendrar. O domínio de extensão de uma invenção coincide com o domínio familiar. Não obstante, já em tempos muito antigos, as invenções sociais se sentiram sufocadas nos estreitos limites da transmissão familiar. De tempos em tempos algumas invenções rompiam esses limites e se faziam imitar no exterior, até o momento ponto em que, uma vez emancipado, “o princípio social torna-se, por seu lado, déspota, e comanda o princípio vital” (TARDE, 1890b, p. 308). Ou seja, quando a imitação ocupa o papel da hereditariedade na composição de repetições fenomênicas entre os homens, de instituição de uma homogeneidade relativa no seio de sua heterogeneidade essencial. Originalmente a família era o único grupo social e cada transformação ulterior, no sentido de sua abertura, teve como efeito diminuir sua importância na constituição de grupos mais amplos, formados artificialmente (ou seja, pela imitação e não pela ligação desta aos laços hereditários). As numerosas famílias desse modo desmembradas tendem a se agregar, por seu lado, em uma espécie de grande família, ainda natural e social ao mesmo tempo, é verdade, mas com uma diferença essencial. Os caracteres vivos transmitidos pela hereditariedade visam agora “facilitar a transmissão pela imitação dos elementos da civilização, e não vice-versa”

⁵⁷ Essa argumentação é, aliás, muito próxima da leitura bergsoniana da maneira pela qual o trabalho de organização da vida lida com a matéria. Antes de subvertê-la, instrumentalizá-la, a vida, afirma Bergson (1907a), procede por insinuação. No mais sabemos quanto é determinante ao transformismo bergsoniano a articulação entre um sistema nervoso desenvolvido e a consolidação de um capital energético que permita o desencadeamento de movimentos indeterminados. Com efeito, abstração feita da maneira pela qual a matéria se apresenta como obstáculo à vida (justaposição de etapas sucessivas para um, movimentos aparentados que se contrariam para outro), os argumentos bergsoniano e tardiano certamente se encontram nesse ponto.

(TARDE, 1890b, p. 343). Mais que simplesmente “natural”, mas ainda natural e não absolutamente “social”, não se trata ainda do ideal de assimilação universal realizado pelas vias puramente imitativas. Como se o caráter de fechar-se sobre si da expansão vital (dependente da memória orgânica que circula hereditariamente e que morre com os indivíduos encarregados de lhe transmitir) fosse traduzido socialmente em povos e nações fechados sobre si. Certamente essa etapa representa já uma inversão na determinação das relações entre geração e imitação. Mas resta ainda à imitação efetuar seu desígnio universalista.

O ser social, acima de tudo, por social que ele seja, é um ser vivo, nascido da geração e nascido para ela. Ele quer perpetuar sua forma social e ele não conhece melhor meio de fazê-lo do que vinculá-la à sua forma vital e de transmiti-la com seu sangue. Toda civilização que foi até o fim em seus desenvolvimentos forneceu o espetáculo de uma sociedade mais ou menos extensa, o Egito, a China, o Império romano que, após ter se convertido, como por uma espécie de epidemia feliz, a um conjunto de instituições e ideias, nele se recolhe e encerra secularmente por piedade filial (TARDE, 1890b, p. 363).

Podemos estar diante de uma força essencialmente sociológica, invenções e descobertas agindo, via imitação, na configuração de grupos cada vez mais amplos no sentido da abertura do que a natureza fechara pelas vias hereditárias. Não importa. É como se o modelo de constituição grupal fosse ainda o modelo do vivo, da geração, do fechamento, do reconhecimento de limites, ao passo que é preciso ir além, promover uma abertura total, o que exige o artifício da repetição social, de uma memória não mais orgânica, não mais limitada aos limites do transporte de matéria hereditária ao longo das gerações. Como na distinção entre o fechado e o aberto de *As duas fontes*, observamos nas teses de Tarde uma ligação estreita entre o fechamento (constituição de grupos restritos) e a vida e algo que, de certo modo, encontra-se para além da vida em um sentido simplesmente biológico⁵⁸ (abertura dos agrupamentos humanos na direção de uma sociedade que abole suas diferenças). Ainda que no caso tardiano a diferença entre os fechamentos sucessivos e a abertura final não se dê, como no caso bergsoniano, em termos de uma parada e de uma retomada do movimento, mas em termos de repetições que se ligam a uma memória hereditária e de repetições que se emancipam desse gênero de repetição, em ambos os casos a transfiguração do dado biológico exige, digamos, algo de excepcional. Em um caso, a figura do místico – que será de igual importância para Tarde como veremos na sessão seguinte –, noutra uma nova via que se abre

⁵⁸ Mas, em ambos os casos, não exterior ao movimento geral do ser no qual as obras sociais de abertura se encontram cravadas como seu prolongamento e no qual a própria vida encontra sua razão de ser.

ao exercício progressivo de constituição de acordos: o homem, ser imitativo que eleva os desígnios conquistadores e pacificadores da natureza para além dos limites que ela atingira com a vida.

Mesmo em domínios ampliados de expansão imitativa é possível que o molde sobre o qual ela se efetue seja aquele da primeira dimensão do fenômeno. Não apenas por sua origem, mas por um ritmo particular que acaba por novamente fechar o que antes se apresentou como uma abertura. Nada impede que uma língua, constituição, religião ou legislação a mais propagada volte a se recolher após sua expansão e que ela tenda “a se tornar, por sua vez, um patuá, um culto local, uma constituição singular, um costume que apenas se dê sobre uma escala maior e com um grau superior de complicação” (TARDE, 1890b, p. 366). Num primeiro momento de superação, de conversão da geração ao ritmo propriamente imitativo de expansão assimiladora, o fechamento continua a ser o fantasma que assombra a assimilação crescente. Se o fim das transformações históricas é desembocar em uma sociedade única na qual a imitação, tão forte quanto livre, alcançará toda extensão e profundidade possível, Tarde (1890b, p. 350) não deixa de reconhecer um ritmo particular às transformações sociais, o caráter progressivo dessa abertura e a sucessão de fechamentos que ela tem de superar: “insistamos por assinalar que a perseguição desse ideal se realiza seguindo a repetição rítmica das mesmas fases, sobre uma escala maior ou menor”.

E nisso Tarde se distingue da posição bergsoniana em torno da abertura do fechado. Para Bergson (1932a) não há gradação ou transição possível. Veremos que Bergson não nega as transformações no seio da sociedade, que essas transformações se ligam, como no caso tardiano, às invenções e descobertas, no caso, aquelas de uma inteligência fabricadora. Mas uma verdadeira transformação, aquela pela qual o que a natureza fechara é aberto pela obra moral do místico, não conhece uma progressão. Não se trata de, como no caso tardiano, resolver o “mesmo” problema por uma simples complexificação de seus efeitos (emancipar-se do fechamento que tem por modelo a assimilação geracional na direção de uma abertura que se funda sobre uma assimilação imitativa, mas que realiza, não obstante, o mesmo desígnio), mas sim de colocar os termos do problema em uma nova relação, a saber, as paradas sucessivas e o movimento que quer por elas se prolongar. Ainda que essa verdadeira conversão implique, da parte do místico, um “trabalho”, um caráter progressivo caso se queira (ligado à comunicação de sua intuição original às representações da inteligência que possam atingir o comum dos homens), isso não deve dissimular a radicalidade e a novidade da obra a ser instaurada.

O ritmo das transformações de que fala Tarde (1890b) permite tomar a história a partir de uma divisão tripartite entre ciclos de “costume” (imitações que obedecem a limites estritos, eminentemente e de saída hereditários), “moda” (uma abertura na direção de um grau superior de assimilação por novas invenções e descobertas que circulam imitativamente) e uma recaída na dimensão do costume (quando aquilo que aspirava a expandir-se torna a fechar-se sobre fronteiras marcadas). Qualquer que seja a imitação, inicialmente costume, depois moda, ela volta a tornar-se costume, ainda que sob uma forma ampliada e inversa da primeira. Vemos que há uma progressão que se desenha aqui. Se o costume primitivo obedece à geração – imitação-hereditária, ao mesmo tempo vital e social – o costume final comanda a geração. Essa fórmula resume, aos olhos de Tarde, o desenvolvimento de uma civilização qualquer, bem como cada um dos desenvolvimentos parciais da sociedade: língua, religião, governo, direito, indústria, arte e moral. E mais. A progressão não se dá apenas na emancipação do ritmo vital na direção de um ritmo imitativo. Uma vez essa emancipação já realizada no próprio tecido social observamos operacionalidade semelhante.

Inicialmente há a família, constituída no interior dos limites da repetição vital, onde a imitação se exerce no interior desse domínio (costume). Em seguida essa relação é invertida, os limites naturais são gradativamente transpostos pela fusão de famílias e pela submissão da geração por parte da imitação (moda). Por fim, essa artificialidade, uma vez constituída, recai (costume) em algo que é, em termos de sua natureza, análogo à família inicial, certamente uma família aumentada e não natural, uma nação, por exemplo, mas tão fechada quanto a primeira em se tratando de seu horizonte virtual, a constituição de uma sociedade única. Uma vez transpostos os limites das barreiras naturais esse ciclo pode ser igualmente visto nos desenvolvimentos das civilizações: o que não manifesta outra coisa senão uma abertura do que fora fechado (diretamente pela natureza, de um lado, em seguida pelo próprio devir civilizacional cujos produtos “imitam” as fronteiras naturais) na direção de totalidades cada vez mais amplas, progressivamente, cujo ideal seria o que Tarde chamou de “socialidade absoluta”. Uma Comunidade humana universal implica assim a submissão a suas leis, aos seus ritmos de assimilação, dos andares por sobre os quais a humanidade exerce o ideal de assimilação e de unidade que atravessa o campo da natureza. Ainda que não se efetue plenamente na história, como é o caso da abertura bergsoniana, ela cria um “mundo à parte”, uma humanidade progressivamente orquestrada e pacificada, espécie de esboço de uma virtual civilização final.

Podemos já prever o dia em que o homem civilizado, após ter criado tantas variedades animais e vegetais apropriadas a suas necessidades ou aos seus caprichos, moldando ao seu agrado a vida inferior para se exercer em um mais elevado desígnio, ousará abordar o problema de ser seu próprio criador, de transformar conscientemente e deliberadamente sua própria natureza física no sentido o mais conforme a civilização final. Mas aguardando essa obra-prima viva da arte humana, essa raça humana artificial e superior, destinada a suplantar todas as raças conhecidas, é possível dizer que cada um dos tipos nacionais formados desde a aurora da história é uma variedade fixada do tipo humano que se deve à ação prolongada por muito tempo de uma civilização particular que a fez inconscientemente para nela se mirar (TARDE, 1890b, p. 309).

Essa civilização hipotética, que Bergson descreveria como aquela da moral aberta e que Tarde, por seu lado, identifica como uma “socialidade absoluta”, na maneira pela qual ela interiorizara os andares inferiores da natureza, as repetições materiais e vitais, aparece ao mesmo tempo na ponta do processo de engendramento que observamos no campo da natureza e como o local privilegiado de realização daquilo que se apresenta como espécie de vago ideal da matéria ao homem. Privilegiado na medida em que a solução que ela apresenta, embora do mesmo gênero que aquela dos andares inferiores (acordo entre diferenças, assimilação e homogeneização de seu meio próprio de exercício), é partidária de uma eficácia que não encontramos em nenhum outro local senão na sociedade dos homens. Como se no homem fosse possível observar uma imagem especial da tendência que animou a criação dos mais variados acordos, desde os pequenos corpúsculos até as grandes nações. E a tal ponto que Tarde se sente à vontade como nunca para relativizar o aborto generalizado que não deixou de reconhecer como capítulo essencial na constituição das repetições fenomenais. É de fato pouco usual, como já tivemos ocasião de observar, essa articulação tardiana entre ambição, assimilação e harmonização. Mas, observando a direção para a qual caminham os progressos da civilização, Tarde pode afirmar que se repetir significa “dominar” é possível identificar ao lado da ambição universal que anima as constituições cósmicas uma espécie de amor dissimulado.

Para dizer todo o fundo de meu pensamento sobre a fonte desconhecida e incognoscível das repetições universais, talvez somente uma ambição imensa e universalmente difundida não baste para explicá-las. Há dias em que outra explicação, eu o admito, me vem ao pensamento. Imagino que a complacência em repetir-se indefinidamente sem nunca se cansar é um dos signos do amor, que o próprio do amor, na vida e na arte, é de dizer e tornar a dizer sempre a mesma coisa, pintar e tornar a pintar sempre os mesmos objetos; e me pergunto então se esse universo que parece se contentar em suas monótonas repetições não revelaria, em suas profundezas, um gasto infinito de amor dissimulado, ainda mais que de ambição. Não posso deixar de conjecturar que todas as coisas, a despeito de suas lutas entre si, foram feitas, separadamente, *con amore*, e que somente assim se explica sua beleza, malgrado o mal e a infelicidade (TARDE, 1890b, p. 419).

Tomado enquanto local privilegiado de efetivação de algo que se encontra na origem de todo e qualquer fenômeno o homem é, na obra de Tarde, a obra-prima da evolução. Se nessa evolução o andar superior assimila e absorve a inferior, podemos afirmar com Milet (1970) que o pensamento e, sobretudo, a vida cerebral intercomunicativa, é essa integração suprema. Os sentimentos de fraternidade, de igualdade, de justiça, tomados geralmente como descobertas modernas, vêm assim testemunhar uma intenção muito elementar, espalhada por toda a natureza. Todos os elãs e transbordamentos de imitações que transcendiam os limites da família ou de qualquer outra coletividade fechada sobre si mesma, do ponto de vista religioso, político, industrial, legislativo, linguístico, etc., contribuíram para a assimilação cada vez maior dos homens uns aos outros. Desse ponto de vista não cometeríamos nenhum erro se afirmássemos que todas as boas ideias que moveram o mundo, afirma Tarde, que civilizaram o mundo, foram auxiliares do esforço de harmonização que atravessa a natureza e que encontra – ou tende a encontrar – seu acabamento no homem sociável.

Com efeito, se os pontos de partida das evoluções dos povos são múltiplos em seus diversos sentidos vemos que, necessariamente, por todas as inclinações da história, essas correntes convergindo para uma mesma desembocadura final após certo número de confluências intermediárias, pois, à força de crescer, o domínio de uma civilização finalmente triunfante deve cobrir o globo inteiro. Assim se realizará, inevitavelmente, em sociologia, o sonho astronômico de um doce místico que, deplorando a fragmentação dos astros, das terras habitadas esparsas no firmamento, imaginava seu enovelamento paradisíaco no fim dos tempos. Se as coisas não se passarão assim com os astros, isso ao menos ocorrerá nas cidades humanas que uma única e mesma civilização fraternal, de numerosas variantes, envolverá em uma paz fecunda (TARDE, 1902a, p. 23).

Se observando a evolução da natureza é possível constatar no gênero imitativo uma ação excepcional e, no tecido social descrito por Tarde, a excepcionalidade que Bergson conferirá ao místico se diluir em uma série de invenções e descobertas anônimas, Tarde não deixará de reconhecer à religião e, de modo muito semelhante à Bergson, ao místico, certa excepcionalidade. De todas as engenhosidades humanas que animam os acordos sociais a mais maravilhosa, seguramente, e a mais fecunda, afirma Tarde (1890b, p. 407), “é a fala do Cristo: ‘todo homem é teu irmão, vocês são todos filhos de Deus’, em virtude da qual o parentesco abarcou a humanidade inteira”. Quando as religiões se espiritualizam, apagando-se o caráter animal dos primeiros deuses, gradativamente substituídos por traços humanos, em seguida transfigurados em potências puramente imateriais, elas deixam o berço da família para uma expansão sem precedentes. Essas transformações devem ter sido paralelas e, sobretudo, devem ter emanado de uma mesma causa: “a preponderância adquirida pelo lado

social, e, conseqüentemente, espiritual, dos fatos humanos, sobre o lado natural e material”. A imitação se libertou da hereditariedade “pela mesma razão que o espírito se libertou da matéria” (TARDE, 1890b, p. 336). Passagens dessa natureza nos remetem diretamente ao trato bergsoniano da religião, ao papel central que ela ocupa na obra que terá como efeito recolocar o problema geral da vida em novos termos. Ora, não encontraremos em Tarde papel igualmente central? Não encontraremos em Tarde, como reconhece Montebello (2003, p. 154), tal qual em Bergson, “místicos que elevam a sociedade à altura do movimento geral do ser”? É digno de nota que no termo da evolução geral da natureza encontremos não apenas, em ambos os casos, o homem sociável, mas também individualidades excepcionais arrastando atrás de si a humanidade na direção de uma configuração que é mais que humana pelas implicações que guarda com toda a história que lhe precede.

3.4. O privilégio da religião e o recurso tardiano à figura do místico

Em cada uma das dimensões da vida social são os mesmos princípios que operam, indiferentemente, o mesmo mecanismo de regulação que age na supressão de contradições e na edificação de um uníssono progressivamente compreensivo entre os termos por sobre os quais se trata de instituir uma regularidade. Não obstante, nesse cenário a religião apresenta um aspecto privilegiado. Se o espírito de piedade, de bondade, de fraternidade, o agente de Justiça humana, no sentido de abarcar um número cada vez maior de homens, o “inesquecível mérito das religiões superiores é de haver ajudado fortemente, antes da ciência, o desenvolvimento desse espírito no mundo” (TARDE, 1890b, p. 308).

Por que esse privilégio? Pois as religiões, mesmo as mais grosseiras, e com mais forte razão ainda as mais elevadas, pelo impulso que elas dão ao espírito de imitação e o caminho que lhe traçaram, designando-lhes por modelo seres divinos, seres ao mesmo tempo vivos e imortais, imortais que immortalizam, oniscientes, onipresentes, fizeram brotar fontes de fé e devotamento incomparáveis. A esse título, elas são maravilhosamente apropriadas às condições da lógica social (TARDE, 1890b, p. 315).

Para sistematizar o espírito policefálico que é uma nação não basta um princípio abstrato, impessoal. É preciso algo de concreto, vivo, de pessoal e de histórico, um livro divino, “uma vida divina a imitar” (TARDE, 1895b, p. 316). Malgrado o amálgama de mitologias e dogmas cuja aparência exterior se apresenta como refratária a qualquer lógica, a religião é uma obra eminentemente lógica aos olhos de Tarde, ela se compõe de objetos imaginários por meio dos quais se atinge a conciliação de ideias e desejos terrestres. Se há um

grande problema religioso ele não é indiferente àquele que é o problema social por excelência: fazer coexistir e viver em conjunto um grande número de crenças e de desejos infinitamente diversos, atenuar ou suprimir sua oposição, “convertê-la em colaboração superior” (TARDE, 1897a, p. 400). Seja lá qual for o aspecto de que se reveste o pensamento religioso, sua ação sobre o campo social realiza esse intento, desde as suas formas as mais primitivas até as grandes religiões monoteístas. Pois em matéria de invenções necessárias “não há outra coisa senão verdades” (TARDE, 1895b, p. 383).

Do ídolo doméstico ao redor do qual se agrupava outrora um grupo estreito, familiar, passando em seguida ao altar de uma cidade sob as abóbadas do templo judeu, da mesquita árabe ou da catedral cristã, esse altar não cessará de crescer até ter associado ao seu redor, “na comunhão de um mesmo pensamento, de uma mesma aspiração unânime, através de milhares de divergências, toda a humanidade civilizada” (TARDE, 1897a, p. 398). Façamos um breve exame das formas de que se reveste esse operador lógico tão central aos olhos de Tarde, a religião, não perdendo de vista que será em religiões como o cristianismo, o budismo e o islamismo que o ideal lógico poderá ser arrematado em sua quase totalidade. A adoração, emoção complexa, é o que há de menos variável e imperecível em meio à variedade religiosa. Mas esse sentimento gerador das religiões possui nuances diferentes e que não necessariamente se fazem presentes em todas as suas formas históricas. Medo, submissão, admiração, amor, sua gama é variável, bem como os objetos de adoração aos quais correspondem. O que é certo é que na medida em que o campo social se amplia a religião se eleva. A adoração se entenece, torna-se piedade, amadurecendo seu melhor fruto, dirá Tarde (1895b, p. 374): “esse espírito piedade, de bondade, de caridade social que, para ser intenso e fecundo, teve de começar por ser um espírito de fraternidade”.

Na origem das religiões encontrar-se-ia um animismo generalizado. É possível que uma de suas primeiras manifestações tenha sido a divinização dos ancestrais mortos, e os primeiros espíritos temidos aqueles dos familiares. Quanto aos espíritos de outra origem teríamos as forças da natureza personificadas por um antropomorfismo ou um zoomorfismo. Esse animismo – espíritos imortais que povoam a natureza e que diferem dos objetos nos quais se encarnam, ainda que nem sempre separáveis destes, o que será um estágio ulterior – era inevitável. Uma repugnância instintiva ao nada, que acompanha a vontade de viver, conduziu a afirmação da vida póstuma. A imortalidade uma vez afirmada para si, analogicamente o homem afirmara o mesmo para outrem, e para tudo aquilo que é animado aos olhos da consciência (TARDE, 1890b, 1895b). O que é assim adorado nos primórdios é o

sobre-humano, ainda que essa humanidade “a mais” não seja outra coisa senão um aumento de aspectos essenciais do homem. É necessariamente à sua imagem, psicológica, e não corporal, que os selvagens conceberam seus deuses: o que eles lhes emprestaram não foram suas formas, mas suas paixões, cóleras e ideias. Não tenho como objetivo, assim como não foi o de Tarde, o estabelecimento de uma história detalhada das religiões. O que devemos retirar desses breves apontamentos é o movimento, a tendência implícita do desenvolvimento de um pensamento religioso que vai de uma espécie de fetichismo generalizado ao que podemos chamar de espiritualismo. O que importa não é a genealogia das formas em seu conteúdo e aspecto detalhados, mas o grau de abertura e de fechamento das sociedades de que elas se acompanham e, principalmente, o que está implicado nessa abertura assimiladora, orientada para uma fraternização universal que caberá às grandes religiões monoteístas.

Podemos dividir as religiões entre aquelas cujo proselitismo é marcado e aquelas em que esse aspecto não se faz presente. Na verdade, mesmo as religiões as mais abertas começaram por ser fechadas ao estrangeiro. O budismo é um ramo do bramismo, que em princípio não admitia outra transmissão a não ser pelo sangue. O cristianismo, até São Paulo, não se propagara para além dos judeus. O islamismo por muito tempo permaneceu coisa exclusivamente árabe antes de subjugar tantas nações, e o pontificado armado era hereditário entre os descendentes de Maomé. De modo que Tarde (1890b, p. 322) pode afirmar algo que certamente deve ter deixado sua marca no espírito de Bergson: “As religiões fechadas sempre precedem as abertas”. E o mais das vezes estas, mesmo as mais expansivas, chocam-se com limites diante dos quais se resignam: tornam-se assim a religião de “uma” sociedade, e não aquela da humanidade para a qual apontavam⁵⁹. Seja como for a passagem do primeiro gênero de religiosidade ao segundo “não é outra coisa senão um progresso extraordinário da imitação que, de pedestre, torna-se alada” (TARDE, 1890b, p. 323). Todas as religiões passam por flutuações dessa natureza. No grau mais baixo da escala religiosa há, por toda parte, seja pelo culto dos ancestrais ou de algum fetiche, uma religião completamente familiar (era do costume). Dos cultos domésticos, distintos de uma família à outra, pela prática do proselitismo já em períodos muito antigos, um culto comum, do deus da cidade (era da moda), se estabelece. Esse deus enraizando-se firmemente sufoca o culto doméstico e se torna o deus da pátria (era do costume expandido), ainda tão exclusivo e hostil à humanidade que lhe é exterior quanto o primeiro deus doméstico o era com relação aos deuses dos agrupamentos vizinhos. O ritmo habitual das transformações sociais adquire, em termos

⁵⁹ Vimos que todos os movimentos da história podem ser interpretados à luz de uma periodicidade notável entre eras do “costume” e eras da “moda”. E nisso o fenômeno religioso não se apresenta como exceção.

religiosos, o seguinte aspecto: “uma passagem alternativa do proselitismo ao exclusivismo, e *vice versa*” (TARDE, 1890b, p. 324), uma abertura seguida de um fechamento progressivamente menos exclusivista, mas ainda não completamente humano e absoluto, não ainda a forma religiosa que subentende a civilização final.

O desenvolvimento e a expansão do sentimento religioso acabam sempre caindo em uma espécie de “naturalismo” que imita, ainda que de longe, as fronteiras da família, limite primeiro do culto religioso, necessariamente doméstico. Contudo é uma tendência que ele caminhe progressivamente em um sentido inverso a esse naturalismo. A passagem do exclusivismo, e do exclusivismo moderado, ampliado relativamente pelo proselitismo de época a época, ao universalismo, implica uma intensificação da imitação. O problema que se coloca é evitar que esses sentimentos religiosos, uma vez expandidos, caiam no nacionalismo de fronteiras tão marcadas quanto possui um culto doméstico. O que podemos nos perguntar é se, como no caso da abertura dos agrupamentos fechados via sentimento religioso descrito por Bergson (1932a), uma individualidade criadora desempenhará um papel central também para Tarde. Tal pergunta se coloca o próprio Tarde.

Não vemos por toda parte, na vida psicológica da elite moral que sente primeiro os elãs de uma viva e ardente caridade, como na vida religiosa dos povos que se elevam na sua sequência até o culto da humanidade, não vemos um período de misticismo, de amor divino apaixonado, de alucinação do coração talvez, não importa, preceder o largo e generoso amor dos homens? (TARDE, 1895b, p. 385).

Antes, porém, de tratar da espiritualização implicada nas grandes religiões e na ação de individualidades místicas, devemos sublinhar algo essencial do ponto de vista de Tarde em torno do fenômeno religioso. O reconhecimento de uma tendência que mesmo a religião primitiva, familiar e doméstica, possui: a “humanidade” em potência que ela carrega. O que nos afasta da dualidade que Bergson coloca entre as religiões, em que a passagem de uma a outra, da religião estática (saída diretamente da função fabuladora) à religião dinâmica (fruto de uma cristalização mística operada sobre as representações da primeira), implica uma mudança de natureza absoluta, sem transição possível. O que explica, por exemplo, a presença generalizada nas velhas mitologias de mitos relativos a deuses animais e heróis civilizadores, é a ação de prestígios contemporâneos (não ancestrais) e exteriores (não familiares) em contraste com os prestígios paternos. O caso dos animais é particularmente interessante. O primeiro animal que o selvagem teve a curiosidade de observar atentivamente lhe abre um novo mundo, já extrafamiliar. Revelado em seus sonhos ou terrores, o animal lhe revela fora da humanidade representada pelas fronteiras da família algo que não os seus pares. Esse

animal, esse estrangeiro do qual ele sofre o prestígio, arranca o homem primitivo do prestígio exclusivo dos ancestrais divinos e do círculo estreito de sociabilidade representado pela família. Nos primórdios o “estrangeiro” no qual o homem deveria buscar o exemplo, a fascinação prestigiosa diante da qual deveria ceder ao escapar da fascinação dos ancestrais, apenas poderia ser bestial – daí o totemismo e a divinização quase completa da natureza. Em seguida, com o tempo, uma frequência cada vez maior de encontros com outros grupos permite que o “estrangeiro humano” desempenhe papel análogo (TARDE, 1890b). As narrativas mitológicas, com suas genealogias e metamorfoses dos deuses que tomam formas animais, vegetais, e mesmo inanimadas, com seus esforços para explicar o universo atual pelas aventuras do passado, contém um elemento essencialmente religioso, de um parentesco profundo com todos os seres. A curiosidade especulativa arranca dessa maneira o pensamento selvagem de seu estreito horizonte social e simpatia exclusiva que o liga apenas aos membros de seu grupo. O espírito mitológico “pode ser considerado como o antídoto do espírito de clã. Desde essa humilde origem, portanto, a religião se orientava já para sua missão de fraternização universal” (TARDE, 1895b, p. 382).

Uma religião largamente expandida é condição prévia de toda grande civilização, e uma religião solidamente estabelecida não é menos condição de toda civilização forte e original. Uma civilização forte e original é um estado social profundamente lógico no qual, por uma elaboração longa e difícil, as contradições são banidas, onde quase tudo provém dos mesmos princípios e converge para os mesmos fins (TARDE, 1890b). Foi uma necessidade lógica dessa natureza que conduziu do politeísmo ao monoteísmo, que propagou a ideia de unidade divina e que se traduz, por exemplo, na ascensão do cristianismo. Para tanto dois elementos são necessários: uma espiritualização progressiva das religiões e a ação de almas privilegiadas; condições cujo desenvolvimento tende ao estabelecimento de uma Comunidade humana que se encontra em germe no sentimento religioso o mais elementar. A religião a mais espiritualista e mais filantrópica possui mais chances de espalhar-se no exterior, do mesmo modo que, reciprocamente, uma religião que se expande fora de sua fonte tem uma tendência a espiritualizar-se e humanizar-se. O caráter animal dos primeiros deuses vai gradativamente se apagando, sendo substituído por traços humanos que, ao mesmo tempo, vão se transfigurando e acabando por desaparecer em uma sabedoria e potência infinitas. Essa mudança na ideia divina se realiza ao mesmo tempo em que a religião rompe os limites do berço familiar. O deus o menos corporal, o mais espiritual, é aquele que tem mais chance de subjugar povos estrangeiros (TARDE, 1890b).

O sentimento religioso toma suas mais vivas aspirações, seus elãs os mais espontâneos, no pensamento de um Deus imenso, onipresente, pai comum de todos os seres: um Deus imaterial que facilita o contágio imitativo na direção de uma fraternidade humana e universal. E a simpatia, a piedade, o amor desenvolvido no coração dos fieis por essa crença é a própria “fonte da vida moral” (TARDE, 1890b, p. 338). Na verdade podemos afirmar que desde os tempos mais distantes em que a ideia de um deus aparece ela é ligada a uma ideia de moral. Mas moral estreita de início, exclusiva e restrita a uma pequena associação. Então surge “um homem inspirado”, de grande coração, diz Tarde (1895b, p. 402). Este conceberá um deus comum a muitos desses grupos fragmentados, um deus justo e bom, mas de uma justiça e bondade superiores em amplitude àquelas dos deuses domésticos e refratários uns aos outros. No fundo o que Tarde se pergunta é se a paz social pode ser mantida de outro modo que não por uma espécie de obediência geral a certos preceitos morais que possuem uma coloração religiosa. É inegável essa ligação entre religiosidade e moral, notadamente no caso de que nos ocupamos agora, a concepção de um Deus imaterial que incide sua paternidade sobre todo o universo. Mas se essa ligação é um fato consumado, não deixa de ser menos necessária a contribuição pessoal de almas excepcionais que introduzem a novidade capaz de uma abertura realmente digna desse nome, uma “cristalização mística” ou núcleo de fatos maravilhosos demonstrados por testemunhos humanos: “Aí se encontra o ponto vivo de uma religião, ou o ponto sobrevivente de uma religião em vias de morrer” (TARDE, 1897a, p. 404).

Tarde afirmara que é no gênio individual que reside a fonte verdadeira das harmonias sociais. E a evolução religiosa e moral é ela também, como vimos, uma sequência de duelos lógicos (por exemplo, entre duas interpretações das escrituras, entre um dogma antigo e um dogma recente, etc.) e de himens ou acordos lógicos (por exemplo, entre algumas idéias cristãs e platônicas). No interior desse mecanismo habitual, de aspecto lógico, que preside as flutuações e os uníssonos progressivos das sociedades humanas, como interpretar a figura do gênio místico cuja ação no seio da sociedade é fonte de vida religiosa e moral? Ele como que arremata o trabalho lógico – por um meio, talvez, dos mais ilógicos – que precede sua aparição, o tecido constituído por todas as séries de invenções anônimas que conduziram aos acordos e uníssonos sociais. Se a tendência à harmonização se inscreve, em graus distintos, em todas as invenções que animam o tecido social, algumas delas aparecem como “repetições amplificadoras”, que emulam suas velocidades relativas (TARDE, 1902a). Se a religião de um modo geral assume esse aspecto, ele é ainda mais marcado quando da ação de

individualidades privilegiadas. Tarde chama a atenção para a semelhança dos místicos, qualquer que seja a época de sua aparição.

É uma coisa verdadeiramente impressionante a semelhança de todos esses inspirados em toda época e em toda religião (...) Quer leiamos Plotino ou Santa Tereza, Marco-Aurélio ou Fénelon, lhes veremos de acordo com os místicos hindus na descrição de seus estados íntimos, de sua doçura soberana experimentada até não mais querer, a se deixar conduzir pela morada divina, a se preencher de uma contemplação, de uma convicção estável, absoluta, e absolutamente sem problemas de desejo. O nirvana, em seu melhor sentido, não é outra coisa. Os místicos da Índia distinguem, como Santa Tereza, diversos graus do estado de oração, que receberam nomes diferentes. O ponto culminante é o *yoga*, “a união em que a alma sente que ela está em Deus e que Deus está nela”. É, portanto, uma completa ilusão essa fê comum de tantos grandes espíritos que não se conhecem e que a tomaram em seu foro interior? Não diríamos, antes, que nessa experiência íntima se decifrou aos seus olhos o erro dos nossos, a ilusão de nossa autonomia absoluta e de nossa realidade radical, que nos impede de sentir em nós a ação de uma virtualidade infinita, da universal potência? O que quer que seja, aliás, o sentimento ilusório ou não dessa copossessão do eu por seu não-eu íntimo, que ela chama seu Deus, e reciprocamente, é a fonte de um estranho amor que torna a brotar sobre a universalidade das criaturas. Com que lirismo Plotino fala desse Deus do coração! “Sem tê-lo visto ainda, contemplamo-lo como o belo, somos tomados de frêmito e de alegria, somos acometidos de um susto que não perturba, amamos de um verdadeiro amor, temos desejos ásperos, sorrimos de piedade para com os outros amores, e desdenhamos as coisas que outrora julgávamos belas”. Citariamos uma página de Santa Tereza (TARDE, 1895b, p. 397).

Poderíamos fazer essa passagem se passar por uma página de *As duas fontes* sem grandes dificuldades. Se Bergson e Tarde afirmam o caráter impressionante da semelhança entre relatos místicos espalhados pela história da humanidade, podemos estender essa estupefação à semelhança de testemunhos, agora, entre os dois autores. E não se trata apenas de uma comunidade descritiva superficial. O papel do místico, o efeito de sua presença entre os homens e no topo da evolução geral da natureza, é o mesmo nos dois casos: o estabelecimento de uma sociabilidade distinta daquela que resulta, para Bergson, da evolução da vida e, para Tarde, do devir habitual das ações imitativas, igualmente saídas de um plano de engendramento cujas exigências se desenham em cada uma de suas obras. Ou seja, algo que contrasta com as disposições sociais que precedem sua ação, um efeito obtido a partir do contato com a potência criadora do universo donde brota um amor que pretende se espalhar entre todas as criaturas. Em termos estritamente sociológicos, abstração feita da implicação que essa ação guarda com o movimento geral de engendramento da natureza, trata-se, tanto para Bergson quanto para Tarde, de uma ampliação da fraternidade familiar ou grupal por um sentimento inteiramente novo. Ainda que, no caso de Bergson, essa transição da família para a humanidade se opere por um salto, por uma criação cujos efeitos são incomensuráveis com relação às obras que lhe precedem, ao passo que em Tarde ela é o acabamento, pela via

mística, de uma tendência que se encontra presente já na religião animista a mais elementar e, como insistimos, em qualquer invenção ou descoberta, ideia ou necessidade destinada a propagar-se imitativamente. Como se a “excepcionalidade” do místico tivesse uma radicalidade mais marcada no caso bergsoniano que tardiano. Mas as semelhanças entre Bergson e Tarde em torno da centralidade da figura mística não param por aí. Algumas das iniciativas individuais, sobretudo aquelas que agem como catalisadoras do ritmo habitual do estabelecimento de acordos sociais – dentre as quais as obras religiosas –, tomam para Tarde sua fonte em algo que se encontra para além da sociedade e do indivíduo.

Essas novidades consistem, no fundo, em uma libertação parcial do indivíduo que, escapando por um momento e sob certa relação da sugestão ambiente de seus semelhantes, entra em relação direta com a Natureza, com a imensidão selvagem, divina, extra-social, retira dessa visão fugidia ora uma explicação nova, positiva, do mundo, ora uma nova força explorada e captada, ora um charme novo, um belo novo (TARDE, 1902a, p. 48).

É verdade que Tarde não se deterá na elucidação do caráter dessa Natureza que serve de fonte ao gênio individual, diferentemente de Bergson, para o qual essa tomada de contato corresponderá a verdadeiro aprofundamento do trabalho da intuição. Mas em termos dos efeitos que tal tomada de contato com algo que é extra-social guarda para Tarde (1902a, p. 49), não nos encontramos muito distantes da obra do místico bergsoniano. Aqueles que realizam o salto na direção do princípio, que abandonam as influências da sociedade, tomam “na bacia profunda da Natureza uma água fecunda com a qual irriga ao seu redor a sociedade”. O místico tardiano não é um egoísta refinado, absorvido na visão amorosa de seu coração. Ele é levado a um devotamento profundo para com a humanidade que o rodeia, a uma concepção mais ampla da família humana, alimentada doravante por um ideal reformador. É então que ele se torna herói, apóstolo, profeta, peregrino, marabuto, etc. Estes se assemelham ao brotarem do solo religioso do país que a princípio os maldizem, cuja religião eles combatem, fazendo convergir por suas aspirações “para uma moralidade muito superior àquela de seu tempo, para uma Justiça mais humana, feita para um domínio social ampliado” (TARDE, 1895b, p. 398). Se uma moralidade divina de fato existiu em germe no seio da religião familiar e do culto do deus da cidade, ela apenas atinge seu amplo desenvolvimento, traduzindo-se numa moralidade humana para além das fronteiras da família ou do grupo, por meio da ação desses que Tarde reconhece como os mais elevados bosques da floresta religiosa. Almas generosas e exaltadas que ultrapassam em seus desejos de

fraternidade a atmosfera de sua época, que sentem entre frações de humanidade julgadas estranhas e hostis por seus contemporâneos similitudes e afinidades profundas.

Esses ardores possuem sua fonte fisiológica, eu o sei bem, patológica caso se prefira, viva, em todo caso; mas o que isso prova, senão que a Vida em seu fundo, e a despeito de sua superfície egoísta, injusta, mortífera, não seja assim tão cega, tão indiferente quanto ela aparenta ao bem e ao mal? Quem sabe não há no coração das coisas bondade, e não apenas razão? O que quer que se pense a esse respeito é ainda o coração, e essa obscura profundidade do coração, que será preciso atingir se a necessidade se faz sentir de suscitar uma renovação religiosa da antiga fé ou uma fé inteiramente nova (TARDE, 1895b, p. 399).

Uma vez mais deparamos com a excepcionalidade da dimensão religiosa da vida social. Ela não apenas responde satisfatoriamente a uma necessidade lógica e teleológica que se coloca como motor dos uníssonos sociais como mostra que é por meio do coração, de um abalo afetivo da alma, por uma emoção, por um amor que se expande contagiosamente, que a paz social, o fim das contradições na direção de uma sociedade única, opera-se. Nessa mesma passagem Tarde é levado a reconsiderar o aspecto essencial da Vida perguntando-se a respeito da natureza da fonte de amor outrora identificada a um Deus imaterial. Isso não se faz aqui com a mesma precisão tal qual quando Bergson (1932a) toma o místico como instrumento filosófico capaz de trazer contribuições acerca da significação geral da vida e do lugar do homem no seio do cosmos.

Mas a ligação da força que anima essas personalidades místicas com o prolongamento de algo que se encontra nas profundezas moventes da natureza, um “amor dissimulado”, como observado alhures, coloca-nos uma vez mais em consonância com o recurso de Bergson ao místico. Para Bergson, como veremos, é por meio da obra moral do místico (localizado no topo da evolução do mundo vivo e no seio da história do homem inteligente e sociável) que as exigências fundamentais que presidem as obras da natureza serão prolongadas. Um gênio dessa natureza, dirá Tarde (1895b, p. 265), é ao mesmo tempo “a mais elevada flor da vida e a mais alta fonte da sociedade. Ele exprime a ação da Natureza na História, não a ação vaga e contínua, mas intermitente e nítida, e realmente importante”. Essa ligação entre Natureza e História no ponto preciso da ação do gênio místico sobre a sociedade dos homens não é dos menores traços em comum a assinalar entre os desenvolvimentos de Tarde e de Bergson. Decerto tendo sempre em mente – o que ficará claro ao longo da segunda parte de nosso trabalho – a natureza distinta das exigências de criação que animam a evolução geral da natureza em cada caso.

Da matéria ao homem, passando pelo mundo da vida, chegamos com Tarde, pela descrição da propagação do sentimento religioso por meio da repetição amplificadora representada pelo místico ao arremate – virtual, é verdade – do vago ideal de harmonização e orquestração de diferenças que obseda o grande plano de composição da natureza. Cabe ressaltar uma vez mais que a relação entre solução particular e esforço generalizado que anima a filosofia da natureza tardiana vai contrastar com aquela que figura na filosofia da natureza bergsoniana. Enquanto em Tarde cada etapa visível, cada andar da natureza, é uma solução do mesmo gênero àquele que é o problema fundamental a resolver, sua distinção residindo simplesmente na eficácia assimiladora de cada uma das formas que a natureza encontra ao longo de seu desenvolvimento (ondulação vibratória, hereditariedade geracional, imitação), para Bergson as coisas se colocam de outro modo. Matéria, vida e homem não são para Bergson soluções de um mesmo gênero para um esforço que lhes precede e que permite tomá-las progressivamente como enxertadas umas sobre as outras.

Se há, com efeito, para o filósofo da duração, um problema ou exigência de criação no terreno da natureza, esse problema é colocado não como motor do engendramento de cada um dos seus andares. Ele surgirá, será colocado em um ponto preciso de seu movimento de diferenciação, quando a vida, ocupando-se da criação das espécies, terá de lidar com a matéria que lhe figura como contraparte e obstáculo. De modo que o caráter progressivo das soluções da natureza tardiana, cada andar da realidade sendo uma solução relativa, será substituído por soluções que apenas podem aparecer uma vez o problema colocado no embate entre vida e matéria. Matéria e vida não corresponderão, assim, a etapas de um desenho progressivo, mas aos termos que animam as exigências de criação. Enquanto a cosmologia tardiana se ocupa da integração entre os andares da natureza a partir da unidade de um esforço que preside sua edificação, Bergson não poderá exercer o ofício de cosmólogo sem, ao mesmo tempo, debruçar-se sobre uma filosofia da vida e mesmo sem estabelecer a hipótese de um transformismo biológico *sui generis*.

PARTE II
HENRI BERGSON E OS CONTRASSENSOS E EXIGÊNCIAS DE CRIAÇÃO
NAS OBRAS DA VIDA

CAPÍTULO 1

A unidade temporal da natureza em Bergson: o laço genético e os contrassensos entre vida e matéria na definição de um esforço em obra no mundo vivo

1.1. Tensão e indissociabilidade entre vida e matéria

Ao descrever a evolução do mundo vivo e sua significação cosmológica, Bergson apresenta os elementos essenciais daquilo que podemos conceber como uma verdadeira “luta”⁶⁰ entre vida e matéria, cujo desenrolar ou efeito visível são as diferentes linhas nas quais se dividiu o elã vital e a miríade de espécies que vem nelas ocupar seu lugar. Mas se o objeto da ciência da vida é a série das espécies constituídas pelo fluxo vital, para a filosofia ela é apenas um signo ou sintoma, afirma Bento Prado Jr. (1989, p. 194). O que a filosofia de Bergson realiza é a passagem desses signos ao seu significado; “ela torna legível, na história exterior das espécies, a aventura interior do impulso vital”. E nessa aventura a relação entre vida e matéria, o esforço em suprimir possíveis contradições que se insinuem no contato dessas duas realidades, não é dos aspectos dos menos essenciais no transformismo que Bergson está em vias de descrever e fundamentar.

Se em seu contato com a matéria a vida é comparável a uma impulsão ou a um elã, considerada em si mesma é uma imensidão de virtualidades, uma mútua sobreposição de milhares e milhares de tendências que só serão, no entanto, “milhares e milhares”, uma vez exteriorizadas umas com relação às outras, isto é, espacializadas (BERGSON, 1907a, p. 259).

A vida é nesses termos, antes de seu contato com a matéria, de ordem psicológica. Se no fundo de nós mesmos encontramos uma interpenetração recíproca e continuidade dos estados de consciência, “assim também é a vida em geral”, afirma Bergson (1907a, p. 259). Essa é a natureza da vida em seu início e origem, antes da dissociação de suas

⁶⁰ A utilização desse termo implica algumas ressalvas. Não se trata de uma relação entre partes exteriores umas às outras e sem comunicação interna que se oporiam, digamos, “espacialmente”. Na qualidade de “misto” a vida não é um combinação de termos exteriores. E se podemos falar em termos de uma dualidade, afirma Worms (2004a, p. 163), ela é “íntima”, “imanente”. Há de um lado o elã criador e indivisível (revelado retrospectivamente pelo fenômeno evolutivo e que autoriza uma analogia com a duração) e, de outro, suas “coerções necessárias” encontradas ao contato com a matéria e a partir das quais o elã deposita as espécies. Essa imanência dos termos ficará ainda mais clara quando observarmos a unidade primitiva na qual vida e matéria tem origem.

tendências que é operada, em parte, pela matéria. Mas a matéria não é a única causa de diferenciação que encontramos no seio do movimento evolutivo. Seria de certo modo um contrassenso reconhecer apenas no campo dos obstáculos o caráter essencial da variabilidade pela qual a vida se apresenta. Ela carrega em si mesma sua causa de variação, é sua natureza própria, na qualidade de tendência, que lhe constitui enquanto tal. O “*elã original* da vida” é ele próprio “a causa profunda das variações” (BERGSON, 1907a, p. 88). A hipótese de um elã vital dá conta, portanto, ao mesmo tempo, da unidade do mundo vivo e do processo de variação que lhe é interior, e cuja responsabilidade, digamos, é dividida com a matéria que se opõe ao desenvolvimento desse mesmo elã. Se a vida é a “continuação de um único e mesmo elã”, ele teve de se dividir entre linhas de evolução divergentes. É seu próprio “desenvolvimento que o levou a dissociar tendências que não poderiam crescer além de certo ponto sem se tornarem incompatíveis entre si” (BERGSON, 1907a, p. 52).

Adiantando-nos um pouco sobre o que será tratado mais adiante, devemos reconhecer com Deleuze (1966, p. 66) que a vida, confundindo-se “com o próprio movimento da diferenciação em séries ramificadas”, é a duração que se diferencia: “a Duração chama-se vida quando aparece nesse movimento”. A diferenciação não é somente o corolário de uma causa externa, a duração não se diferencia apenas segundo o obstáculo que encontra na matéria, ela é em si mesma “uma força interna explosiva”. A analogia que Bergson estabelece com o desenvolvimento do caráter é instrutiva a esse respeito. Começamos com ela a observar, aliás, quão cara é a Bergson a consideração da unidade temporal da consciência psicológica na caracterização dos fenômenos da natureza, temática que trataremos adiante em separado.

(...) as causas verdadeiras e profundas da divisão eram aquelas que a vida carregava nela. Pois a vida é tendência, e a essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais se dividirá seu elã. É o que observamos em nós mesmos na evolução dessa tendência que chamamos nosso caráter. Cada um de nós, lançando um olhar retrospectivo sobre sua história, constatará que sua personalidade de infância, ainda indivisível, reunia nela pessoas diversas no estado nascente: essa indecisão cheia de promessas é na realidade um dos maiores charmes da infância. Mas as personalidades que se entremesclam se tornam incompatíveis ao crescerem, e, como cada um de nós vive apenas uma única vida, somos forçados a fazer uma escolha. Escolhemos na realidade incessantemente, e sem cessar igualmente abandonamos muitas coisas. A rota que percorremos no tempo é coberta de destroços de tudo o que começamos a ser, de tudo o que poderíamos ter nos tornado. Mas a natureza, que dispõe de um número incalculável de vidas, não se encontra restrita a tais sacrifícios. Ela conserva as diversas tendências que bifurcaram ao crescer. Ela cria, com elas, séries divergentes de espécies que evoluem separadamente (BERGSON, 1907a, p. 101).

O elã vital é finito, ele “foi dado de uma vez por todas” (Bergson, 1907a, p. 254), de modo que ele não pode prosseguir em muitas direções ao mesmo tempo com a mesma completude e conservando a indistinção que lhe caracteriza primitivamente. Diante de sua finitude (que não deve dissimular a indistinção psicológica que o caracteriza) e dos obstáculos que encontra, ele tem de se dividir e, ao fazê-lo, cria as direções divergentes da vida: planta (torpor vegetativo) e animal (mobilidade) e, ao longo da linha que se abre ao desenvolvimento da animalidade, instinto e inteligência.

Meu intento exige ressaltar a distinção entre dois tipos de causas de variação, interna e “profunda”, de um lado, e externa, mas não acidental, de outro. Em que pese seu caráter esquemático – abstração feita de seu parentesco cosmológico na qualidade de tendências originadas em um mesmo ato – a “distinção” da vida para com a matéria permite enfatizar a discordância que se apresenta no momento de seu contato. Como se todo o mundo organizado fosse o testemunho de uma contradição insuperável e, paradoxalmente, ao mesmo tempo necessária, e mesmo característica do trabalho de organização da matéria na consolidação dos organismos vivos. Na qualidade de causa de variação, a matéria não é o que há de essencial – embora, reitero, ela não é um obstáculo acidental, mas estrutural. Ela é resistência, obstáculo; ela é marcada pelo signo, nesse sentido, do negativo. No que toca ao trabalho de organização, afirma Jankélévitch (1959, p. 168), a realidade “positiva e verdadeiramente primeira, é o próprio esforço da vida para enobrecer e espiritualizar essa matéria que lhe resiste”.

Desse modo podemos dizer com Bergson que há um “esforço” que se encontra no fundo da vida. Se uma “grande corrente de energia criadora lança-se sobre a matéria para obter dela o que pode” (BERGSON, 1932a, p. 221), a vida pode ser definida como uma “tendência a agir sobre a matéria bruta” (BERGSON, 1907a, p. 97). Esse esforço responde a um problema específico no que diz respeito ao mundo da vida. Trata-se de reconhecer que o “papel da vida é inserir indeterminação na matéria”. Indeterminadas e imprevisíveis são as formas que a vida cria ao longo de seu desenvolvimento, de modo que “cada vez mais livre é a atividade à qual essas formas devem servir de veículo” (BERGSON, 1907a, p. 127).

A empresa era paradoxal – se podemos realmente falar aqui, senão por metáfora, de empresa e de esforço. Tratava-se de criar com a matéria, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade, de fabricar uma mecânica que triunfasse sobre o mecanicismo, e de empregar o determinismo da natureza para passar através das malhas da rede que ele havia estendido (BERGSON, 1907a, p. 264).

A evolução da vida em nosso planeta, que oferece o espetáculo de linhas divergentes e complementares que são o prolongamento de uma impulsão inicial comum que se dividiu em plantas e animais, em instinto e inteligência, manifesta essencialmente um esforço de organização da matéria. Há, portanto, um vínculo da vida com a matéria. A vida é consciência – liberdade e indeterminação na ação, invenção e continuidade temporal de desenvolvimento – inserindo-se na matéria que atravessa (BERGSON, 1919a). Mas essa inserção não é apenas a marca de uma espiritualização da matéria, para nos utilizarmos do vocabulário de Jankélévitch. Ao fazê-lo, ao criar seres capazes de agir com alguma liberdade por sobre o terreno da necessidade, a vida como que se condena à extensão que adquire. Ela se encontra “cravada em um organismo que a submete às leis gerais da matéria inerte. Mas tudo se passa como se fizesse todo o possível para se libertar dessas leis” (BERGSON, 1907a, p. 246). Os organismos vivos não são a própria corrente vital, mas sim esta corrente carregada de matéria, “partes congeladas de sua substância que ela arrasta ao longo do caminho” (BERGSON, 1907a, p. 240). Com efeito, como afirma Jankélévitch, há realmente algo de “trágico” em tudo isso (ainda que não haja lugar para fatalismo, dado a própria atividade anunciada pelo que, de certo ponto de vista apenas, se apresenta como da alçada do negativo). A vida “tem necessidade da matéria que a mata: há nela um despedaçamento nascente que se resolve no movimento contínuo do devir, e que explica ao mesmo tempo a utilidade e a maleficência do princípio espacial”. É o “resgate com o qual se paga nesse mundo”, conclui Jankélévitch (1959, p. 176), “toda superioridade”. Mas, se o transformismo biológico que Bergson nos descreve não se apresenta, desse ponto de vista, como uma pura epopeia da natureza criadora ou apologia de suas perfeições no sentido da *Teodiceia* de Leibniz (1710), não se trata, igualmente, de observar na necessidade representada pelo universo material o aborto incontornável da liberdade que a vida carrega em seu desenvolvimento⁶¹.

A matéria, digamos, coloca um problema, define um esforço, uma tensão interior à atividade criadora que se desenrola ao longo da evolução. Ao ponto de Bergson de certo modo reconhecer na própria matéria algo mais que uma simples resistência. De um lado, com efeito, ela “distingue, separa, resolve em individualidades e finalmente personalidades tendências outrora confundidas no elã”, mas, de outro lado, ela provoca e mesmo “torna

⁶¹ Se podemos de alguma maneira dizer que a “morte” terá seu lugar na natureza bergsoniana – no sentido de uma contrariedade de fato ameaçadora à vida – teremos de aguardar *As duas fontes da moral e da religião*, quando a espécie que é o êxito do movimento evolutivo, o homem, terá sua viabilidade ameaçada por uma falta de “ligação com a vida” (BERGSON, 1932a). Será a ocasião em que a materialidade adquirida pelo trabalho de organização – naquilo que ela possui de negativo e contrário à vida – ganhará contornos insuspeitados, e a circularidade característica de toda e qualquer espécie se prolongará em atitudes como a guerra entre agrupamentos sociais e em um atavismo generalizado que acomete a estrutura da espécie humana.

possível o esforço”, afirma Bergson (1919a, p. 22), esforço que, desse ponto de vista, não seria possível sem a matéria: “ela é ao mesmo tempo o obstáculo, o instrumento e o estimulante”; ela exige do esforço uma intensificação. De modo que é na relação ou no contato da vida com a matéria que podemos reconhecer na vida – no que ela possui de essencial – uma exigência de criação.

O elã da vida de que falamos consiste, em suma, em uma exigência de criação. Ele não pode criar absolutamente, pois ele encontra diante de si a matéria, ou seja, o movimento inverso ao seu. Mas ele se apropria dessa matéria, que é a própria necessidade, e ele tende à nela introduzir a maior soma possível de indeterminação e liberdade (BERGSON, 1907a, p. 252).

O elã eleva a matéria a um estatuto que, abandonada a si mesma, ela seria incapaz de aceder. Uma vez mais, o vocabulário de Jankélévitch é preciso: a vida espiritualiza a matéria. A vida traz ao mundo alguma coisa “que contrasta com a matéria bruta” (BERGSON, 1919a, p. 12). Deixado a si mesmo o mundo obedece a leis fatais, prossegue Bergson: “Em condições determinadas, a matéria se comporta de modo determinado, nada do que ela faz é imprevisível”, ela é inércia, geometria, necessidade. É apenas com a vida que “aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Seu papel é criar. Em um mundo onde todo o resto é determinado, uma zona de indeterminação o envolve” (BERGSON, 1919a, p. 13).

As questões que visamos responder ao longo de nossa exposição são as seguintes. Atingiu a vida o seu objetivo? Criou seres cuja iniciativa e indeterminação, cuja liberdade, contrasta a tal ponto com o determinismo do universo material que podemos afirmar seu total desprendimento para com ele, ou, ao menos, uma instrumentalização que lhe retira o caráter de obstáculo e resistência? Foi exitosa em algum momento da evolução, no termo de alguma de suas linhas? Minha proposição não é responder a essas questões apenas nos termos de *A evolução criadora*, mas por meio de uma leitura retrospectiva desta que passa por *As duas fontes da moral e da religião*, ocasião na qual uma solução inusitada ao problema geral da vida será trazida por individualidades privilegiadas, os místicos. Apontamento de uma solução excepcional que não se dará sem a descrição prévia do que há de nocivo na própria estrutura da espécie que, se não será ela própria o êxito absoluto da evolução da vida, será ao menos o meio pelo qual se apresentará uma solução satisfatória à relação entre vida e materialidade por meio da ação que ela sofre da parte dos místicos. De qualquer modo, a questão que guiará a exposição é aquela da natureza do êxito da vida em sua luta contra a matéria. Interessa-nos a “imobilização”, o giro sobre o lugar implicado no vínculo necessário

que a vida estabelece com ela e o momento ou ocasião em que a vida, enfim, triunfa por meio do ressarcimento de algo do “movimento” original ou essencial que fora se perdendo gradativamente ao longo da rota que a vida cravou na matéria.

O conjunto das espécies vivas não é, afirma Bergson, como já tive ocasião de frisar, a própria corrente vital. Partidário de algo que é de sua essência, a qual a vida busca prolongar, ele é carregado da materialidade implicada no trabalho de organização: “cada espécie se comporta como se o movimento geral da vida se detivesse nela em vez de atravessá-la. Só pensa em si mesma, só vive para si mesma” (BERGSON, 1907a, p. 255). E podemos já conjecturar a respeito da expressão que essa distensão do movimento vital adquirirá na humanidade específica, sua inviabilidade “natural”, tão natural quanto os atributos que farão dela um sucesso relativo: agrupamentos fechados sobre si mesmos, guerra, ausência de confiança na execução das ações cotidianas, etc. Mas falemos pelo momento ainda em termos da vida em geral. O ato constitutivo de uma espécie qualquer é definido como uma parada no movimento ao qual se lançou o elã vital (BERGSON, 1907a, 1932a).

Se a história da vida deve de fato ser encarada como um esforço da alçada da consciência para “levantar a matéria”, bem como o testemunho de “um esmagamento mais ou menos completo da consciência pela matéria que tornava a cair sobre ela” (BERGSON, 1907a, p. 264), teríamos com o conjunto do mundo organizado um “meio sucesso” da vida (DELEUZE, 1960, p. 187) com relação a sua empresa. A consciência foi tomada nas malhas que pretendia atravessar: se em toda história da vida deparamos com um único e grande esforço, esse esforço estaca o mais das vezes, absorvido pela forma que assumiu (BERGSON, 1907a). Toda solução que a vida encontra é um fracasso relativo com relação ao movimento que a inventa; “a vida, como *movimento*, aliena-se na forma material que ela suscita”, de maneira que “Toda espécie é, portanto, uma parada de movimento; dir-se-ia que o vivente volteia sobre si mesmo e se fecha” (DELEUZE, 1966, p. 84). A vida é identificada a um movimento que quer prolongar-se, mas que perde algo de sua direção nas malhas do automatismo do universo material no qual se vê obrigada a inserir indeterminação.

A vida em geral é a própria mobilidade; as manifestações particulares da vida só aceitam essa mobilidade a contragosto e estão constantemente atrasadas com relação a ela. Aquela vai sempre adiante; estas gostariam de patinhar. A evolução em geral se daria, tanto quanto possível, em linha reta; cada evolução especial é um processo circular. Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os vivos giram sobre si mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida (BERGSON, 1907a, p. 129).

A vida acaba por se tornar indissociável da matéria que atravessa. Esta não se reduz a um meio exterior, trata-se daquilo em função do que o vivente fabrica para si um corpo, uma forma (DELEUZE, 1966). Essa indissociabilidade não impede Bergson de afirmar categoricamente seu aspecto contraditório. Embora necessária, como já sublinhamos, a materialidade é perniciosa à vida, ao menos à sua “direção essencial”, ao que a define e caracteriza: indeterminação na ação, liberdade. De maneira que a evolução da vida nos deixa entrever, afirma Bergson (1907a, p. 129), que o ser vivo é “um lugar de passagem e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite”. Bergson parece com isso preservar, para além – e mesmo ao lado – da indissociabilidade, uma diferença essencial entre a vida na qualidade de movimento que se transmite e a forma que ela adquire ao longo da extensão que atravessa. E essa distinção “interior” ao vivo, em certo sentido, será de suma importância: o êxito da vida se ligará precisamente a uma retomada desse movimento, ainda que seja preciso, para tanto, ir além da vida no seu sentido biológico.

O trabalho de organização possui algo de explosivo; “é-lhe preciso, no ponto de partida, a menor quantidade de espaço possível, um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras apenas entrassem no espaço a contragosto”. Mas, a contragosto ou não, elas adquirem algo da extensão que atravessam. Se a vida é um “ato simples que se dividiu automaticamente em uma infinidade de elementos que observaremos coordenados a uma mesma ideia” (BERGSON, 1907a, p. 93), se ela manifesta um esforço para criar seres capazes de agir livremente, de criar, e desse modo prolongar o movimento que engendrou o conjunto do mundo organizado, o resultado dessa divisão ou dispersão – as formas vivas – paradoxalmente expressa negativamente esse movimento indiviso. O organismo em sua materialidade é da esfera do negativo com relação à positividade da afirmação de uma potência de criação que é movimento, ato, modo pelo qual podemos definir o gesto constituinte do elã. O corpo, afirma Jankélévitch (1959, p. 168), apenas “existe para ser vencido”. A vida deverá então contorná-lo para seguir adiante, “sublimá-lo”.

Diante desses imperativos, contrassensos, ambiguidades irremediáveis da vida tomada no trabalho de organização de suas formas, como atingir, ressarcir seu movimento naquilo que ele tem de primitivo e original? Será com o homem? Ou será necessário um salto *sui generis*, que ignora toda materialidade e, com ela, todos os imperativos ligados à estrutura das espécies vivas sobre nosso planeta? Se esse movimento é identificado a um esforço “que é ainda mais precioso que a obra que leva a cabo” (BERGSON, 1919a, p. 22), pois permanece sempre inadequado à obra que tende a produzir (BERGSON, 1907a), e se esse esforço visa

prolongar-se de certo modo “sem” a materialidade como sua intermediária necessária, qual o estatuto de um suposto “êxito” nesses termos? Será necessário saber por que meios o homem tornar-se-á a razão de ser da vida, se enquanto uma espécie tal como outra qualquer, ou se como espécie que abole toda especificação. Como veremos, esse triunfo se dará por um retorno ou recurso a algo que está para além da vida, que se encontra, na verdade, em sua origem. Mas, se até aqui busquei caracterizar que a evolução do mundo vivo oferece o testemunho de um “esforço” e de um “problema” é preciso, antes de partir para o que podemos chamar de “êxito”, abordar a natureza geral das soluções relativas que a vida encontrou ao longo do seu caminho bem como demonstrar a importância do “movente” na caracterização do universo bergsoniano, nele compreendida a vida e a própria materialidade.

1.2. O duplo aspecto da liberdade dos organismos vivos: compromisso com a matéria e atualização de tendências imanentes à vida

Se até aqui nos preocupamos em bem delimitar no que consiste o que Bergson reconhece como um “esforço” da vida, e que convencionamos tratar como uma “luta”, definido ao se levar em consideração a matéria na qualidade de obstáculo e instrumento, é o momento de descrever os traços essenciais que esse compromisso adquiriu ao longo das linhas da evolução – das quais, no topo de uma delas, encontraremos o homem e, com ele, a técnica, a inteligência, a moral e a sociedade, e, por fim, a religião. O elã da vida se define como uma “corrente lançada através da matéria que extrai desta aquilo que pode” (BERGSON, 1907a, p. 265). Ao fazê-lo, ela cria organismos que tendem a uma ação cada vez mais livre, organismos que, eles próprios, dotados para tanto de meios fornecidos pelo trabalho de organização da matéria, são capazes de criar. Esses organismos são as “soluções” que a vida encontrou ao longo do caminho, mensuráveis em termos do grau de variabilidade apresentado pela sua ação habitual sobre o meio. Dito de outro modo, em termos do desprendimento que essa criação implica para com as determinações que a matéria lhe impõe.

O ser vivo se apresenta como um centro de ação correspondente à potência de escolha de que dispõe. Ele é sinônimo de invenção e de liberdade em graus variados, de acordo com seu lugar na escala dos seres. Ele representa determinada soma de contingência introduzida no mundo, certa quantidade de ação possível que vem contrastar com a necessidade do universo material. Conhecemos a célebre definição bergsoniana do universo material como uma espécie de consciência em que “tudo se compensa e se neutraliza, uma

consciência cujas partes eventuais, equilibrando-se por reações sempre iguais às ações, impedem-se reciprocamente de se destacar” (BERGSON, 1896, p. 264). O ser vivo é precisamente o que vem se destacar nessa monotonia, nessa inconsciência da matéria. Ele escolhe e hesita entre ações possíveis, ele varia e faz variar os movimentos que executa por sobre essa mesma matéria que se trata de dominar.

Colocamo-nos então de saída no conjunto das imagens extensas, e nesse universo material percebemos precisamente centros de indeterminação, característicos da vida. Para que ações irradiem desses centros, é preciso que os movimentos ou influências das outras imagens sejam de um lado recolhidas, de outro utilizadas. A matéria viva, sob a sua forma a mais simples e no estado homogêneo, realiza já essa função, ao mesmo tempo em que ela se alimenta e se repara. O progresso dessa matéria consiste em repartir esse duplo trabalho entre duas categorias de órgãos, dos quais os primeiros, chamados órgãos de nutrição, são destinados a manter os segundos: esses últimos são feitos para *agir*; eles têm por tipo simples uma cadeia de elementos nervosos (BERGSON, 1896, p. 66).

Vemos assim já em *Matéria e memória* concepções em torno do vivo, muito antes de Bergson voltar sua atenção para o transformismo biológico que anima a composição de *A evolução criadora*, que concentram em muitos aspectos o que há de essencial quando se trata de diferenciar as ações que se desenrolam no universo material daquelas que os vivos servem de veículo. A consciência no ser vivo é precisamente a diferença aritmética entre a atividade real e a atividade virtual. Ela aponta para uma zona de ações possíveis ou de atividade virtual que rodeia as ações efetivas, ela significa hesitação ou escolha (BERGSON, 1907a). Se escolha e indeterminação são atributos de um ser consciente, o que encontraremos em *A evolução criadora* é a descrição da gênese da consciência no interior do impulso vital (PRADO JR., 1989).

A história que essa gênese nos oferece apresenta como que uma dupla dimensão: uma delas denota precisamente o compromisso entre vida e matéria, essencial à efetivação da segunda, que diz respeito à atualização do que se encontrava em estado de compenetração recíproca no *elã* e que, de direito, independe da matéria para sua definição na qualidade de multiplicidade indistinta. Trata-se, de um lado, dos progressos do sistema sensório-motor e do agenciamento energético que ele pode realizar, de outro, do aparecimento do instinto e da inteligência como direções essenciais nas quais se realiza a evolução do mundo vivo. Se essas duas dimensões, aquela do compromisso com a matéria e aquela do que se prolonga a partir de uma impulsão inicial, atestam que o que há de essencial na vida é a criação de seres que podem agir de maneira indeterminada, ou seja, que a consciência, “*diferença aritmética entre a atividade real e a atividade virtual*” (BERGSON, 1907a, p. 145)

é “coextensiva à vida universal” (BERGSON, 1907a, p. 187), o que a história do mundo organizado mostra são os contornos de que se reveste essa exigência de criação que se encontra no fundo da vida no nosso planeta. “Nosso planeta” em um sentido preciso: a matéria com a qual o elã tem de lidar para atingir seus resultados.

Como veremos na sessão seguinte, a presença da matéria no universo, suas origens, são objeto central da cosmologia bergsoniana. Mas mesmo que não tenhamos ainda determinado essa urgência no movimento expositivo bergsoniano, podemos entrever que, abstração feita do cosmos, e considerando apenas o mundo vivo, a presença da matéria, se não tem ainda de ser explicada geneticamente, tem, ao menos, de ter sua natureza própria levada em consideração. Ora, não estamos dizendo, em outros termos, exatamente o que nos esforçamos a demonstrar na sessão anterior, que a vida contrasta com a matéria e que essa se apresenta a primeira a partir de uma situação de problema? O que se trata de demonstrar agora são os traços essenciais disso que podemos reconhecer como uma “liberdade biológica”, aquela que a vida se esforça em proporcionar, em garantir aos organismos que cria com a matéria que instrumentaliza. E essa matéria não é, como veremos logo abaixo, qualquer matéria.

Se nossas análises são exatas é a consciência, ou melhor, a supraconsciência, que se encontra na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o foguete cujos destroços apagados tornam a cair com a matéria; consciência ainda é o que subsiste do próprio foguete, atravessando os destroços e iluminando-os em organismos. Mas essa consciência, que é uma *exigência de criação*, apenas se manifesta a si mesma ali onde a criação é possível. Ele adormece quando a vida é condenada ao automatismo; ela desperta a partir do momento em que renasce a possibilidade de uma escolha. É porque, nos organismos desprovidos de sistema nervoso, ela varia em função do poder de locomoção e de deformação de que o organismo dispõe. E, nos animais com sistema nervoso, ela é proporcional à complicação da encruzilhada em que se cruzam as vias ditas sensoriais e motoras, ou seja, do cérebro⁶² (BERGSON, 1907a, p. 262).

Nada de surpreendente nessa aparente “materialização” das obras da vida, de sua dependência para com um corpo que se segue ao reconhecimento de uma

⁶² Não se trata de um paralelismo estritamente necessário entre o cérebro e um sistema nervoso desenvolvido e a atividade consciente. O que é evidente é a relação entre consciência e mobilidade. Nos organismos superiores a consciência é realmente solidária de dispositivos cerebrais. Quanto mais desenvolvido o sistema nervoso, mais numerosos os movimentos entre os quais é possível a escolha, e mais luminosa é a consciência que os acompanha. Mas mobilidade, escolha e atividade consciente não possuem por condição necessária a presença de um sistema nervoso. A função do sistema nervoso é receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses a uma excitação dada. Quanto mais ele se desenvolve, maior é a latitude deixada a nossa ação (BERGSON, 1896, 1919a). O sistema nervoso não cria a função, apenas eleva a graus maiores de intensidade e precisão a atividade consciente. Com relação ao movimento, em determinado sentido a consciência é sua causa, pois seu papel é dirigir a locomoção. Mas em outro sentido ela é seu efeito, pois é a atividade motora que a mantém e, quando essa desaparece, a consciência atrofia ou adormece (BERGSON, 1907a).

“supraconsciência” na origem da vida, de uma virtualidade de ordem psicológica que se atualiza em linhas distintas. Nada de estranho se temos em mente a complexa rede de relações, de dependência e de insurgência de uma parte para com outra, ente vida e matéria. No mais, essa “dependência” fornece uma matéria à vida que, sem dúvida, afasta Bergson de um suposto vitalismo que veria pura e simplesmente na vida uma força de caráter obscuro, cuja única relação com o universo da matéria seria aquele de um incontornável contraste. Consciência e supraconsciência se apresentam não como uma contraparte irreconhecível ao universo da matéria. Bergson foi bem claro, ela “ilumina a matéria em organismos”. Ela fornece o essencial em termos de liberdade, mas não pode criar “absolutamente”, sem um meio que – instrumentalizado – servirá de veículo à liberdade biológica.

Desse modo Bergson como que deixa em suspenso o caráter puramente negativo, aquele da “resistência” que a matéria implica para apresentá-la, na descrição dos organismos saídos da evolução, como “obstáculo invertido”, “instrumento de liberdade”. Que formas adquire então essa atividade da vida que consiste em espiritualizar sua matéria⁶³? Uma primeira divergência se dá entre plantas e animais. Os vegetais adormecem na imobilidade, desenvolvendo a função clorofílica. Os animais trazem a marca da mobilidade no espaço e abrem caminho ao progresso do sistema sensorio-motor, composto pelo “sistema nervoso cérebro-espinhal com, no mais, os aparelhos sensoriais nos quais ele se prolonga e os músculos motores que ele governa” (Bergson, 1907a, p. 125). O essencial que se observa na busca da variação do movimento indeterminado característico da consciência é um esforço

⁶³ Desse ponto de vista a relação entre o elã irredutível à matéria com a qual ele tem de se arranjar para inserir a maior soma de indeterminação possível é análoga àquela da memória e do corpo na vida do espírito. O corpo é a “ponta móvel” inserida pela memória, pelo espírito, “no plano movente da experiência”. E, prossegue Bergson (1896, p. 170), são os aparelhos sensorio-motores que “fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes”. É pela percepção, que se encontra nas coisas e não no espírito, extensiva, portanto, que “Consciência e matéria, alma e corpo entram assim em contato” (BERGSON, 1896, p. 246). A memória existe independentemente do corpo, mas, sem o corpo inserido no presente material ela não possuiria os meios de se atualizar, pois é “da ação presente que a lembrança toma o calor que lhe fornece a vida” (BERGSON, 1896, p. 170). Ora, não é algo do mesmo gênero que ocorre quando Bergson nos informa que, em parte, é a matéria que decide em torno da divisão do que se encontrava no elã em estado de interpenetração e indistinção? A vida, como a lembrança, não adquire extensão, não se materializa quando cria os organismos vivos com a matéria? Cabe ao filósofo, afirma Bergson (1919e, p. 37), estudar a vida da alma em todas as suas manifestações por um procedimento preciso: primeiro descendo ao interior de si mesmo, depois remontando à superfície, para então seguir “o movimento gradual pelo qual a consciência se distende, se estende, se prepara para evoluir no espaço”. Ao fim desse processo, ele obterá uma “vaga intuição daquilo que pode ser a inserção do espírito na matéria”. Podemos imaginar que essa inserção de que se trata na vida do espírito individual não será esquecida quando Bergson observar, ao longo da evolução da vida, um processo de espiritualização da matéria (que se desenvolve em uma intensidade sem igual, é verdade), caso queiramos afirmar que a Vida é, ela própria, espírito e memória. Trata-se de um procedimento que, nesse caso, não simplesmente informa a ação, mas que cria realidades. De qualquer modo a maneira habitual pela qual Bergson coloca a questão das relações da alma com o corpo se faz presente na análise da relação entre vida e matéria. E tivemos já a ocasião de observar que quando a vida cria com a matéria ela lhe espiritualiza; trata-se, em uma escala outra, da inserção do espírito na matéria.

para a construção de aparelhos capazes de “acumular energia e para soltá-la depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais se realizarão trabalhos infinitamente variados” (BERGSON, 1907a, p. 254). “Da mais humilde Monera até os Insetos mais bem dotados, até os Vertebrados os mais inteligentes”, afirma Bergson (1907a, p. 127), é um progresso de aparelhos dessa natureza que observamos na evolução da vida.

Descendentes de um ancestral comum, em determinado momento plantas e animais se separaram. De um lado teve origem a função clorofílica, de outro um sistema nervoso que, por rudimentar que tivesse sido em seu início, abriu caminho a desenvolvimentos sem limite. Separados de sua fonte comum, de um lado os vegetais adormeceram na imobilidade, ao passo que o animal iniciou seus passos na conquista de um sistema nervoso. A vida animal, que manifesta a direção essencial do esforço da vida pelo movimento indeterminado do qual se acompanha, engajou-se em quatro grandes direções, das quais “duas conduziram a impasses”, ao passo que “sobre as duas outras o esforço foi geralmente desproporcional ao resultado” (BERGSON, 1907a, p. 130). A animalidade teria se iniciado por organismos simples. Estes seriam o tronco comum dos equinodermos, moluscos, artrópodes e vertebrados. Equinodermos e moluscos possuíam uma carapaça para proteção de extrema rigidez, mesmo os artrópodes a possuíam (e ainda possuem em alguns casos), assim como os peixes os mais antigos possuíam uma ossatura de dureza incomparável com suas manifestações atuais. Artrópodes e vertebrados, por sua vez, abandonaram o semissono a que permaneceram condenados equinodermos e moluscos livrando-se gradativamente desses invólucros protetores. O animal torna-se assim mais móvel nas duas linhas que evoluem separadamente, vertebrados e artrópodes. Na própria busca da mobilidade interior a essas linhas as direções são divergentes, mas sobre elas podemos reconhecer igualmente um progresso do sistema nervoso sensório-motor.

Sobretudo nas vias sobre as quais evoluíram artrópodes e vertebrados a flexibilidade e a variedade dos movimentos foram obtidas. Características que se ligam a progressos do sistema sensório-motor. Quanto mais este é desenvolvido menor é o caráter necessário das ações, “mais numerosos e distantes se tornam os pontos do espaço que ele coloca em relação com mecanismos motores sempre mais complexos: assim aumenta a latitude que ele deixa à nossa ação, e nisso consiste justamente sua perfeição crescente” (BERGSON, 1896, p. 27). Trata-se de uma liberdade dependente de mecanismos que a vida montara com a matéria para vencer seu automatismo, ligada a uma complexificação que é uma divisão fisiológica do trabalho. É possível observar nas linhas superiores da evolução “o

trabalho fisiológico se dividir. Células nervosas aparecem, se diversificam, tendem a se agrupar em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior” (BERGSON, 1896, p. 24). O que esse progresso anuncia é um compromisso do elã com a matéria, quando a vida se contenta em introduzir certa economia no jogo de forças materiais (RIQUIER, 2009). Ela começa procedendo por insinuação; “lá onde ela deve tomar a direção de um movimento, ela começa por adotá-lo” (BERGSON, 1907a, p. 71).

A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas mesmo que elas se oponham uma à outra, a vida encontra meios de reconciliá-las. É que a vida é precisamente a liberdade se inserindo na necessidade e dobrando-a em seu benefício. Ela seria impossível, caso o determinismo ao qual a matéria obedece não pudesse se relaxar de seu rigor. Mas suponha que em certos momentos, em determinados pontos, a matéria oferece certa elasticidade, lá se instalará a consciência. Ela aí se instalará fazendo-se pequena; depois, uma vez no lugar, ela se dilatará, arredondará sua parte e acabará por tudo obter, pois ela dispõe de tempo e a quantidade de indeterminação a mais ligeira, adicionando-se indefinidamente a si própria, fornecerá tanta liberdade quanto se deseja (BERGSON, 1919a, p. 13).

É nesses termos – acordo, compromisso, arranjo entre “formas de existência radicalmente distintas” (BERGSON, 1919a, p. 13) – que devemos compreender o esforço em acumular energia potencial (cuja origem é invariavelmente a energia solar armazenada pelo vegetal e transmitida direta ou indiretamente ao animal pela alimentação) para ser desencadeada em movimentos mais ou menos indeterminados através das ramificações do sistema sensório-motor. Esses mecanismos montados pela vida são, com efeito, essenciais. Se o que se encontra na origem da vida é uma supraconsciência ou exigência de criação, ela apenas se manifesta onde a criação é possível, como vimos. Onde reside essa “possibilidade” senão na matéria que ela adquire e espiritualiza? Onde localizar o essencial das obras da vida do ponto de vista da solução que a vida encontra para seu intento de libertação da matéria das malhas de seu próprio automatismo?

Na estrutura neurofisiológica das espécies e no progresso que se desenha da massa protoplasmática irritável até o vertebrado que ocupa o espaço de modo variável, ou seja, no desencadeamento de movimentos livres e imprevisíveis. No potencial energético que a vida pode mobilizar com seus instrumentos de liberdade, ou seja, na energia acumulada que caberá à estrutura neurofisiológica utilizar de modo progressivamente indeterminado. É nesses termos precisos, que nos conduzem a uma direção muito distinta daquela de um vitalismo vago que resolveria a especificidade da vida em forças misteriosas e inacessíveis à observação direta, que Bergson encontra o “compromisso” essencial da vida com a matéria

que ela encontra pelo caminho. Como afirma Deleuze (1966, p. 76), a vida se diferencia “segundo o gênero de extensão que ela contrai”, e não a partir de uma matéria qualquer. O método pelo qual um corpo vivo executa seus movimentos é por toda a parte o mesmo, afirma Bergson (1919a), trata-se da utilização de certas substâncias “explosivas” que aguardam apenas uma centelha para detonar.

Eu quero dizer os alimentos, mais particularmente substâncias ternárias – hidratos de carbono e gorduras. Uma soma considerável de energia potencial é neles acumulada, prestes a se converter em movimento. Essa energia foi lentamente, gradualmente tomada do sol pelas plantas; e o animal que se alimenta de uma planta, ou de um animal que se alimentou de uma planta, etc., faz simplesmente passar em seu corpo um explosivo que a vida fabricou armazenando energia solar. Quando ele executa um movimento, é que ele libera a energia assim aprisionada; apenas é preciso, para isso, dar um disparo, tocar de leve o gatilho de uma pistola sem fricção, aguardar a centelha: o explosivo detona, e na direção escolhida o movimento se realiza. Se os primeiros seres vivos oscilaram entre a vida vegetal e a vida animal, é que a vida, em seus primórdios, se encarregou ao mesmo tempo de fabricar o explosivo e de utilizá-lo para movimentos. À medida que animais e vegetais se diferenciaram, a vida se cindiu em dois reinos, separando assim uma da outra as duas funções primitivamente reunidas. Aqui ela se preocupava mais em fabricar o explosivo, lá de fazê-lo detonar. Mas, quer lhe consideremos no início ou no termo de sua evolução, sempre a vida em seu conjunto é um duplo trabalho de acumulação gradual e de gasto brusco: trata-se para ela de conseguir que a matéria, por uma operação lenta e difícil, armazene uma energia de potência que se tornará de repente energia de movimento. Ora, como procederia de outro modo uma causa livre, incapaz de romper a necessidade à qual a matéria é submetida, capaz, contudo, de dobrá-la, e que desejaria, com a minúscula influência que dispõe sobre a matéria, obter dela, em uma direção cada vez mais bem escolhida, movimentos cada vez mais poderosos? (BERGSON, 1919a, p. 15).

O que o “elã organizador” explica ao atravessar a matéria, afirma Jankélévitch (1959, p. 166), são as estruturas prodigiosamente complicadas dos vivos, figuras do compromisso com a matéria do qual a vida não pode se passar, toda a sofisticação energética e fisiológica que acabamos de descrever na qualidade de possibilidade biológico-estrutural ao exercício da liberdade. Mas “por detrás dessas formas impressionantes há o elã vital que podia ainda muito mais, e que não esgota em suas obras as fontes inesgotavelmente variadas de seu gênio”. Por detrás do que se vê há o que se adivinha, dirá Bergson (1907a, p. 134): potências imanentes à vida e inicialmente confundidas que tiveram de se dissociar para crescer. Para definir essas potências, Bergson considera respectivamente na evolução dos artrópodes e dos vertebrados as espécies que marcam seus pontos culminantes⁶⁴. De modo que somos levados

⁶⁴ Por que himenópteros e homens se encontram no topo da cadeia evolutiva? “Por sucesso é preciso entender, quando se trata de um ser vivo, uma aptidão a se desenvolver nos meios os mais diversos, através da maior variedade possível de obstáculos, de modo a cobrir a mais vasta extensão possível de terra. Uma espécie que reivindique como domínio a terra inteira é verdadeiramente uma espécie dominadora e conseqüentemente

a retomar, após um longo desvio pela dimensão do compromisso da vida com a matéria e das formas que esse compromisso adquire, aquilo que a vida carrega consigo na qualidade de “movimento único e indivisível”.

A evolução dos Artrópodes teria atingido seu ponto culminante com o Inseto e em particular com os Himenópteros, como aquela dos vertebrados com o Homem. Agora, se observarmos que em nenhuma parte o instinto é tão desenvolvido quanto no mundo dos Insetos, e que em nenhum grupo de Insetos ele é tão maravilhoso do que entre os Himenópteros, poderemos dizer que toda a evolução do reino animal, abstração feita dos recuos à vida vegetativa, se realizou sobre duas vias divergentes das quais uma foi na direção do instinto e a outra da inteligência. Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis enfim os elementos que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais, e que, ao longo de um desenvolvimento em que eles se manifestaram nas formas as mais imprevisíveis, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento (BERGSON, 1907a, p. 136).

Quando Bergson reconhece potências imanentes à vida ele alia aos imperativos do compromisso da vida com a matéria à unidade do elã no qual tendências se interpenetram. Em outros termos, a matéria enquanto fator de individuação não deve subsumir o que a vida carrega consigo na qualidade de tendência, de direito, independente da matéria (ainda que, como sabemos, ela não possa criar absolutamente, ou seja, sem a matéria). Temos assim ciência de aspectos essenciais implicados na definição da vida: compromisso, independência e mesmo antagonismo, e a emancipação que se anuncia ao longo desse processo. De qualquer modo, pelo momento digamos que instinto e inteligência, tendências que se compenetravam no elã, apresentam-se em suas manifestações concretas ao longo das linhas de evolução como formas de atividade psíquica que são “soluções divergentes, igualmente elegantes, para um único e mesmo problema”, “dois métodos de ação sobre a matéria inerte”⁶⁵ (BERGSON, 1907a, p. 137 e 144).

Até aqui buscamos enfatizar os seguintes aspectos da relação da vida com a matéria. Sua distinção essencial e os aspectos gerais que o compromisso entre esses aspectos contraditórios adquire, a saber, uma complicação neurofisiológica e o armazenamento-gasto de energia em movimentos cada vez mais indeterminados, condições que permitem o brotar da vida consciente e a atualização de tendências – instinto e inteligência – que se encontravam em estado de indistinção no elã da vida. Assim a liberdade dos organismos vivos se liga à matéria com a qual a vida fabrica para si um corpo capaz de agir livremente e à atualização de

superior. Tal é a espécie humana, que representará o ponto culminante da evolução dos vertebrados. Mas tais são também, na série dos Articulados, os Insetos e em particular alguns Himenópteros” (BERGSON, 1907a, p. 135).

⁶⁵ A análise detida em torno do instinto e da inteligência permito-me realizar no capítulo seguinte, ocasião em que trataremos dos aspectos que fazem do homem um êxito da vida nos limites das determinações do elã. Ou seja, o homem na qualidade de espécie viva saída do movimento de diferenciação da vida e, enquanto tal, partidária, por sua estrutura, dos ditames da extensão que a vida adquiriu.

tendências que, independentes, de direito, da matéria, vem servir aos organismos que informa e “ilumina” como meios pelos quais eles operarão o assenhramento do universo material. A essa distinção e esse compromisso necessário Bergson acrescenta, como vimos, um “esforço” ao longo da evolução, criação continuada na direção de seres cada vez mais livres, espécie de tentativa continuada da vida em se emancipar da extensão que teve de adquirir. Tal emancipação ou “supressão dos obstáculos” implicará uma retomada da direção essencial da vida pelo místico, direção essa que se perde em cada organismo, em cada linha da evolução.

A distinção (interior às obras da vida, dualidade interna ao trabalho de organização), no entanto, preserva-se: a vida, na qualidade de “movimento”, é distinta da materialidade que atravessa e com a qual cria suas “formas”. Retomemos então, após esse longo desvio por sobre as formas “carregadas de matéria”, a caracterização da vida na qualidade de movimento. Mas não mais simplesmente apenas para distinguir este de sua contraparte necessária, mas para demonstrar sua origem comum, fonte profunda que terá de ser de algum modo atingida para que o homem deixe de se guiar pelas determinações de sua estrutura específica e se apresente como verdadeiro “êxito”. É à cosmologia que Bergson apresenta, no interior da qual se localiza seu transformismo biológico, que nos voltaremos nas próximas páginas. O universo em sua totalidade, a vida e a matéria, resolver-se-ão em “movimentos” ao mesmo tempo distintos e originariamente aparentados. Movimentos que criam realidades – o que de certo modo já está claro com relação aos organismos vivos que se desprendem do movimento vital – e de cuja economia resulta o mundo tal qual conhecemos e sobre o qual agimos. Antes, porém, é necessário observar como essa resolução do cosmos em movimento e ato gerador de realidades se desenha, de certo modo, já na análise do universo material tal qual se apresenta em *Matéria e memória*. Pois a materialidade que a vida atravessa não é aquela que apresentam nossos sentidos e nosso entendimento, multiplicidade espacial sem comunicação interna e sem um ato temporal mínimo que faz dela uma forma de consciência adormecida.

1.3. A resolução da matéria em movimento e a restituição ao movimento de sua mobilidade original

Como dito, antes de tratar dos corolários da resolução bergsoniana da realidade em movimentos indivisos e aparentados primitivamente, uma pequena digressão se faz necessária. Trata-se de observar como no interior do bergsonismo a matéria, antes mesmo da

descrição de sua gênese, aparece, já, como realidade eminentemente espiritual, e como, nesse intento, o problema do “movimento” figura como essencial. Sua análise permite não apenas observar a natureza daquilo que será estendido à totalidade do cosmos, mas também a descrição da dimensão, digamos, “negativa” do esforço pelo qual acederemos à mobilidade universal: a supressão dos obstáculos que coloca a inteligência à sua compreensão. Em outros termos, uma verificação dos limites do entendimento no interior de uma teoria do conhecimento nos conduz à caracterização do movimento naquilo que ele tem de irreduzível e essencial.

Deparamos com o que podemos chamar de uma renovação do conceito de matéria⁶⁶ em *A evolução criadora* que se iniciara já em *Matéria e memória*. Se alcançar a essência da matéria em *A evolução criadora* é de certo modo sinônimo da compreensão do ato gerador que a produz, unidade cosmológica viva que faz comunicar vida, consciência e universo material, Bergson já havia se dado conta de que o universo material é uma forma de duração (MONTEBELLO, 2007). Para Bergson a relatividade do conhecimento não é definitiva. Desfazendo-se dos imperativos que nosso entendimento adquiriu quando ele influiu no sentido da utilidade e do pragmatismo na origem do qual se encontra a manutenção da vida do homem na qualidade de espécie, restabeleceríamos “a intuição em sua pureza original e retomariamos o contato com o real” (BERGSON, 1896, p. 205).

Aplicando esse método a uma teoria da matéria, Bergson (1896, p. 208) resume seu procedimento da seguinte maneira: trata-se de libertar-se do espaço sem sair da extensão, uma vez que “percebemos de fato a extensão, enquanto não fazemos mais do que conceber o espaço a maneira de um esquema”. Mas o que é digno de nota é que esse intento de

⁶⁶ Por que “renovação”? Pois se trata de identificar à matéria um ato temporal, o que é coisa muito distinta dos resultados aos quais chegam, por exemplo, os procedimentos cartesiano e kantiano. Primeiramente não se trata da identificação do espaço com a substância extensa em largura, comprimento e profundidade operada por Descartes (1644). Em segundo lugar, o espaço (a extensão concreta) não se reduz a uma forma pura da intuição sensível, tal qual Kant apresenta na *Estética transcendental* (1781), forma de todos os fenômenos dos sentidos externos ou condição subjetiva da sensibilidade que compreende todas as coisas que possam nos aparecer exteriormente. O que faz da matéria, irremediavelmente, fenômeno subsumido à idealidade da constituição subjetiva do espírito. O espaço, dirá Kant (1781, p. 94), “não representa uma propriedade das coisas em si, nem as coisas em suas relações entre si; em outros termos, ele não representa uma determinação das coisas que seria inerente aos próprios objetos e que permaneceria caso fizéssemos abstração de todas as condições subjetivas da intuição”. Com efeito, quando Bergson fala em termos das operações do entendimento que desnaturalizam, idealmente, a realidade temporal do universo material, o espírito geral da *Estética transcendental* é, de certo modo, conservado. O espaço homogêneo e as divisões por sobre ele operadas são obra do espírito, remetem a um sujeito. Não transcendental, diga-se, caído do firmamento, mas saído da evolução da vida, o que substitui à condição de toda experiência possível o caráter pragmático e funcional de tais operações do espírito. Mas não podemos desenvolver essas questões aqui. Limitemo-nos, para concluir, em dizer que a idealidade do espaço que Bergson reconhece é acompanhada da admissão da existência de uma extensão concreta, independente, de direito, de toda e qualquer forma do entendimento que venha sobre ela se exercer com vistas a uma ação útil. Algo diametralmente em choque com uma afirmação kantiana como aquela que reconhece que “Não podemos falar do espaço, de seres extensos, etc., a não ser do ponto de vista do homem” (KANT, 1781, p. 95).

espiritualização da matéria anterior à fundamentação genética de sua presença no cosmos é acompanhado de uma análise do movimento e da mudança cujo resultado é a restituição ao movimento de sua mobilidade original (BERGSON, 1896, 1911a). Ou seja, para que a matéria possa ser caracterizada como espírito, movimento indiviso e continuidade de mudança, de um lado, e para, em seguida, observar de que modo sua presença no cosmos se explica igualmente por uma mobilidade dessa natureza – com a diferença que ela engendrará, dessa vez, realidades –, Bergson toma os devidos cuidados em definir o movimento tal qual ele se apresenta fora dos esquemas do entendimento. E, para o caso que nos interessa, a questão do movimento é de suma importância. Basta lembrar, uma vez mais, que o êxito da “luta” da vida contra a matéria encontrar-se-á justamente em uma moral que é mobilidade em princípio. Questão que abordaremos no terceiro capítulo dedicado à obra de Bergson.

Bergson (1896) afirma que todo movimento é absolutamente indivisível. É necessário, para que se chegue a tal concepção das coisas, um esforço violento, aquele que afasta os esquemas artificiais que interpomos entre nós e a realidade.

Trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que se tornaram naturais. É necessário voltar à percepção direta do movimento e da mudança. Eis um primeiro resultado desse esforço. *Nós nos representaremos toda mudança, todo movimento, como absolutamente indivisíveis* (BERGSON, 1911a, p. 158).

Uma ilusão fundamental acompanha a percepção do movimento real como todo indiviso. Uma divisão é operada, obra da inteligência, cuja função é justamente fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária (BERGSON, 1896). Nada mais natural, na medida em que “Antes de filosofar, é preciso viver; e a vida exige que coloquemos antolhos, que olhemos não para a esquerda, para a direita ou para trás, mas sim reto à nossa frente na direção que devemos seguir” (BERGSON, 1911a, p. 152). Uma vida psicológica normal é acompanhada de um esforço do espírito para limitar seu horizonte, quando ele desvia o olhar daquilo que ele tem um interesse material em não ver. Bergson propõe que imaginemos a trajetória de uma mão que vai de *A* para *B*. Esse gesto pode ser sentido interiormente ou captado externamente por nossos sentidos – por exemplo, pela visão. No primeiro caso, a consciência dá a sensação de um fato simples, colocando entre *A* e *B* um ato indivisível. Mas a visão percebe esse movimento na forma de uma linha *AB* que, como o espaço de modo geral, é decomponível ao infinito. Na verdade, é a linha, e não o próprio movimento, que a visão decompõe em pontos. Esses pontos, detenções virtuais do movimento indiviso, apenas possuem realidade numa linha traçada que, por definição, é imóvel. Na verdade o movimento

apenas se detém nesses pontos imaginários porque o movimento é representado como sendo esses diferentes pontos. O trajeto é substituído pela trajetória, que se dá sob o esquema do espaço⁶⁷ (BERGSON, 1896, 1911a).

É sempre num único salto que um trajeto é percorrido, quando não há parada sobre o trajeto. O salto pode durar alguns segundos, ou dias, meses: pouco importa. A partir do momento em que ele é único, ele é indecomponível. Somente uma vez o trajeto efetuado, como a trajetória é espaço e o espaço indefinidamente divisível, nos figuramos que o próprio movimento é divisível indefinidamente. Gostamos de figurar dessa maneira, porque, no movimento, não é a mudança de posição que nos interessa, são as próprias posições, aquela que o móvel deixou, aquela que ele ganhará, aquela que ele tomara se ele se detivesse pelo caminho. Temos necessidade da imobilidade, e quando mais conseguirmos representar o movimento como coincidindo com as imobilidades dos pontos do espaço que ele percorreu, mais acreditamos compreendê-lo. A bem dizer, nunca há imobilidade verdadeira, se por isso entendemos ausência de movimento. O movimento é a própria realidade (BERGSON, 1911a, p. 159).

Vemos Bergson operar então uma passagem que será crucial à atribuição de uma realidade movente ao universo material, itinerário cujo termo será a atribuição da realidade movente como o que há de mais substancial na realidade das coisas: da consciência, da matéria, da vida, do cosmos e, para o que nos interessará de sobremaneira aqui, do ato pelo qual o místico criará de modo a resolver os impasses essenciais da vida em face da matéria. Se o movimento é a própria realidade, o mesmo pode ser dito para toda e qualquer mudança: “toda mudança real é uma mudança indivisível” (BERGSON, 1911a, p. 162). E se há mudanças, prossegue Bergson (1911a, p. 163), não há sob ela “*coisas que mudam: a mudança não possui necessidade de um suporte. Há movimentos, mas não há objeto inerte, invariável, que se mova: o movimento não implica um móvel*”. Nada mais ilustrativo do que a afirmação de que um movimento não implica um móvel e que a mudança não implica “algo” que mude. Essa etapa da argumentação é essencial à restituição da mobilidade ao universo material. Trata-se de algo paradoxal, uma espécie de desmaterialização da matéria

⁶⁷ Trata-se de uma ilusão, e o pensamento cumpre aqui sua função. Considerando o devir como coisa utilizável ele não tem a preocupação de captar a organização interna do movimento, que ocorre no tempo, e não no espaço na qualidade de esquema. Tomando o movimento como divisível, como o é sua trajetória espacialmente alocada e tida como coincidente com ele, exprimem-se os dois únicos fatos que importam à vida prática: que todo movimento descreve um espaço e que em cada ponto desse espaço o móvel poderia deter-se. Essas operações – que são verdadeiras desnaturalizações da realidade do movimento – consistem em fazer coincidir o tempo e o movimento com a linha que os subentende. Considerando um movimento simples como aquele da mão, percebe-se na consciência daquele que o realiza que o trajeto é dado como um todo indiviso. Seu desenvolvimento temporal coincide com o aspecto interior da duração de sua consciência (BERGSON, 1896). Sabemos que para Bergson grande parte dos falsos problemas da metafísica nasceu dos argumentos de Zenão de Eleia relativos à mudança e ao movimento. Estes levaram a filosofia a “reter da mudança o que não muda e do movimento o que não se move” (BERGSON, 1911a, p. 156). As contradições assinaladas por Zenão devem-se muito menos ao movimento propriamente dito do que à sua reorganização artificial operada pelo espírito (BERGSON, 1896).

(MONTEBELLO, 2007) que a resolve em movimentos e mudanças, mas que não implica um suporte material que se apresentasse como algo sobre o que a mudança ou a transformação se acrescentaria do exterior.

Decerto essa visão das coisas não é natural a sentidos tão habituados a lidar com objetos estáveis que se prestem à ação. Os sentidos e o entendimento recortam figuras invariáveis e estas, apenas estas, são supostas que se deslocuem e que se deformem, de modo que “o movimento acrescentar-se-ia ao móvel como um acidente”. Distinto é o intento bergsoniano. Trata-se de aceder à mudança pura, “bastando-se a si mesma, de modo algum dividida, de modo algum vinculada a uma “coisa” que muda” (BERGSON, 1911a, p. 164). A própria ciência nos chamaria a atenção para esse aspecto da realidade. Esse recurso à ciência mostra bem aquilo que reconhecemos como um movimento de desmaterialização da matéria e sua resolução em uma continuidade que é de mudança.

Já a ciência física nos fornece a visão dessas coisas materiais. Quanto mais ela progride, mais ela resolve a matéria em ações que caminham através do espaço, em movimentos que correm aqui e ali como arrepios, de modo que a mobilidade se torna a própria realidade. Sem dúvida a ciência começa por conferir a essa mobilidade um suporte. Mas, à medida que ela avança, o suporte recua; as massas se pulverizam em moléculas, as moléculas em átomos, os átomos em elétrons ou corpúsculos: finalmente, o suporte conferido ao movimento parece não ser mais que um esquema cômodo, - simples concessão do cientista aos hábitos de nossa imaginação visual (BERGSON, 1911a, p. 165).

Bergson observa na física uma tendência a demonstrar uma ação recíproca de todos os pontos materiais uns sobre os outros atestando, de seu ponto de vista, a ideia de uma continuidade universal. Nesses termos ela caminharia na direção da extensão concreta em detrimento do espaço homogêneo, que é o filtro pelo qual solidificamos o real com vistas à ação. Seria nesse espaço, por exemplo, que operaria ainda o químico. Ele estudaria menos a matéria que os corpos, sendo concebível que tenha se detido no átomo, afirma Bergson (1896). Não importa o tamanho dessas partículas. Jamais será por meio delas que explicaremos as propriedades da matéria. Essas partículas podem muito bem seguir até corpúsculos; elas serão artificiais como qualquer outro corpo isolado do devir universal. Distinto é o caso da física: “a materialidade do átomo se dissolve cada vez mais aos olhos do físico”⁶⁸ (BERGSON, 1896, p. 223). Observemos que esse recurso de Bergson a determinada ciência que espiritualizaria a matéria convida a analogias com o procedimento de Tarde.

⁶⁸ Bergson está se referindo aos trabalhos de Thomson e Faraday.

Se há, aliás, uma verdade que a ciência colocou acima de qualquer contestação, é aquela de uma ação recíproca de todas as partes da matéria umas sobre as outras. Entre as supostas moléculas de um corpo se exercem forças atrativas e repulsivas. A influência da gravitação se estende através dos espaços interplanetários. Alguma coisa existe então entre os átomos. Dirão que não é mais matéria, mas força. Figurar-se-á, estendido entre os átomos, fios que se farão cada vez mais finos, até que tenham se tornado invisíveis e mesmo, pelo que se acredita, imateriais. Mas ao que poderia servir essa imagem grosseira? A conservação da vida exige que distingamos sem dúvida, em nossa experiência cotidiana, *coisas* inertes e *ações* exercidas entre as coisas no espaço. Como nos é útil fixar o suporte da *coisa* no ponto preciso em que poderíamos tocá-la, seus contornos palpáveis se tornam para nós seu limite real, e vemos então em sua *ação* alguma coisa que se destaca e que difere dela. Mas porque uma teoria da matéria se propõe justamente encontrar a realidade por sob as imagens usuais, todas relativas às nossas necessidades, é dessas imagens que ela deve abstrair em primeiro lugar. E, de fato, vemos força e matéria se aproximar e se unir à medida que o físico aprofunda seus efeitos. Vemos a força se materializar, o átomo se idealizar, os dois termos convergirem para um limite comum, o universo reencontrar assim sua continuidade. Falar-se-á ainda de átomos; o átomo conservará ainda sua individualidade para nosso espírito que o isola; mas a solidez e a inércia do átomo se dissolverão seja em movimento, seja em linha de força, cuja solidariedade recíproca restabelecerá a continuidade universal (BERGSON, 1896, p. 225).

Ora, não observamos Bergson recorrer a elementos pelos quais Tarde julgou viável afirmar que há espíritos por toda a natureza? Pulverização, ação de todos os elementos uns sobre os outros, não são termos familiares à filosofia da natureza de Tarde? Tarde não recorreu, como Bergson, à influência da gravitação sobre os corpos, à física de Thomson e Faraday? E o que ele conclui, como o filósofo de *Matéria e memória*, senão que a matéria é espírito? Certamente as conclusões são paralelas, e, sobretudo, autorizadas por uma mesma ciência que caminha na dissolução da individualidade dos corpos em ações que são – por paradoxal que isso possa parecer – “imateriais”. Como Bergson afirma com precisão na passagem acima, nossa propensão a tudo solidificar tende a observar ao lado dos corpos que recorta ações que se destacariam dele – ao passo que a ação não é destacável daquele que seria seu suporte, ela é seu fundo último. Porém, ainda que, igualmente para Tarde, a vida espiritual se caracterize pela atividade que constitui o ser de cada mônada, a continuidade não é estabelecida nos mesmos moldes que o faz Bergson. A continuidade entre as ações emanadas de uma miríade de agentes é uma solução de continuidade entre uma heterogeneidade que constitui o fundo da natureza, cuja harmonia coloca em uníssono essa heterogeneidade sem que, contudo, ela se faça unidade absoluta. Para Bergson, ao contrário, uma heterogeneidade atomística ou monadológica seria relativa às necessidades de nossa ação. Considerada em sua essência própria, ela é continuidade indivisa na síntese temporal da duração. A matéria “depende de um ato mínimo de conservação temporal, e não somente de uma extensão espacial” (WORMS, 2004b, p. 139).

Não é inútil insistir no fato de que essas considerações não anulam a realidade das ficções do entendimento. A inteligência, com o esquema espacial e com sua ânsia em tudo recortar e fragmentar, de certo modo “convenciona”, “cria” o sólido cuja exterioridade com relação aos outros elementos da natureza é apenas relativa em termos da mobilidade que caracteriza o universo material, que faz dele continuidade indivisa na qual os elementos materiais “agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares” (BERGSON, 1896, p. 34). Pouco importa que essa mobilidade universal tenha sido demonstrada pela física ou por uma simpatia do espírito com o que se passa no seu exterior; nossa inteligência “*tem por objeto principal o sólido inorganizado*”, ela apenas se sente em casa “quando ela opera sobre a matéria bruta, em particular sobre os sólidos” (BERGSON, 1907a, p. 154). Independente da natureza da matéria, nossa vida psicológica estabelecerá nela determinada descontinuidade.

Nossa necessidade de ação sobre as coisas nos leva a distinguir, ao lado de nosso corpo, corpos independentes dele. Ainda que os objetos do universo material não possuam os limites precisos que a eles atribuímos, nossa percepção traça divisões na continuidade da extensão, “cedendo simplesmente às sugestões da necessidade e aos imperativos da vida prática” (BERGSON, 1896, p. 236). Para dividir o real dessa maneira, é preciso antes persuadir-se de que o real é divisível – e “o espaço não é, aliás, outra coisa senão o esquema da divisibilidade indefinida” (BERGSON, 1896, p. 232). Abaixo da continuidade das qualidades sensíveis da extensão concreta uma rede de malhas deformáveis à vontade é estendida. Esse substrato, que é forma espacial, é concebido, e não situado no nível de uma experiência imediata. Esse ideal de divisibilidade arbitrária e indefinida é o espaço homogêneo. Por meio dele a percepção efetua a divisão da matéria em corpos independentes.

Assim entendido, o espaço é realmente o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito. A extensão concreta; ou seja, a diversidade das qualidades sensíveis, não está nele; é ele que colocamos nela. Ele não é o suporte sobre o qual o movimento real se coloca, é o movimento real, ao contrário, que o põe abaixo de si (BERGSON, 1896, p. 244).

Mas a matéria não se encontra estendida no espaço da maneira absoluta que nossa inteligência e nossos sentidos a representam. A espacialidade perfeita implicaria uma total exterioridade das partes umas com relação às outras, uma independência recíproca completa, ao passo que não há ponto material que não haja sobre outro ponto material. Se a matéria se estende no espaço, movimento do qual ela simplesmente desenha a direção, sendo a inteligência que se coloca no seu termo concebendo um espaço geométrico e decomponível

à vontade, em que os elementos distintos uns com relação aos outros mudam sem modificarem-se a si mesmos, deslocam-se sem se alterar, ela não é absolutamente extensa (BERGSON, 1907a). É a continuidade movente de suas relações recíprocas que impede a matéria de resolver-se completamente no esquema espacial: essa continuidade é aquela de sua respectiva duração. A duração já não é mais propriedade exclusiva da interioridade psicológica, mas o horizonte de todo o dado, inclusive o universo material. Definido com uma espécie de consciência, aquela em que tudo se compensa e se neutraliza, o universo material não deixa de ser animado por uma tensão interna, “palpitação, em seu seio, de uma duração quase adormecida” (PRADO JR., 1989, p. 162).

A matéria dura, e o que define a duração “é justamente essa continuidade indivisível de mudança” (BERGSON, 1911a, p. 166), aquela que constitui nossa personalidade ou melodia contínua de nossa vida interior, que prossegue, “indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente”. É somente no espaço, continua Bergson, que existem partes exteriores umas às outras. E se na maioria do tempo nos contentamos em nos colocar no tempo espacializado, maculado pela forma espacial por sobre a qual suas divisões arbitrárias são concebidas, a duração real se encontra presente. “É graças a ela que tem lugar em um único e mesmo tempo as mudanças mais ou menos longas às quais assistimos em nós e no mundo exterior”⁶⁹ (BERGSON, 1911a, p. 167).

(...) se você suprime minha consciência, o universo material subsiste tal qual ele era: mas, como fizemos abstração desse ritmo particular de duração que era a condição de minha ação sobre as coisas, essas coisas retornam a si mesmas para se escandir em tantos momentos quanto a ciência nelas distingue, e as qualidades sensíveis, sem desaparecerem, estendem-se e dissolvem-se em uma duração infinitamente mais dividida. A matéria se resolve assim em inumeráveis estímulos, todos ligados em uma continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que correm em todos os sentidos como tremores (BERGSON, 1896, p. 235).

É certo que o universo material, em seu desenvolvimento temporal, não é completamente assimilável à mesma atividade quando se trata de uma consciência psicológica

⁶⁹ Não entrarei nos detalhes da maneira pela qual se opera em *Matéria e memória* o esforço intuitivo da parte de Bergson, aquele que lhe permitirá reconhecer uma duração à matéria. Limitei-me a demonstrar a maneira pela qual ele encontra na física os meios para realizar o que chamamos com Montebello (2007) de desmaterialização da matéria e sua resolução em uma continuidade indivisa de mudança, assim como me permitirei algumas palavras em torno da intuição no momento em que abordarmos o problema da gênese da matéria. Pelo momento apenas atentemos para o fato de que, com efeito, Bergson (1896, p. 203) admite a aplicação de um método, ainda que “implicitamente”, que fora utilizado em um trabalho anterior, referindo-se ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. O princípio geral desse método é que o que é geralmente chamado de um fato “não é a realidade tal qual ela apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da vida prática e às exigências da vida social”. Ao passo que a intuição pura, prossegue Bergson, “exterior ou interna, é aquela de uma continuidade indivisa”.

dotada de memória. Nem por isso deixa de existir, nele, uma síntese temporal que permite a Bergson afirmar que a mudança é parte constituinte de seu ser, e que ela é indivisa. Sua continuidade se deve ao fato de ele ser uma ação, todo movimento, como vimos, sendo indivisível. Sua duração é um ritmo, afirma Montebello (2003, p. 271), no qual o presente de fato renasce sem cessar, pois “do passado ela não contrai nada além do que é necessário à reação presente”. De modo que “a matéria age em um quasi-presente e se estende em um movimento contínuo”.

1.4. O laço genético entre vida e matéria: verificação intuitiva e a identificação de uma duração criadora ao cosmos

Vida e matéria aparecem, portanto, ao longo da obra de Bergson, como movimentos indivisos. Se a primeira atravessa a segunda diferenciando-se e criando as formas nas quais quer prolongar seu movimento, a própria matéria, se não carrega em si essa potência explosiva que é capaz de engendrar realidades, possui, ela própria, sua indivisibilidade, sua continuidade caracterizada em termos temporais. De modo que a próprio trabalho de organização da matéria pela vida pode ser caracterizado, ele também, em termos moventes.

Na realidade a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso, e cada um desses dois movimentos é simples, a matéria que forma um mundo sendo um fluxo indiviso, indivisa também sendo a vida que a atravessa, nela recortando seres vivos. Dessas duas correntes, a segunda contraria a primeira, mas a segunda obtém apesar de tudo algo da primeira: disso resulta entre elas um *modus vivendi* que é a organização (BERGSON, 1907a, p. 250).

Essa resolução da realidade em movimento não é outra coisa senão uma consequência, uma intensificação, digamos, de algo que se esboçara já *Matéria e memória*. Nessa ocasião Bergson (1896, p. 232) pode observar que não há apenas um ritmo único de duração, mas ritmos diferentes que “mais rápidos ou mais lentos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências e, desse modo, fixariam seus respectivos lugares na série dos seres”. A matéria apresenta-se assim como um ato e, enquanto tal, indiviso em sua própria mudança e temporal. O que aguardar de diferente em *A evolução criadora*? Esse ato, síntese temporal imanente que caracterizou o universo material tomado em sua singularidade, no que lhe distinguia ao mesmo tempo em que lhe aproximava da vida do espírito, aparece como que suspenso em outro ato e a ele ligado por um laço genético, do qual ele deriva por uma mudança de tensão de uma duração que se encontra na origem da vida e da materialidade.

Pensemos então em um gesto como aquele do braço que levantamos; depois suponhamos que o braço, abandonado a si mesmo, torna a cair, e que, no entanto, subsiste nele, esforçando-se em reerguê-lo, alguma coisa do querer que o anima: com essa imagem de um *gesto criador que se desfaz* teremos já uma representação mais exata da matéria. E veremos então, na atividade vital, o que subsiste do movimento direto no movimento invertido, *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz* (BERGSON, 1907a, p. 248).

A matéria possui sua origem em um gesto criador que se desfaz, cujo vocabulário passa pelos seguintes termos: inversão, interrupção, distensão daquilo que é tensionado no mais alto grau. Essa matéria é ela também, como a vida, constituída como fluxo indiviso. Tal qual a vida, ela dura. E é essa matéria que a vida atravessa dela obtendo o que podemos chamar de organização. Ao tratar a organização como um prolongamento do mesmo gesto de cuja distensão decorre o engendramento do universo material, ela é a afirmação de uma ação que se faz por meio daquela que se desfaz. E, mais que isso, ela oferece o testemunho, Bergson bem precisou, daquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido. Ou seja, se a liberdade se desfez, de certo modo, em necessidade, o esforço da vida se dá no sentido do prolongamento da direção essencial de uma liberdade que não é mais simplesmente biológica e tributária do *elã* finito, assim como a matéria não é mais necessidade ou pura e simplesmente consciência adormecida, mas liberdade distendida.

Suspensos em um ato primitivo de cuja liberdade participam – seja por um empobrecimento ou por um prolongamento que se vê diante do imperativo de tornar a espiritualizar aquilo que se apresenta como consciência adormecida –, matéria e vida se encontram, assim, suspensas em uma atividade que lhes excede, mas que, ao mesmo tempo, fornece seu sentido retrospectivo. Como afirma Gouhier (1962, p. 66), o universo “tem uma história, suas mudanças tem um sentido”. É como se voltássemos à ideia antiga de um *cosmos*⁷⁰, ou seja, “um mundo que não é *caos*, que é organizado”, no qual tudo está ligado. Certamente a natureza dessa ligação, do laço que une e que permite falar em totalidade, não permite que o procedimento bergsoniano seja simplesmente o ressuscitar do *cosmos* grego após um longo intervalo de tempo em cujo ínterim Descartes (1644) nos levara a identificar a matéria e o movimento à extensão geométrica e afirmar que as leis mecânicas “são as leis fundamentais da natureza inteira” (BOUTROUX, 1895a, p. 40).

O que mantém a unidade, o que mantém ligados entre si matéria, vida e homem, é um ato primitivo que se diferencia ao se distender, liberdade ou espírito contraído

⁷⁰ Segundo Brague (1999, p. 35) o termo *kosmos*, embora de etimologia complexa, “designa a ordem e a beleza, mais precisamente a beleza que resulta da ordem”.

no seu grau máximo que não apenas é caracterizada como “centro de onde os mundos brotariam” (BERGSON, 1907a, p. 249), mas que se prolonga na atividade, nas ações e movimentos que, em graus variados, caracterizam cada uma de suas determinações. Prolongamento esse de suma importância para a “implicação” entre homem e cosmos que anima minha investigação. Pelo momento digamos que a cosmologia bergsoniana apresenta da seguinte maneira o universo: um querer ou duração hiper-contraída de onde brotam os mundos; o *elã* indistinto, mas finito, que se lança através da matéria e que prolonga a direção essencial do ato primitivo; uma inversão dessa direção na origem da qual encontramos a matéria; a vida que, prolongando a impulsão primeira atravessa a matéria uma vez constituída por meio de uma ação que se faz através daquela que se desfaz, e que obtém como resultado as formas do mundo organizado; e, por fim, individualidades privilegiadas – das quais não nos ocupamos ainda – que acederão até a fonte da vida e da matéria e arrematarão aquilo que o trabalho de organização realizado pelo *elã* da vida foi incapaz de realizar ao alienar o movimento nas formas. Trata-se, como afirma Worms (2004b, p. 241), “de um movimento único que se comunica diferenciando-se de si” através de gêneses sucessivas.

Uma vez constatada a indissociabilidade da vida com a matéria, ligada que ela se encontra a um organismo “que a submete às leis gerais da matéria inerte”, e, de outro lado, uma vez constatado que essa mesma vida “faz o possível para se livrar dessas leis”, Bergson (1907a, p. 246) reconhece que esse esforço e sua condenação subsequente – essa tensão que acompanha todas as obras da vida e lhes constitui do interior – deveriam chamar a atenção para outra coisa, algo que podemos reconhecer como primitivamente mais profundo. Esse esforço nos deixa entrever “a possibilidade, e mesmo a necessidade, de um processo inverso da materialidade, criador da matéria por sua simples interrupção”. Como se o esforço que a vida apresenta para “tornar a subir a encosta que a matéria desce” estivesse suspenso em outra coisa que não simplesmente na finitude de seu *elã*, em um movimento que acabaria por se prolongar por meio do trabalho de organização e que seria igualmente o responsável pela gênese de seu obstáculo, da matéria com a qual ela fabrica para si um corpo.

Nesse sentido, afirma Worms (2004b), encontramos em *A evolução criadora* não uma filosofia da vida no sentido clássico do termo, pois o processo em obra na vida aparece com uma intensidade ainda maior no universo inteiro – bem como não se distingue no que ele possui de essencial do processo em obra na própria vida do espírito. Uma vez colocada uma potência de criação, um ato primitivo que se encontra na origem da própria materialidade, uma vez que a vida, considerada como evolução criadora, possui uma analogia

assinalável com o que se passa em nosso espírito, progresso sob a forma de tensão, criação continuada e indivisa, grande campo no qual assistimos o brotamento das diferenças, Bergson (1907a, p. 225) pode afirmar que “o vital se encontra na direção do voluntário”, e que é possível aceder a algo que é o “princípio de toda a vida e de toda a materialidade” (BERGSON, 1907a, p. 239), cuja atividade se assemelha ao que encontramos em nosso espírito quando – nas raras ocasiões, é bem verdade – ele age livremente.

(...) o que é admirável em si, o que deveria provocar espanto, é a criação incessantemente renovada que o todo do real, indiviso, realiza ao avançar, pois nenhuma complicação de ordem matemática consigo mesma, por engenhosa que a suponhamos, introduzirá um único átomo de novidade no mundo, ao passo que, essa potência de criação uma vez colocada (e ela existe, pois tomamos consciência dela em nós, ao menos quando agimos livremente), ela apenas tem de se distrair de si mesma para se distender, se distender para se estender, se estender para que a ordem matemática que preside a posição dos elementos assim distinguidos, e o determinismo inflexível que os liga, manifestem a interrupção do ato criador; eles são, aliás, uma única e mesma coisa que essa interrupção (BERGSON, 1907a, p. 218).

Nesse quadro movente pelo qual Bergson nos apresenta o universo em seu engendramento a matéria aparece como “um relaxamento do inextensivo em extensivo e, desse modo, da liberdade em necessidade” (BERGSON, 1907a, p. 219). Ela se origina, portanto, em um movimento de distensão que engendra uma realidade extensiva que será igualmente tratada como movimento indiviso – como espírito, como duração de determinada ordem. Se é verdade que possuímos em nós, em nossa vida psicológica, um elemento essencial para resolver o problema do surgimento da matéria no mundo (MONTEBELLO, 2003), Bergson (1907a, p. 208) pode afirmar que um esforço *sui generis* do espírito permite que sigamos a progressão ou regressão “do extra-espacial se degradando em espacialidade”.

Não é a toa que a vida é comparada a um puro querer, princípio de toda vida e de toda materialidade. Não podemos nos esquecer da afirmação de Bergson (1907a, p. 248) segundo a qual “a criação de um mundo é um ato livre e que a vida, no interior do mundo material, participa dessa liberdade”. Livre, dirá Bergson (1889), é o ato que emana de nossa personalidade inteira, da totalidade de nossos estados de consciência. A ação que dele resulta é em parte determinada pelos seus antecedentes, mas algo de absolutamente novo se acrescenta. Assim é possível observar “a ação sair de seus antecedentes por uma evolução *sui generis*, de modo que encontramos nessa ação os antecedentes que a explicam”, porém, prossegue Bergson, ela, a ação, “lhe acrescenta algo de absolutamente novo, encontrando-se em progresso sobre eles como o fruto sobre a flor” (BERGSON, 1896, p. 207).

Como observar nessa atividade do espírito as ações que se desenrolam na totalidade do universo? O cosmos, em seu processo de engendramento, em sua evolução igualmente *sui generis*, é comparável à edificação de nossa personalidade por meio de seu desenrolar temporal contínuo? Para um ser consciente, afirma Bergson (1907a, p. 7) “existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si mesmo”. E Bergson (1907a, p. 11) não hesita, antes mesmo de demonstrar como podemos aceder intuitivamente a essa mobilidade universal, em afirmar que o universo dura. “Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, mais compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”. Observemos então o gesto intuitivo essencial que Bergson opera no terceiro capítulo de *A evolução criadora*. Ele possui como que dois momentos que correspondem, na verdade, aos extremos entre os quais circula a vida do espírito.

“Concentremo-nos”, convida Bergson (1907a, p. 201), sobre o que temos “de mais destacado do exterior e de menos penetrado de intelectualidade. Busquemos, no mais profundo de nós mesmos, o ponto em que nos sentimos o mais interiores à nossa própria vida”. É na duração pura que nos colocaremos, aquela que, desde o *Ensaio*, é definida como a “forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso ser se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (BERGSON, 1889, p. 75), na qual “o passado, sempre em marcha, se acresce incessantemente de um presente absolutamente novo” (BERGSON, 1907a, p. 201). Imediatamente, prossegue Bergson, “sentiríamos tensionar-se até seu limite extremo” nossa vontade. Uma contração violenta apanha o passado que se esquiva para empurrá-lo, “compacto e indiviso”, em um presente que ele acaba por criar ao nele se introduzir. Tal é, grosso modo, a atitude do espírito que age livremente. Mas sabemos desde *Matéria e memória* que a vida do espírito admite graus, e que essa coincidência do eu consigo mesmo nem sempre é completa. Sem sair de si mesmo, o espírito oscilaria entre o plano da ação e o plano do sonho, cuja distensão e relaxamento não são sem analogia com a outra direção da atividade do espírito que Bergson nos apresenta logo em seguida.

O querer tensionado no seu mais alto grau e, ao menos em uma situação limite, mobilizando todo o passado na direção do presente, acaba por relaxar, distender-se. A direção inversa se apresenta, e mesmo se impõe. Ele oscila, tão naturalmente quanto, talvez, tenha se esforçado em mobilizar todo seu passado para informar e, assim, criar o ato presente. “Distendamo-nos agora, interrompamos o esforço que prolonga no presente a maior parte

possível do passado. Se a distensão fosse completa, não haveria mais nem memória nem vontade” (BERGSON, 1907a, p. 202). Se essa passividade absoluta não se apresenta efetivamente nunca na vida habitual do espírito – do mesmo modo que uma liberdade absoluta é um termo ideal – podemos ao menos entrever, no limite, “uma existência feita de um presente que recomeça sem cessar”, onde não encontraríamos “nada além do instantâneo que morre e renasce indefinidamente”. Se, como sabemos, a duração da matéria é, de fato, evanescente, mas não nula, podemos ao menos presumir, prossegue Bergson, “que a existência física se inclina no segundo sentido, do mesmo modo que a existência psíquica no primeiro”.

Se podemos então falar em uma “verificação intuitiva”, como afirma Worms (2004b, p. 212), da relação observada na natureza entre a vida, seus efeitos e obstáculos, ela é diretamente experimentada em nossa consciência. Bergson une a tensão na origem da qual encontramos o ato livre à distensão que cria, na vida do espírito, o pensamento espacial. O que faz a singularidade desse “momento intuitivo” é a observação nas duas formas que tomam nossos estados de consciência – integração temporal e justaposição espacial – do resultado de dois atos ou movimentos opostos, cujo desdobramento imanente permite observar a origem da materialidade no mesmo gesto criador que fornece à vida sua direção essencial, e contrária, mas não exterior, à distensão que lhe contraria e que será em seguida espiritualizada, elevada à um grau de liberdade que, abandonada ao seu movimento original, ela não poderia encontrar.

Por fim, em termos do método intuitivo, esse sofisticado procedimento – esforço, para sermos fiéis à Bergson – não é algo vago que, de um salto, coloca-se diretamente sobre uma supraconsciência, sobre aquilo que, com efeito, ultrapassa-nos e nos contém. Trata-se, antes, de uma intuição, de uma tomada de consciência “de alguma coisa em nós que nos define, permitindo conceber por analogia a unidade da vida e do mundo” (WORMS, 2004b, p. 228). Eis uma maneira completamente original de dar conta da presença da matéria no universo. Vimos, com Montebello (2003), que temos em nossa vida psicológica a chave para a resolução desse problema. Basta deixar nosso eu se esparramar em vez de fazer com que todas as partes diversas de nosso ser sejam concentradas por sobre um único ponto, basta que afrouxemos a tensão de nossa vontade. “Nossa personalidade se distende assim na direção do espaço” (BERGSON, 1907a, p. 203). Se a matéria, de fato, consiste nesse mesmo movimento levado mais adiante, movimento este que, ao ser esboçado por nossa própria

consciência, “nos mostra a direção” (BERGSON, 1907a, p. 208), é possível compreender a expressão bergsoniana segundo a qual o físico seria “simplesmente o psíquico invertido”.

No fundo da “espiritualidade” de uma parte, da “materialidade” com a intelectualidade de outra, haveria então dois processos de direção oposta, e passaríamos do segundo ao primeiro por via de uma inversão, talvez mesmo de uma simples interrupção, se é verdade que inversão e interrupção são termos que devem aqui ser tomados por sinônimos (BERGSON, 1907a, p. 202).

Em que pese o caráter gerador do ato de distensão, ele se encontra suspenso, como vimos, em um processo de desdobramento imanente. A distensão no limite da qual encontramos a extensão é, desse ponto de vista, a expressão negativa de uma tensão que, esta sim, cria positivamente. A distensão cria por uma falta – relaxamento – ao passo que a tensão cria por excesso – grau máximo de tensão ou contração. Não podemos nos esquecer de que se não se trata de um princípio transcendente, anterior e exterior ao que lhe figuraria como simples determinações e das quais ele não participaria ao prolongar suas direções, há um ato que pode ser reconhecido como primitivo, puro querer, centro de onde brotam os mundos, liberdade hiper-contraída. A liberdade experimentada pelo eu revela, em sua essência, na tensão que lhe caracteriza e na mobilização da personalidade que ela implica, bem como em sua contraparte psíquica, o relaxamento do plano do sonho, a liberdade de uma vida ainda mais profunda que o eu. A “consciência de si me revela o que é a consciência sem eu”, precisa Gouhier (1962, p. 55), “a vontade que diz ‘eu’ me revela uma vontade anterior a todo ‘eu’”. A criação de si por si implicada na evolução *sui generis* do ato livre revela o gênio da natureza, “gênio mais pré-pessoal que pessoal, de modo que a linguagem poderá personificar a natureza sem risco de antropomorfismo”.

O que encontramos, assim, no universo, senão atos ou movimentos indivisos que apontam para um princípio não menos movente, com relação ao qual todo intento criador, notadamente aquele que Bergson encontra na vida, não é outra coisa senão o prolongamento de sua direção essencial? O que dizer então agora que sabemos que o próprio movimento contrário à vida se origina em um ato criador suspenso em uma diminuição ou distensão da unidade de contração primitiva? Nada mais correto então que reconhecer com Bergson (1911a, p. 167) que em se tratando de nós ou das coisas – da matéria e do universo – “a realidade é a própria mobilidade”, nada há de “mais substancial e durável” no mundo que a mudança. Seja aquela que acompanha nossa vida psicológica, seja aquela que, em se tratando do cosmos tomado como totalidade, é capaz de engendrar realidades, animar “atos” e ações que caracterizam cada um dos “mundos” – material, vital, humano. Na verdade sequer

podemos pensar em termos de “*coisas* que seriam criadas e em uma *coisa* que cria” (BERGSON, 1907a, p. 249). Por toda parte encontramos o mesmo gênero de atividade criadora, de mobilidade temporal, “Não existem coisas, existem apenas ações”.

De modo que o próprio esforço da vida em reerguer a matéria, em nela inserir liberdade – cuja expressão habitual é um entorpecimento da liberdade ao longo da extensão que adquire –, tomada como um “prolongamento” de algo mais profundo, enraíza-se, assim, em uma mobilidade originária. Se o poder criativo libera-se cada vez mais da necessidade passando da matéria para a vida, e dessa para a consciência humana, retrospectivamente, afirma Montebello (2003), continuando esse movimento, nada nos impede de nos instalar em uma duração absolutamente livre de toda matéria. Decerto é à experiência mística que Bergson relega a tarefa de nos instalar nessa criatividade primeira. Mas o próprio movimento do elã vital, bem como o sentimento de uma coincidência com o que se passa com nossa liberdade, permite-nos uma intuição dessa duração divina e imaterial: consciência hiper-contráida, imensa virtualidade de onde brotam os mundos, liberdade pura.

Se, por toda parte, é a mesma espécie de ação que se realiza, seja aquela que se desfaz seja aquela que tende a se refazer, exprimo simplesmente essa similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos jorrariam como os destroços de um imenso foguete – com a condição, todavia, que eu não me dê esse centro como uma *coisa*, mas sim por uma continuidade de jorro. Deus, desse modo definido, nada tem de já pronto; ele é vida incessante, ação, liberdade. A criação, assim concebida, não é um mistério, nós a experimentamos em nós a partir do momento em que agimos livremente (BERGSON, 1907a, p. 249).

Após essa breve passagem pelos traços essenciais da descrição da natureza bergsoniana pela qual acedemos até o seu princípio gerador, podemos concluir com Worms (2004a, p. 162) que a “filosofia da duração é *ao mesmo tempo* filosofia do espírito e filosofia da natureza”, que a “duração une a liberdade ou o espírito e a natureza”. A natureza é alçada a um grau de liberdade – por mínimo que ele seja, com a matéria, por exemplo –, um grau de novidade e de criação. E o que atesta essa participação da natureza na liberdade? É a “experiência real do tempo como síntese viva e ativa”. Como afirma o mesmo Worms (2004b) alhures, é um ato, síntese temporal de si, que encontramos por toda parte, não enquanto totalidade passiva e fechada sobre si, mas a partir de uma abertura da totalidade imanente sobre efeitos que não são dados de antemão e que se originam em uma evolução ou progresso *sui generis*, assim como ocorre com nossa personalidade.

Meu presente, afirma Bergson (1896, p. 154), é “o estado atual de meu devir, o que, em minha duração, se encontra em vias de formação”. O que se encontra, em suma,

aberto, ainda que não absolutamente indeterminado. Nele nosso caráter, “síntese atual de todos os nossos estados passados” (BERGSON, 1896, p. 162), insere-se e o contrai, de modo que a memória de um ser consciente se caracteriza pela síntese do passado e do presente com vistas ao futuro. Continuação ou prolongamento, síntese e abertura se aliam assim na vida do espírito. Nossa duração “não é um instante que se substitui a um instante”, precisa Bergson (1907a, p. 4), pois nesse caso não haveria prolongamento do passado no presente, “evolução”: a duração é precisamente “o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar”.

Como, para criar o futuro, é preciso preparar alguma coisa no presente, como a preparação do que existirá apenas poderá se fazer pela utilização daquilo que existiu, a vida se emprega desde o início em conservar o passado e em antecipar sobre o futuro em uma duração na qual o passado, presente e futuro se usurpam uns sobre os outros e formam uma continuidade indivisa (BERGSON, 1919a, p. 13).

O mesmo se passa no universo, memória cósmica, totalidade em vias de formação, síntese parcial, pois aberta, evolução e progresso, não nos esqueçamos, *sui generis!* O mesmo se passa, igualmente, com o elã da vida, espécie de delegação terrestre, como veremos, do gênio da natureza. O cosmos em geral, e a vida em particular, caracterizam-se por uma evolução que cria sua própria paisagem ao avançar: ele cria sua própria matéria, instaura assim seu obstáculo estrutural; cria igualmente a corrente que a recolocará, ao menos parcialmente, no sentido da liberdade; esta por sua vez cria em seguida suas formas, dentre elas o homem. Nada disso seria compreensível se não soubéssemos que o universo dura, que o seu passado se prolonga no presente e age na qualidade de verdadeira causa. Nada denota de modo mais claro a abertura essencial de um universo que é absolutamente movente e criador, mas cujas criações carregam o peso do passado que se prolonga no presente. Dissimulado a maior parte do tempo, mas efetivo, e ainda com relação a dois pontos cruciais à minha análise: o problema religioso e moral no horizonte da atividade humana, condições para que o homem possa, efetivamente, ser reconhecido o êxito vital e cósmico.

Ora, mesmo para o caso das sociedades fechadas, não será recorrendo ao instintivo que a vida poderá “reagir” e recolocar o homem na direção de sua normatividade biológica? Nesse caso a vida cria na qualidade de memória sem sair de si mesma. Mas, de outro lado, não será igualmente na qualidade de movimento indiviso que o místico dá conta de experimentar e transmitir que será, agora, abolida a normatividade propriamente biológica da humanidade que, colocada em movimento, expressará a absoluta indiferença para com o entorpecimento da extensão? Nesse caso, como que a vida sai de si mesma para obter esse

resultado, o místico vai além da vida, acede ao seu princípio. Se essas duas situações se colocam como “problemáticas”, pois relativas ao esforço geral da vida que estancou pelo caminho, a vida, no sentido biológico e cósmico, apenas pode sair de seus impasses na medida em que o seu passado continua atuante, virtualmente, é verdade, na paisagem que criou para si. No seu “presente” sempre renovado, digamos. Nas formas atuais que se trata de ressarcir e, em seguida, abolir, transfigurar. O que concluir disso tudo senão uma abertura essencial, uma espécie de sensibilidade da vida e do cosmos aos seus efeitos, seja para corrigi-los, remediando seu entorpecimento e sua própria inviabilidade, seja para não apenas tornar possível a vitória sobre a materialidade, mas, sobretudo, para permitir que esse efeito seja um arremate do esforço retrospectivo, a “implicação” de que tanto falamos?

E mais. Se esse duplo trabalho da memória vital e cósmica é essencial para a constituição do que podemos chamar de uma “ética” bergsoniana, fundamento essencial para o trato do moral e do religioso, a mesma importância não deve ser atribuída à “teoria do conhecimento” que atravessa *A evolução criadora*? Não é algo de que me ocuparei em pormenor, mas, caso a inteligência, recortada de uma totalidade mais ampla, não fosse rodeada de uma franja instintiva, de uma sobrevivência mnemônica de sua contraparte na especialização que sofreu para triunfar, não haveria conhecimento possível da mobilidade da evolução. Esses pontos que reconhecemos como os elementos da “ética” bergsoniana, uma ética fundada no cosmos e na vida, serão respectivamente tratados nos próximos capítulos. Mas apenas podemos aceder ao alcance do argumento bergsoniano, a essa natureza viva, grande plano de engendramento em que continuidade e novidade se entrecruzam e se entredeterminam, uma vez em posse da duração que caracteriza suas obras. Afirmar que o universo dura, que a liberdade faz parte da natureza, é compreender o que há de indivisível e criador, de prolongamento e de abertura no brotamento de uma diferença, seja ela uma contração, uma distensão, ou ainda um ressarcimento do que se perdera com o primeiro ato. O universo, como nossa personalidade, é uma criação de si por si.

Mas que cada instante seja uma contribuição, que a novidade brote sem cessar, que uma forma nasça da qual diríamos, sem dúvida, uma vez produzida, que ela é um efeito determinado por suas causas, mas das quais seria impossível prever o que ele seria, observando que aqui as causas, únicas em seu gênero, fazem parte do efeito, tomaram corpo ao mesmo tempo em que ele, e são determinadas por ele tanto quanto elas lhe determinam; eis alguma coisa que podemos sentir em nós e adivinhar por simpatia fora de nós, mas não exprimir em termos de puro entendimento nem, no sentido estreito da palavra, pensar (BERGSON, 1907a, p. 165)

Vida e cosmos, na qualidade de memória, fazem corpo com suas criações. Sem esse prolongamento essencial, signo de uma natureza que dura e que participa da liberdade, não teríamos meios para resolver o problema que nos propomos tratar – o da “implicação” da obra moral do místico por sobre o esforço que ele prolonga ao arrematar. Se a evolução é, de fato, criadora, reconhece Riquier (2009, p. 400), é que a própria criação é pensada de uma maneira evolutiva. “A causa não derrama sobre o teatro do mundo os efeitos que ela continha nela eminentemente a partir dos bastidores de um além-mundo transcendente; ela é realmente *do* mesmo mundo, reage ela própria aos efeitos que ela produz, e apenas cria ao *se* criar”. Essa causalidade apenas pode se dar em uma natureza que dura. É verdade que ele, como Miquel (2011, p. 60), quando este afirma que a vida “é vivida pelos vivos do mesmo modo que a duração é vivida pela consciência”, está se referindo à vida no seu sentido que aqui convencionamos chamar biológico.

Mas nada nos impede de estender essas afirmações, essa causalidade que é própria do desenvolvimento temporal do ser consciente, à totalidade do cosmos. A generalidade da causalidade da duração não se limita a constituir cada mundo - vida, matéria, homem –, ela se encontra na passagem e na intersecção entre eles. Tal é claramente o caso da vida e da matéria com relação ao princípio do qual decorrem, tal será o caso da vida que prolonga a direção essencial do princípio primeiro, e tal será, por fim, o caso do místico e de sua obra moral, que, por uma experiência muito particular, tomará contato e prolongará essa memória cósmica que, na ocasião, se chamará Deus. A “abertura” e o “prolongamento” se apresentam de ponta a ponta desse grande plano de engendramento. Afinal, o universo dura, disse Bergson. E se o tempo é o tecido de que é feita nossa vida psicológica, ele é igualmente aquele que liga a totalidade da natureza, terreno de variados graus de liberdade, mas nunca da necessidade absoluta. A natureza é espírito.

1.5. O problema da continuidade na natureza dos pontos de vista de Bergson e de Tarde: unidade de desenvolvimento temporal vs. plano de composição progressiva

Temos agora elementos para observar o que distingue a natureza bergsoniana daquela descrita por Tarde⁷¹. Nos dois casos, sem sombra de dúvida, o universo evolui, e as

⁷¹ As hipóteses de Montebello em torno das filosofias da natureza de Bergson e de Tarde nos são úteis em se tratando das diferenças entre os dois autores, embora não sejam isentas de adversários. Montebello (2003, p. 31), inspirado por questões colocadas por Deleuze, identifica o que denomina de as “duas grandes vias da ontologia”

criações em obra no plano da natureza não são em nada debitárias de algo que lhe seja exterior, nada que seja exterior ao seu desabrochar. Nada que seja estranho à vida do espírito que se expressa em seus atos e produtos, em sua atividade continuada. Seja por uma atividade espiritual que podemos observar como possessão e associação, seguida de uma harmonização gradual e progressiva; seja pela duração que caracteriza o progresso de cada ser, de cada mundo, e que por um fio de relaxamento e de contrações sucessivas suspende tudo em uma única história, em uma mesma continuidade que não deixe de ser de mudança. Nesse engendramento contínuo de si por si, nesse acréscimo continuado por meio de diferenciações ou desdobramentos sucessivos, podemos observar também que tanto Tarde quanto Bergson deparam com um “esforço” generalizado. Uma “situação de problema” que, de certo modo, anima essa evolução – harmonização vs. insurgência da heterogeneidade (Tarde), vida vs. matéria, ou, em outros termos, liberdade vs. necessidade (Bergson).

É bem verdade que, no caso de Bergson, esse esforço apenas pode ser definido uma vez colocada a matéria como obstáculo à vida, ao passo que, para Tarde, ele é, de fato, generalizado. O próprio universo material é, já, a expressão de uma solução relativa de acomodamento recíproco de diferenças. Essa nuance é sintoma de uma diferença mais essencial. Trata-se da diferença entre o descontínuo elementar de Tarde, que, de saída, pulverizara o universo em uma multiplicidade pulsional, e o prolongamento indiviso pelo qual Bergson apresenta a natureza.

para uma filosofia da natureza que se coloca o problema da relação do ser e de suas diferenças sem apelar ao monismo metodológico do mecanicismo e do espiritualismo, “para os quais é o mesmo elemento, definido segundo princípios heterogêneos, que deve envolver seu oposto” (MONTEBELLO, 2003, p. 31). Trata-se das teses da analogia ou da equivocidade e da univocidade do ser. A primeira serve a homogeneizar o heterogêneo, “por toda parte uma medida comum para coisas heterogêneas”. Tal seria o caso da filosofia de Tarde que, partindo de diferenças monádicas ínfimas integraria a soma de suas variações para dela fazer sair as grandes diferenças do ser, os três grandes planos de similitude do cosmos e, ao fim desse processo, uma homogeneização final e harmônica. A segunda, a tese da univocidade do ser, à qual seria possível identificar a Bergson, é aquela que estabelece uma unidade de significação para uma multiplicidade real, “um mesmo sentido para tudo o que é dito, um mesmo acontecimento para tudo o que ocorre” (MONTEBELLO, 2003, p. 33). Identificando a matéria, a vida e a consciência à duração, essas realidades se apresentam como graus do ser, intensidades da duração: “o ser se diz em um único sentido, mas através de coisas que diferem em todos os sentidos”, ele é igual, “mas por coisas desiguais”. Pensar em termos de duração para Montebello (2004, p. 150) “significa ao mesmo tempo reconhecer diferenças na natureza e mostrar a gênese e o pertencimento dessas diferenças”. Se, com efeito, Montebello é preciso nos termos que utiliza para colocar, de um lado, Bergson e a tese da univocidade, de outro, Tarde e a tese da equivocidade – sem julgar sobre o teor preciso dessas noções no pensamento de Deleuze, o que foge aos meus objetivos –, não podemos deixar de apontar para contrassensos que se insinuam nessa própria apropriação de teses deleuzianas em torno da determinação do ser. Alliez (1999, p. 15), ao contrário de Montebello, defenderá que o pensamento de Tarde, afirmando uma “*univocidade absoluta da vida sob todas as suas formas*”, elimina qualquer ideia de uma representação puramente analógica do ser “pela descoberta de um nível sub-representativo, de uma concentração molecular” que, à revelia da frequência do vocabulário da analogia que figura em Tarde, faz repousar toda analogia sobre “correlações e conexões”. Reitero que não cabe aqui tomar partido dessas interpretações.

A continuidade, nesse caso, é primeira, mesmo entre os termos que definem uma situação de problema. Vida e matéria são, por um laço genético, desdobramentos ao mesmo tempo sucessivos e opostos de um mesmo gesto de liberdade que nos ultrapassa e que nos contém, que se desfaz em certo ponto, mas que se prolonga em uma tentativa continuada de ressarcimento daquilo que se perdera com a matéria. Não foi desse modo que Bergson definiu o trabalho de organização? Ou seja, não há exterioridade sequer entre os termos que se contradizem. E o próprio esforço, em sua expressão a mais essencial, inserção de liberdade na necessidade, restituição do movimento ao entorpecimento da matéria, ao se resolver, prolonga algo da liberdade inicial. Parcialmente com o elã, de modo completo com a obra do místico. A natureza cria, nesses termos, prolongando o passado no presente, distendendo-se e contraindo-se, sem que, com isso, abismos sejam colocados entre as realidades assim instituídas.

Tarde, por sua vez, tem de apelar a uma criação que se define como associação de diferenças para que uma continuidade seja estabelecida, para que o universo dure, para que uma regularidade fenomênica persista. Nada de estranho a uma filosofia de inspiração leibziniana que reconhece no princípio dos indiscerníveis algo essencial, mas que retira o poder explicativo do acomodamento ideal entre as substâncias distintas. Esse terá de ser instituído. As harmonias e criações sucessivas, quando um elemento-chefe federa ao seu redor outros agentes, são, assim, soluções de continuidade em um universo cujas diferenças intestinais pululam e que dependem de uma moderação recíproca, um uníssono “artificial”, obra de uma espécie de “gênio social” da natureza. O que não exige na verdade nada além de um agente como outro qualquer que institui uma imagem do universo a ser talhada, mantida e sustentada por seus congêneres.

Em ambos os casos, o universo evolui. Mas num caso, pois ele dura, noutro, pois ele se harmoniza progressivamente, institui uma continuidade, possibilita a uma variação que se impõe o direito à repetição e à duração que é usurpada às demais (TARDE, 1895a). No caso bergsoniano, trata-se do progresso *sui generis* que caracteriza nossa personalidade, prolongamento do passado em seus efeitos e síntese dos efeitos na causa que se prolonga e que cria sua paisagem ao longo de seu desenvolvimento; no caso tardiano, uma evolução que é um processo de inserção universal, de acomodamento recíproco de diferenças intestinais elevadas ao estatuto de fenômeno, de regularidade material, vital e humana.

Em se tratando da continuidade no processo de engendramento do cosmos, podemos concluir com Milet (2006) e dizer que Bergson indicará que o continuísmo apenas pode ser evolutivo ao se inscrever na temporalidade, ou seja, na duração, ao passo que para

Tarde, ele é vítima o mais das vezes das energias latentes de cada ser, sobre as quais cada um se apoia para lutar contra a potência coletiva e ordenadora que, desse ponto de vista, não deixa de guardar certa artificialidade. A natureza pulsional e múltipla preexiste virtualmente sob a aparente regularidade e continuidade fenomenal dos seres. No fundo das coisas há uma heterogeneidade adormecida, de modo que teríamos dificuldades em encontrar aí uma continuidade verdadeira, ao passo que ela seria o resultado de um artifício preciso da natureza, da causalidade que lhe é própria: a causalidade exemplar. Façamos um breve parêntese em torno de princípios essenciais da filosofia da natureza tardiana.

Alguns sustentam que Tarde é fiel ao princípio leibziniano da continuidade, fundamento do cálculo infinitesimal que permite à Leibniz escapar, afirma Alliez (1999, p. 11), da “antinomia do contínuo uniforme e do descontínuo pontual prosseguindo a divisão na direção do infinitamente pequeno”. Importante ressaltar que, segundo Belaval (1960), a idealidade do algoritmo infinitesimal leibziniano, artifício de cálculo cuja força consiste decerto em seu poder algorítmico⁷², não é isenta de controvérsias metafísicas em torno do infinito verdadeiro. O cálculo infinitesimal “envolve” o infinito verdadeiro, Deus. “O infinito matemático requer Deus como causa, e como modelo, ele não é somente explicado por Deus, ele o exprime” (BELAVAL, 1960, p. 357).

Conhecemos a imagem evocada por Leibniz que compara cada porção da matéria a um jardim cheio de plantas ou um lago cheio de peixes, com o que ele visa demonstrar que “nada há de inculto, de estéril, de morto no universo, nada de Caos”. O que apareceria, ao contrário, caso olhássemos para um lago a distância, no qual “veríamos um movimento confuso e fervilhante por assim dizer de peixes do lago, sem discernir os próprios peixes” (LEIBNIZ, 1714a, p. 109). A descontinuidade assim observada esconde algo de uma sutileza que “nos é o mais das vezes imperceptível”. Pois ainda que a terra e o ar interceptados entre as plantas do jardim, “ou a água interceptada entre os peixes do tanque, não seja nem planta, nem peixe, eles lhes contêm”. O finito envolve o infinito, o infinitamente pequeno: “há uma infinidade de criaturas na menor parcela de matéria devido à divisão atual do *continuum* ao infinito” (LEIBNIZ, 1710, p. 234). Não observar essa divisibilidade (sinônimo da plenitude da natureza) seria o mesmo que afirmar que o “o mundo possuiria *hiatos*”, seria desconhecer que “tudo é ligado no universo em virtude de razões metafísicas”

⁷² Segundo o *Vocabulário* de Lalande (1926) o cálculo infinitesimal, algoritmo elaborado por Leibniz, é um esforço em pensar a relação entre o finito e o infinito por meio de operações com quantidades infinitamente pequenas. Ele compreende todas as operações matemáticas que têm como objeto a relação entre grandezas finitas pela consideração de quantidades infinitesimais. Trata-se, em suma, de um ramo da matemática que ensina operações com quantidades infinitamente pequenas (MILET, 1974).

(LEIBNIZ, 1707, p. 376). Seria desconhecer “o grande princípio da razão suficiente” e se ver obrigado a recorrer aos milagres ou ao puro acaso na explicação dos fenômenos. Ou seja, não admitir a possibilidade aritmética de um atual infinitamente dividido é negar a perfeição da criação e das operações do entendimento divino; é negar o acordo instituído entre tudo o que existe.

Penso então ter boas razões para acreditar que todas as diferentes classes de seres cuja associação forma o universo apenas são, nas ideias de Deus – que conhece distintamente suas gradações essenciais –, como ordenadas de uma mesma curva cuja união não permite que coloquemos outras entre elas na medida em que isso assinalaria desordem e imperfeição. Os homens se ligam então aos animais, esses às plantas e essas novamente aos fósseis, que se ligarão por sua vez aos corpos que os sentidos e a imaginação nos representam como perfeitamente mortos e informes. Ora, porque a lei da continuidade exige que, *quando determinações essenciais de um ser se aproximam daquelas de outro, que também conseqüentemente todas as propriedades do primeiro devam se aproximar gradualmente daquelas do segundo*, é necessário que todas as ordens dos seres naturais formem uma única e mesma cadeia na qual as diferentes classes, como tantos elos, se liguem tão estreitamente umas às outras que é impossível aos sentidos e à imaginação fixar precisamente o ponto onde uma começa ou acaba (LEIBNIZ, 1707, p. 376).

O atual infinitamente divisível leibziniano define-se então por uma lei de ordem e de continuidade de modo a não haver hiatos entre um ser e outro no conjunto atualmente infinito do mundo. Mas, como afirma Deleuze (1988, p. 91), “a série toda está na mônada, mas não a razão da série”. Todas as séries prolongam-se umas nas outras, mas o seu limite apenas pode aparecer “numa harmonia *preestabelecida* das mônadas entre si”. É o artifício divino da harmonia preestabelecida que, instituindo o acomodamento entre as substâncias, que apenas recebem o poder individual de executar uma parte dela, garante a indistinção das séries atuais dos seres, onde, como disse Leibniz, mal podemos discernir onde um começa e o outro acaba. Assim o algoritmo infinitesimal é uma “ficção fundada”, dirá Belaval (1960, p. 359), mas enquanto “expressão ideal” do “verdadeiro infinito refletido em sua criação”, ou seja, o conjunto inumerável das mônadas.

De fato o infinitamente pequeno é de suma importância para Tarde, o que é atestado em passagens essenciais de *Monadologia e sociologia*. Há uma queda inevitável na direção do infinitesimal, que “difere qualitativamente do finito” e que se torna “a chave do universo inteiro” (TARDE, 1893a, p. 39). São hipóteses dessa natureza que se encontram em jogo quando Tarde afirma que no fundo de toda coisa (atualidade fenomênica) há toda coisa real ou possível, e que desse modo é colocado no descontínuo último o contínuo, a totalidade

dos outros seres – virtuais e possíveis⁷³. Ora, é também a totalidade dos outros seres que Leibniz coloca no interior de cada mônada. Afinal, todas vêm expressar um mesmo universo, uma mesma série dos existentes, cuja continuidade e infinidade são translúcidas na ideia divina do universo⁷⁴. Mas essa inclusão do contínuo no descontínuo possui o mesmo estatuto para Tarde? É inegável que o princípio dos indiscerníveis leibziniano foi de suma importância para a inspiração que anima a filosofia da natureza tardiana, como pudemos observar. Mas o mesmo pode ser afirmado sem ressalvas em torno do princípio da continuidade? Não me parece que essa “totalidade” dissimulada no fundo do que pode ser tomado como “parte” seja o corolário de uma participação expressiva em um mesmo universo.

Qual a natureza desse contínuo que, no caso tardiano, remete ao mundo dos possíveis, anárquico e proteiforme, à heterogeneidade pulsional que aspira passar à existência, mesmo que seja, para tal, necessário implodir e reestruturar o existente do qual constitui a sombra? Não haveria uma hierarquização estabelecida entre uma heterogeneidade irreduzível (que representaria o princípio dos indiscerníveis leibziniano) e homogeneizações parciais estabelecidas pela seleção daquilo que acede ao estatuto de fenômeno (que representaria, por sua vez, o princípio da continuidade leibziniano, tributário, este, da cadeia dos seres tal qual acomodada pelo decreto divino que instaura uma ordem entre as substâncias) que falta ao universo leibziniano? O segundo não seria, pois estabelecido e não *a priori*, uma usurpação do primeiro – e não sua expressão –, tornado virtual e não fenomenal, ainda que mantido na soleira do mundo dos fenômenos? Ou seja, será que em vez de um atual dividido ao infinito, expressão de uma mesma série constituída pelo universo das criaturas que nada usurpa à continuidade essencial dos expressantes, quantidades infinitamente pequenas (às quais acede o cálculo infinitesimal) que “envolvem” o infinito real, não deveríamos falar em termos de um infinitesimal que, ao contrário, inaugura uma nova série, um novo universo, uma vez que realiza a passagem do mundo dos possíveis ao mundo dos fenômenos?

O infinitesimal tardiano não aponta para uma gradação insensível que a sabedoria infinita de Deus observaria na cadeia dos seres, mas à instituição de uma variação que quer fazer o mundo à sua imagem; luta e embate, não expressão da ordem da natureza. Afinal, tivemos oportunidade de observar que nada há de mais estranho à monadologia de

⁷³ O mundo dos possíveis como que se encontraria a meio caminho entre o mundo fenomênico e o mundo *hypophysique* e incognoscível da Energia. Ele se avizinharia dos fenômenos que ajuda a constituir pelo caráter já determinado e diferencial de sua composição psíquica ou energética em comparação com a Energia sub-fenomenal propriamente dita. Mas não é, ainda, fenômeno, repetição, desígnio instituído e “imitado”.

⁷⁴ Citemos Leibniz (1710, p. 189): “O objeto de Deus tem alguma coisa de infinito, seus cuidados abarcam o universo; o que conhecemos dele é quase nada, e desejar-se-ia medir sua sabedoria e sua bondade através de nosso conhecimento: que temeridade, ou, antes, que absurdidade!”.

Tarde do que o artifício divino da harmonia preestabelecida. E, a essa indiferença, devemos acrescentar a seguinte afirmação, que coloca na origem de tudo o que há de observável na natureza, de regular, de harmônico, uma variação infinitesimal.

(...) seriam então os verdadeiros *agentes*, esses pequenos seres que dizemos infinitesimais, seriam as verdadeiras *ações*, essas pequenas variações que dizemos infinitesimais. Parece mesmo resultar do que precede que esses agentes são autônomos, que essas variações se chocam e se entavam tanto quanto concorrem. Se tudo parte do infinitesimal, é que um elemento único tem a iniciativa de uma mudança qualquer, movimento, evolução vital, transformação mental ou social. Se todas essas mudanças são graduais, e aparentemente, contínuas, isso mostra que a iniciativa do elemento empreendedor, ainda que auxiliado, encontrou resistências (TARDE, 1893a, p. 40).

É esse infinitesimal, com efeito, que Tarde coloca no fundo dos fenômenos. Mas essa continuidade é anárquica e não ordenada, exterior a uma unidade que, no caso leibziniano, é de caráter expressivo – as mônadas “contêm” o mesmo universo do qual fazem parte. Ela é a síntese dos possíveis, de tudo aquilo que almeja conformar a si o universo. Se a continuidade se liga à harmonia – é o que observamos, sem dúvida, em Leibniz – ela implica o reconhecimento, ao lado dos indiscerníveis, de uma ordem *a priori*, que caberá então às diferentes mônadas expressar. No caso tardiano, a harmonia e a continuidade que ela estabelece entre os seres têm de ser estabelecidas. Há continuidade na ordem da natureza, afinal, vimos que ela é perpassada por um esforço de harmonização que é “progressivo”. Mas a instauração de uma série que se harmoniza progressivamente implica o recalque de todo o universo infinitesimal cuja continuidade é de outro estatuto – descontínua em sua composição, contínua pela síntese virtual que quer aceder ao estatuto de real – que aquela fundada no universo dos fenômenos, aquela que inaugura uma ordem material, viva, mental ou social, e que constituirá a natureza tal qual se apresenta, por exemplo, à ciência que sobre ela exercerá seu intento de mensuração.

Prossigamos então, uma vez observado que não há total paralelismo entre a relação entre continuidade e heterogeneidade nas filosofias da natureza de Tarde e de Leibniz. Seria ainda assim possível conjecturar que, quando Tarde definiu uma Energia sub-fenomenal que anima as ações de todos os agentes infinitesimais, teríamos aí uma continuidade inegável. Dos dois casos – da síntese dos possíveis infinitesimais e da Energia que se diferencia sem deixar de ser o “motor” afetivo de cada mônada – digo que é possível concluir pela afirmativa; mas apenas em certo sentido. Essa pretensa continuidade não seria, de um lado, “indeterminada” (Energia análoga à Vontade schopenhauriana) e, de outro, “excessiva” e não

menos indeterminada, “transbordante” (o real é apenas um dispêndio do possível) perante a ordem da natureza, a continuidade e regularidade fenomênica atual que ajudam, ambas essas dimensões, a constituir?

Pensemos essa dinâmica da natureza tardiana com relação à duração bergsoniana. Esta, se ela não é absolutamente “determinada” – e cometeríamos grave ofensa aos intentos bergsonianos ao afirmá-lo – conserva-se inteiramente presente ao longo de sua síntese ativa, ainda que se faça a todo o tempo igualmente outra pelo presente que ajuda a criar e que torna a agir sobre ela. Trata-se, para Bergson, de outro gênero de continuidade que não aquele que podemos encontrar em Tarde. A duração, continuidade de mudança, faz bola de neve consigo mesma, como dirá Bergson (1907a). Se nosso intento é pensar a evolução do cosmos esse gênero de continuidade não se apresenta ao filósofo da neo-monadologia. A unidade dessa evolução se faz ao preço de uma mnemônica do esquecimento. Há síntese, é verdade (tudo o que não acede ao estatuto de real permanece atuante na qualidade de possível), mas ela é o signo de um empobrecimento frente ao real que decorre do embate monádico. Não há prolongamento direto do virtual no atual, mas apenas através de sua condenação ao limbo dos possíveis, ao mesmo tempo um e múltiplo, contínuo pelo gênero de ação que exerce – espécie de “insistência”, “pressão” – e absolutamente heterogêneo pelos universos em projeto adormecidos nessa coleção de ideias cósmicas abortadas. Se quisermos ainda falar em termos de uma “memória” que faz corpo com o presente, ela não é aquela que se prolonga nos seus efeitos que, ao retroagir sobre ela, faz-lhe um único desenvolvimento. É a memória, como dito, do irrealizado, do mundo dos possíveis.

E se quisermos continuar a dizer com Tarde que no fundo de cada coisa, de cada ser, de cada fenômeno, há “toda coisa”, real ou possível, diríamos o seguinte, para concluir essa longa digressão em torno das figuras do contínuo na filosofia da natureza tardiana. Não se trata de uma continuidade suspensa no desenvolvimento temporal, como no caso bergsoniano. Uma síntese ativa como aquela do filósofo da duração faz falta ao processo de aborto generalizado cuja memória seria, no limite, aquela do recalque do irrealizado, e cuja continuidade atual e estabelecida contrasta com a continuidade de fundo, anárquica – ela é, com relação a ela, uma diminuição, empobrecimento. Desse modo a evolução geral do cosmos se apresenta, de um lado, como síntese temporal imanente, de outro, como uma progressão na qual as soluções de continuidade, acordos cada vez mais compreensivos e emancipatórios com relação ao nível anterior sobre o qual se exerce, formam andares bem distintos.

Como dito alhures, a própria matéria, por exemplo, é uma “etapa” bem visível do processo geral descrito por Tarde, ao passo que, para Bergson, ela é um desdobramento daquilo que lhe precede, e que não deixa de ser imanente à síntese da causa que se prolonga nos efeitos que deposita ao avançar – o que é notório na aventura subsequente da liberdade na instrumentalização da necessidade: a matéria nesse caso não é uma “etapa” fundada sobre o irrealizado, não há progressão de um “mundo” sobre outro “mundo”. Ela é tendência e, enquanto tal, aparentada ao que lhe sucede, à vida, e meio pelo qual a vida fabricará para si um “mundo”, o conjunto do mundo organizado, suspenso no movimento indiviso – elã – que luta com a tendência que lhe faz frente e desvia de sua direção original. Uma tendência, dirá Bergson (1903, p. 211), “é uma mudança de direção em estado nascente”. Ou seja, nada de “progressão” no sentido tardiano, mas diferenciação de uma unidade que permanece indivisível e atuante a despeito – e, através – do que vem ser depositado a cada mudança de direção a partir de um “ato” primevo.

De modo que o corolário geral dessa diferença que anima nossos autores em termos da unidade da ordem da natureza em seu processo de engendramento, em termos “do que” e de “como” algo se prolonga, é que a natureza bergsoniana não será, de modo algum, um grande plano de composição de aspecto progressivo – ou seja, expressão de uma evolução que instaura “progressivamente”, por uma associação generalizada de agências infinitesimais, uma continuidade sempre artificial se remetida ao elã proteiforme e pulsional que incita e coloca novas formas à mudança – e na qual se sobrepõem matéria, vida e homem. Em detrimento de um grande plano de composição, a natureza bergsoniana, essa totalidade aberta e que dura, e que não apresentaria nada além de “mudanças de direção”, encontra-se suspensa em um movimento de diferenciação cujo modelo é aquele do desenvolvimento temporal da consciência psicológica.

A leitura de Milet (1970, p. 184) da fórmula da evolução tardiana, que contrapomos aqui ao bergsonismo, é precisa. Uma sequência de criações (que tem como fundamento não “direções”, mas uma heterogeneidade de fundo) se harmoniza do mesmo modo que “as livres inspirações do artista, devotado a uma vasta composição”. Os elementos díspares se eliminam e os elementos coerentes se associam. A evolução pode se conceber, prossegue o intérprete da filosofia tardiana, “como uma ‘obra de composição’”. Não se trata de considerar, portanto, a evolução como “um movimento contínuo, engendrando progressivamente as formas novas, mas como um processo serial de inserções sucessivas dessas formas novas”. Nascidas do seio fecundo da natureza, essa multiplicidade pulsional,

como dito, elas vão se inserir pouco a pouco umas nas outras de modo a constituir um conjunto coerente. Estamos, com efeito, transitando em um terreno distinto daquele da cosmologia de inspiração psicológica bergsoniana. Nada de estranho: basta lembrar que o cosmos tardiano não é uma consciência que dura, mas uma sequência de associações, de sociedades, e que uma sociedade não possui de saída a unidade de uma personalidade que avança no tempo, ela tem, antes, de ser instituída.

Ora, se não temos uma continuidade salvaguardada por uma atividade de síntese ou progresso *sui generis*, se a evolução do cosmos tardiano, suas criações sucessivas que brotam do seio fecundo da natureza, não possui aquilo que Bergson (1907a, p. 77) reconhece no mundo vivo como uma espécie de “princípio interno de direção” – e que podemos estender à evolução do cosmos como um todo afirmando que se trata do fio tênue e invisível do tempo – é possível afirmar que a unidade (a continuidade, o prolongamento) se localiza, no caso de Tarde, mais do lado da “unidade do esforço”, aquele, de uma “harmonização progressiva”, do que do lado daquilo que se prolonga através das criações sucessivas. Falta à concepção tardiana a causa que faz corpo com seu efeito, que nele se prolonga e dele se alimenta. Falta a “unidade viva” da qual se recortam as partes, dentre elas, a matéria, o obstáculo. Falta – contra aqueles que admitem uma filiação direta do princípio de continuidade leibziniano – uma unidade ideal que faça fundo ao infinitesimal. Não há mundo ou infinidade a expressar, o universo é progressivamente constituído por acomodamentos sucessivos. Isso não quer dizer que o “esforço” que reconhecemos no fundo das obras da natureza – sem o qual nossa hipótese da implicação homem/mundo nada teria de sustentável – , no caso bergsoniano, é sem importância. Mas sua unidade não deve dissimular outra, aquela que se prolonga através das obras que expressam esse esforço e que, na origem da qual, encontramos a própria fundamentação do esforço. Essa unidade, uma vez “que se desfaz”, dá conta da presença da matéria no universo, ela é, nesses termos, anterior ao esforço que inaugura por um relaxamento de si própria.

Digamos o mesmo em outros termos. Esboçemos algumas hipóteses. Talvez Tarde não tenha realizado o esforço que Bergson (1907a, p. 200) proclama: renunciar aos quadros rígidos do entendimento para reencontrar uma “unidade verdadeira, interior e viva”, esforço que “nos introduz em alguma coisa de mais vasto”, no qual se recortou, com nosso entendimento, a matéria sobre a qual ele se aplica. “No absoluto somos, circulamos e vivemos”, dirá Bergson. Essa unidade, uma unidade de desdobramento que é imanente ao esforço que identifica na natureza, Tarde não pôde conceber. Ao contrário, o que nos rodeia e

envolve é uma heterogeneidade potencialmente insurgente, pronta a tornar o universo outra coisa que ele é. Daí o primado de uma unidade instituída progressivamente, e não uma unidade ancorada em um desprendimento de algo mais vasto. Ora, não é notório, na ausência dessa visão das coisas, Tarde ter recorrido precisamente ao método que encontra nas ciências do homem para explicar o que se passa na natureza? Não é notório, na impossibilidade de aceder a uma “unidade viva” da qual nos desprendemos e na qual nos movemos segundo o filósofo da duração, identificar no cosmos uma unidade tal qual o homem pôde fazer ao longo da história que ele constituiu com suas próprias mãos, na consciência clara de suas ações? Vejamos como essas distinções essenciais que apontamos nas cosmologias de Bergson e de Tarde têm sua expressão na maneira pela qual a evolução do mundo exterior pode ser acessada, em cada caso, pelo espírito que participa da unidade de criação que caracteriza a natureza em sua totalidade.

1.6. Distinções nos modos como Bergson e Tarde podem aceder ao que há de espiritual na natureza: participação na unidade viva vs. privilégio excepcional

A despeito da mobilidade reconhecida à vida, à matéria, ao cosmos em sua totalidade, bem como a despeito da localização de tudo o que diria respeito ao artifício, aos fatos de cultura, ao que pudesse ser tomado como irredutivelmente humano e ilusoriamente exterior ao movimento no qual tem origem, Bergson, assim como Tarde, não pode se privar de tomar como ponto de partida para a edificação de um saber com essas características os fatos que se passam na consciência. Bergson e Tarde compartilhariam assim do espírito geral que anima uma filosofia da natureza como aquela de Schopenhauer (1818, p. 891), para o qual “é partindo de nós mesmos que é preciso tentar compreender a natureza”. Aquilo que nos é “conhecido imediatamente deve nos fornecer a interpretação daquilo que nos é fornecido apenas mediatamente”. Tratar-se-ia de encontrar em nossas próprias ações e atitudes uma “comunicação secreta” (SCHOPENHAUER, 1818, p. 890) com a essência íntima das coisas de um modo outro que aquele pelo qual ela nos é dada – e mediatizada – nas representações. Bem, decerto nem a essência íntima nem a “comunicação secreta” por meio da qual podemos acessá-la são as mesmas para Schopenhauer, Bergson e Tarde. Mas essa imagem de uma “comunicação secreta” nos é útil em se tratando da comparação entre o modo pelo qual a vida do espírito se faz translúcida ao observador para Bergson e para Tarde. Ela denota uma

espécie de relação especial pela qual o espírito pode melhor compreender a si mesmo e, ao fazê-lo, melhor compreender o que há de espiritual nas coisas.

O imediato que se apresenta à consciência, sobretudo no caso bergsoniano, talvez menos no caso tardiano (por paradoxal que isso possa parecer, na medida em que é uma ciência quem nos fornece os meios de obter uma visão do espírito sobre si mesmo), não é “imediatamente dado”: somos separados das coisas de um modo que não é de maneira algum accidental, que se liga à própria estrutura de nosso entendimento e sua ligação intestinal com a atividade técnica, a linguagem, a vida social e com os imperativos da vida prática em geral. E a ciência ela própria (ao menos quando se ocupa daquilo que não lhe é destinado), não faz corpo estranho a essas “formas e relações que nos separam das coisas” (DELEUZE, 1956, p. 30). Bergson se vê então diante de uma escolha. “Ou não há filosofia possível e todo conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado para o benefício a retirar delas, ou filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição” (BERGSON, 1903, p. 200). A segunda possibilidade é aquela adotada por Bergson. Cabe à filosofia, uma vez admitida sua possibilidade e uma vez admitido o fato de que a ciência não basta, instaurar ou restaurar “*uma outra* relação com as coisas, logo, *um outro* conhecimento”, conhecimento e relação que a ciência, seguindo sua inclinação natural, priva-nos essencialmente (DELEUZE, 1956, p. 26).

Não cabe aqui nos ocuparmos de modo detalhado do esforço de intuição, simpatia que nos colocaria no interior dos objetos e que contrasta com a análise, que interpõe entre nós e os objetos símbolos e conceitos cujos contornos apenas fazem desnaturalizar o que se trata de conhecer (BERGSON, 1903). Não o faremos porque não seria possível falar da intuição com precisão sem observar suas diversas manifestações ao longo das obras de Bergson: a dilatação da inteligência na direção da franja instintiva em *A evolução criadora*, a intuição ancorada na experiência mística de *As duas fontes da moral e da religião*, e mesmo o recurso ao raciocínio analógico que se desenha ao longo desse grande trabalho do espírito esforçando-se por superar sua própria condição natural. Meu único objetivo aqui é demonstrar como, tanto para Bergson quanto para Tarde, o filósofo não pode se privar, para compreender a natureza, de uma visão do espírito sobre si mesmo. Mas o que se trata de observar, sobretudo, é que os meios utilizados pelos dois autores são distintos, cujo corolário é a própria distinção acima apontada: um cosmos que aparece como continuidade indivisa de mudança e um cosmos que aparece como grande plano de composição progressivamente harmonioso.

Bergson (1907a, p. 01) é taxativo: “A existência de que somos mais certos e melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa”. Enquanto dos outros objetos apenas temos, habitualmente, uma visão do exterior e superficial, “nós nos percebemos a nós mesmos interiormente, profundamente”. Como já pudemos observar, o que se apresenta assim à consciência é nossa duração interior, “vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente” (BERGSON, 1903, p. 207). Não se trata, precisa Bergson (1903, p. 206), de encerrar a filosofia em uma contemplação exaustiva. Isso seria desconhecer ao mesmo tempo a natureza singular da duração (que, como vimos, por mudanças de tensão pode ela próprio engendrar realidades) bem como o “caráter essencialmente ativo da intuição metafísica”. A intuição não é um ato único, mas uma série de atos que correspondem “a todos os graus do ser”. Seja como for, há um primado análogo àquele prezado por Tarde: trata-se partir daquilo que “melhor conhecemos”. “A consciência que temos de nossa própria pessoa, em seu transcorrer contínuo, introduz-nos no interior de uma realidade mais vasta sobre o modelo da qual devemos nos representar as outras” (BERGSON, 1903, p. 211). A função principal da intuição é uma “visão direta do espírito sobre o espírito”, ela se dá essencialmente sobre a duração interior, “ela capta um crescimento pelo interior, o prolongamento ininterrupto do passado em um presente que avança sobre o porvir” (BERGSON, 1934, p. 27 e 42). Não obstante, prossegue Bergson (1934, p. 29), se o domínio próprio da intuição é a duração, a mudança pura, em suma, o espírito, ela desejaria captar nas próprias coisas, “mesmo materiais”, sua participação na espiritualidade.

(...) a intuição de nossa duração, longe de nos deixar suspensos sobre o vazio como faria a análise pura, nos coloca em contato com toda uma continuidade de durações que devemos tentar seguir seja para baixo, seja para o alto: nos dois casos podemos nos dilatar indefinidamente por um esforço cada vez mais violento, nos dois casos nos transcendemos a nós mesmos. No primeiro, caminhamos na direção de uma duração cada vez mais espalhada, cujas palpitações mais rápidas que as nossas, dividem nossas sensações simples, diluem a qualidade em quantidade: no limite se encontraria o puro homogêneo, a pura repetição pela qual definiríamos a materialidade. Caminhando no outro sentido, vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite seria a eternidade. Não a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e conseqüentemente movente ainda, na qual nossa própria duração se encontraria como as vibrações na luz, e que seria a concreção de toda duração do mesmo modo que a materialidade é o seu espalhamento. Entre esses dois limites extremos a intuição se move, e esse movimento é a própria metafísica (BERGSON, 1903, p. 211).

São grandes as promessas colocadas nessa bela passagem bergsoniana: ela nos oferece a chave, absolutamente ao nosso alcance, pois se trata nada mais nada menos que a matéria de que se edifica nossa personalidade, para atingir as realidades que, ao mesmo tempo

em que outras, são essencialmente temporais, e que, no mais, são ligadas por um laço genético do qual Bergson igualmente se ocupou com exaustão. Ou seja, se uma “comunicação secreta” entre nós e as coisas é possível, não temos de sair de nós mesmos para alcançá-la. Mas como se opera essa passagem, do imediato da intuição, da visão do espírito sobre si mesmo, ao que há de espiritual nas coisas e, no limite, a espiritualidade ou liberdade na origem da qual se encontraria nossa própria duração? Nos limites de nossa análise podemos dizer que isso é possível instalando-se em nossa duração naquilo que ela comporta de diferencial, nas distintas direções que adota, nos graus de tensão que atravessa, como pudemos observar para o caso do procedimento de Bergson ao descrever seu universo movente. Se com isso simplificamos em muito o procedimento, trata-se, não obstante, de se introduzir no todo, como afirma Riquier (2009, p. 267), ou seja, no cone da realidade, “por seu meio, que é a consciência”. O eu é assim uma porta aberta para o absoluto. A metafísica parte necessariamente dele, mas o absoluto que ela então descobrirá em nós rapidamente nos situará nele, de modo que a psicologia não quer se substituir à metafísica, ela é simplesmente o “vestíbulo da metafísica” (RIQUIER, 2009, p. 85). Ela não fará do universo uma imagem da consciência. Ela encontrará na consciência a via de acesso ao que lhe ultrapassa, de um lado, bem como à natureza essencial daquilo sobre o que ela age, o universo material. Sequer podemos dizer que ela indica a direção. Ela faz ver as direções que é preciso seguir para conhecer.

Essa visão do espírito sobre si mesmo que exige, ao mesmo tempo, um aprofundamento progressivo que é revelador de outras durações, de outros mundos que se fazem ou se desfazem, possui alguma semelhança com o espírito tardiano que, participando da empresa coletiva de conversão espiritual, reencontra sua própria imagem e toma consciência de sua própria realidade? As resoluções que Tarde retirará dessa translucidez são as mesmas que Bergson retira da intuição da duração? Não o creio. Tratar-se-á acima de tudo de lançar as luzes sobre um fato geral e universal, reconhecido por uma filosofia da natureza de inspiração leibziniana, mas não explicado do “interior” por ela, e não de um aprofundamento que revela uma mesma essência íntima sob a diversidade de suas manifestações. Tarde já se brindara com o universal (ponto de vista sociológico universal e psicomorfismo) muito antes de poder aceder a uma visão direta da vida do espírito. Esta apenas vem explicar um fato cuja constatação permanecia hipotética. Não duvidosa – não se trata disso –, mas à espera de uma visão do interior que somente os fatos sociais humanos podem fornecer. Daí o uso de modo algum dissimulado das analogias. Pois o que é fechado ao espírito continua a sê-lo. Iluminá-lo com a clareza do imediatamente verificado não lhe

tornará menos distante. Ou seja, a “comunicação secreta”, se ela é possível, não supera o fato de que os termos colocados em relação por ela continuam a preservar uma distinção em termos de acessibilidade e clareza imediata. Talvez a “comunicação secreta” devesse no caso tardiano ser substituída por uma operação um pouco distinta. Talvez a visão direta do espírito sobre si mesmo no caso tardiano seja simplesmente acompanhado de um privilégio a ser explorado pela filosofia da natureza. Mas entre “privilégio” e “comunicação secreta” há uma distinção em termos de atitudes do sujeito que quer conhecer a natureza.

No mais, há um contraste essencial da interpsicologia tardiana, cujo apelo ao imediatamente sentido vem contrastar com o cientificismo de Durkheim, por exemplo, com o método intuitivo bergsoniano. Este não se faz contra a ciência, é bem verdade, mas ele implica um conhecimento “outro” que o científico. Tarde, ao contrário, acede ao privilégio de uma visão do interior ao erigir não um conhecimento autônomo com relação à ciência, mas uma ciência autônoma com relação às outras ciências que, nem por isso, abandona os quadros normativos da ciência. O que lhe distingue das demais ciências é simplesmente a dimensão fenomênica de que se ocupa (repetições sociais, e não materiais ou orgânicas) e, claro, o privilégio excepcional de seu objeto. Mas ela não implica de modo algum a violência do esforço intuitivo, a renúncia aos hábitos naturais do pensamento. Ela se oferece ao longo de um trabalho de depuração que, como vimos, é aquela que obseda a sociologia do século XIX na França, mas que Tarde levou ao limite: a partir de uma depuração dessa natureza aspirou a explicação de um fato que julga universal. Coisa interessante, aliás, que o corolário do privilégio que Tarde observa no decorrer de seu ofício de homem de ciência será em grande parte responsável pelo seu malogro frente à objetividade e exterioridade pleiteadas por Durkheim.

Em se tratando do esforço em reconhecer-se como autor de uma “ciência” dos fatos sociais, bem como da importância que esta guardaria para a compreensão do *socius* e do espiritual não apenas em seu aspecto fenomenal e humano, imitativo, mas como meio pelo qual as criações se engendram no terreno da natureza por meio da associação entre pequenas diferenças, podemos colocar uma questão. A ciência, do ponto de vista de Tarde – para nos utilizarmos de uma expressão bergsoniana – toca um “absoluto”? Quando Bergson fala em termos de absoluto este pode ser tomado em duas acepções. Um conhecimento absoluto que pretende se livrar dos símbolos e dos conceitos que circulam prontos, saltando de objeto a objeto à revelia de seus contornos particulares por meio da linguagem e da vida social, e um absoluto que é aquele que nos ultrapassa e que nos contém, o real que dura e que engendra

realidades pelo simples fato de seu desenvolvimento temporal, o absoluto do qual se desprende, por um gesto particular, o próprio conhecimento que nos impede de obter “do” absoluto um conhecimento absoluto. Mas, como vimos para o caso da intuição, uma porta de entrada nos é reservada ao absoluto na segunda acepção da palavra. Por uma dilatação progressiva daquilo que conhecemos absolutamente em nós o conhecimento “do” absoluto pode se aprofundar. Não se trata de um saber absoluto do absoluto: “o absoluto apenas se aproxima humildemente através de *um* absoluto”, do mesmo modo “que *a* duração apenas pode ser experimentada enrolada em *uma* realidade dada que atravessa uma pluralidade de durações de ritmos singulares” (RIQUIER, 2009, p. 84).

Ao dizer que a ciência toca um absoluto Bergson não está afirmando que, dilatando-se progressivamente assim como ocorreria com o conhecimento imediato de “nosso” absoluto, conheceríamos “o” absoluto no qual circulamos, vivemos e do qual nos desprendemos. Quando muito a ciência e a filosofia se encontrariam em uma mesma – e limitada – região da experiência. Mas limitando-se à primeira acepção do absoluto, visão direta do objeto, trata-se de demonstrar que o aspecto relativo do conhecimento científico é ele próprio relativo. A relatividade do conhecimento científico é dependente do objeto ou dimensão da experiência sobre a qual se coloca a inteligência, na medida em que a diferença entre metafísica e ciência é uma diferença acima de tudo de método e de objeto, e não de valor. Uma e outra, ciência e metafísica, podem “tocar o fundo da realidade” (BERGSON, 1934, p. 33).

O conhecimento científico, com efeito, poderia se orgulhar do fato que um valor uniforme lhe era atribuído à suas afirmações no domínio inteiro da experiência. Mas, precisamente porque todas foram colocadas sob o mesmo plano, todas acabavam por ser afetadas pela mesma relatividade. O mesmo não mais ocorrerá quando se começar a fazer a distinção, que, de nosso ponto de vista, se impõe. O entendimento se encontra em casa no domínio da matéria inerte. Sobre essa matéria se exerce essencialmente a ação humana, e a ação, como dizíamos acima, não poderia se mover no irreal. Assim, contanto que apenas consideremos a física sob sua forma geral, e não o detalhe de sua realização, é possível dizer que ela toca o absoluto (BERGSON, 1907a, p. 200).

O convencionalismo da ciência será então o resultado de sua extensão a domínios da experiência, ao que há de espiritual na vida em geral e na vida psíquica, que são tão naturalmente refratários ao entendimento quanto a matéria é naturalmente assimilável aos seus quadros. A inteligência se encontra diante de dificuldades e contradições “quando ela especula sobre o conjunto das coisas”, dificuldades e contradições naturais, afirma Bergson (1934, p. 35), na medida em que “especialmente destinada ao estudo de uma parte”, pretende-

se com a inteligência o conhecimento do todo. As articulações da inteligência se aplicam “exatamente sobre aquelas da matéria”, de modo que Bergson (1934, p. 36-37) pode concluir que nada nos impediria de afirmar que “a ciência da matéria atingiria um absoluto”, e que a doutrina da relatividade da ciência não pode ser sustentada a partir do momento em que “ciência e metafísica se encontram em seu verdadeiro terreno, aquele no qual lhes colocamos”: a ciência e o entendimento se ocupando da matéria, a metafísica e a inteligência dilatada pelo esforço de intuição daquilo que há de espiritual na realidade assim dividida.

Poderíamos dizer que a ciência social tardiana toca um absoluto no sentido de aceder a uma realidade que, por um privilégio excepcional, revela-se se fazendo do interior, por meio de uma ação do espírito que participa de sua edificação. Um conhecimento absoluto no sentido de nada se interpor entre a coisa (fato social elementar) e o sujeito. A ação interespiritual é imediatamente conhecida pela sociologia. Mas para conhecer o vital e o material, não há dilatação a operar, esforço. Ao menos não no sentido bergsoniano.

Em primeiro lugar esse conhecimento tardiano absoluto do espírito pelo espírito não vem acompanhado de “um” absoluto no qual ele nos introduziria. A ação interespiritual não fornece o sentimento de uma “participação” em realidades espirituais que nos ultrapassam. Trata-se antes de “estender” o imediatamente acessado aos quadros da natureza mediatizada não propriamente pelas formas do entendimento, mas por uma “distância” ou “limitação” que se liga à natureza das coisas com as quais o homem não pode entrar em comunicação direta. Seja como for esse fechamento das outras dimensões da vida do espírito não impediu Tarde de afirmar que todo fenômeno é uma repetição, um acordo, um agenciamento de diferenças, uma conversão espiritual. Em segundo lugar se a excepcionalidade do acesso da dimensão antropológica do psiquismo universal é notória, ela é um caso excepcional de um fato geral. Ou seja, haveria “uma ciência” que tocaria “um absoluto”, e essa ciência particular possuiria então a chave para o conhecimento do todo. Distinto é o reconhecimento bergsoniano do acesso ao absoluto das ciências da matéria. Sua validade reside precisamente na permanência no interior dos limites do objeto que lhe compete. Sua excepcionalidade não é acompanhada de um privilégio e de um convite à universalização. Ela se deve, antes, à precisão da adequação ao seu objeto, naturalmente adequado aos quadros da inteligência. E nesses limites a ciência não vem contradizer ou usurpar o terreno da filosofia. Vem apenas com ela se encontrar em determinada região da experiência. Quanto à ciência tardiana que, digamos, “toca um absoluto”, esta vai informar a filosofia que se ocupa do engendramento da natureza sem também usurpar seu espaço, é

verdade, mas aparecendo como um instrumento sem o qual um conhecimento adequado do que há de espiritual na natureza dificilmente seria completo na ausência de uma comunicação direta com seu objeto: comunicação esta que apenas é passível de realização na ciência dos fatos sociais, na dimensão antropogênica do psiquismo universal.

CAPÍTULO 2

O homem como êxito da vida nos limites do elã: inteligência, técnica, sociedade, moral e religião

2.1. Aspectos antropológicos dos contrassensos entre vida e matéria.

Ocupamo-nos no capítulo anterior em descrever os termos gerais pelos quais Bergson apresenta a evolução no mundo organizado, visando destacar a natureza do “esforço” do qual são tributárias suas criações. Na ocasião apontamos como a significação da vida se liga a um problema cosmológico, como vida e matéria estão ligadas não apenas pela tensão entre dois modos do ser que tem de se arranjar, mas também por um laço genético que as localiza ao longo de uma história geral do cosmos. História essa que nos fornece o sentido das direções tomadas por cada uma de suas determinações: a matéria como parada relativa de um movimento que quer seguir adiante e a vida como prolongamento da direção essencial desse mesmo movimento retardado pela matéria lhe figura como obstáculo. De modo que o que para Tarde corresponde a três etapas de um mesmo processo, três respostas a um mesmo problema progressivamente resolvido pela matéria, pela vida e pelo homem, para Bergson aparece como interligado por desdobramentos sucessivos no interior dos quais se coloca o problema a cujo esforço de criação corresponderá o mundo vivo e, em seu interior, o homem.

Se uma direção essencial pôde ser encontrada ao longo da evolução do mundo organizado tratou-se da viabilização de uma ação indeterminada sobre a matéria. O que a vida obteve por uma complicação neurofisiológica, por um agenciamento energético preciso e pela atualização ao longo das linhas da evolução de tendências que se encontravam na indistinção de uma existência psíquica antes do contato com a matéria. Não é demais lembrar que o movimento da vida não se confunde com a extensão que ele adquire, mas que todas as suas obras são maculadas por algo da extensão. De modo que uma solução efetiva ao problema da vida implicará uma criação que coloque em novos termos sua relação necessária com a matéria: dito de outro modo, outra maneira de criar que a simples instrumentalização da matéria. Pelo momento apenas digamos que no terreno da organização essa “insurgência” da vida com relação à matéria não se dará completamente sequer com o homem. Nos limites da evolução biológica o homem na qualidade de êxito será aquele que, com a inteligência, com a

técnica, com a vida em sociedade, exercerá um império sobre o universo material sem precedentes comparado às conquistas das demais linhas da evolução. Mas ser assim caracterizado como um êxito é coisa distinta de encontrar no homem abandonado à sua estrutura específica o terreno da solução do problema que a vida encontra ao contato com a matéria. Disso trataremos no capítulo seguinte. Trataremos neste capítulo do homem tal qual saiu das mãos da natureza. Pois, como afirmou Bergson (1907a, p. 106), tratava-se “de determinar a relação do homem com o conjunto do reino animal, e o lugar do próprio reino animal no conjunto do mundo organizado”.

Se Bergson toma em *A evolução criadora* o homem como êxito da evolução do mundo vivo não podemos perder de vista dois elementos essenciais. Primeiro que esse êxito se relaciona ao esforço geral da vida. Em segundo lugar que esse esforço é, mesmo no êxito representado pelo homem, vítima da extensão que acaba forçosamente por adquirir. Devemos então demonstrar o que, no homem, aparece como expressão de um império sem precedentes sobre o universo material (êxito) e como expressão da distensão do movimento no qual tem origem (sua parada e malogro relativo). Ao localizar a tensão e os contrassensos da relação entre vida e matéria na estrutura da espécie humana aquilo que descrevemos no capítulo anterior em termos gerais ganha em concretude: os próprios atributos do homem vêm expressar essa tensão que caracteriza as obras da vida, obras nas quais há uma impressionante desproporção entre o trabalho e o resultado.

De uma ponta a outra do mundo organizado trata-se sempre de um único e mesmo esforço; mas, o mais das vezes, esse esforço estaca, ora paralisado por forças contrárias, ora distraído do que ele deve fazer pelo que ele faz, absorvido pela forma que ele se ocupou em tomar, hipnotizado sobre ela como que sobre um espelho. Até em suas obras as mais perfeitas, onde ele parece ter triunfado sobre suas resistências exteriores e mesmo sobre a sua própria, ele se encontra a mercê da materialidade com a qual ele teve de se brincar (BERGSON, 1907a, p. 128).

É importante ressaltar que esse enraizamento do homem sobre o movimento da vida – precedido, por sua vez, da identificação desse movimento a um esforço que responde a um problema bem determinado – tem por efeito tratar do homem como uma espécie viva aparentada às demais espécies. Mesmo o entendimento, que uma filosofia de inspiração idealista tomaria como excepcionalidade irreduzível a qualquer determinação outra que não a atividade de um sujeito cognoscente se liga, nos termos bergsonianos, à viabilidade da espécie. E é essa viabilidade biológica que deve nos guiar na descrição daquilo que faz do homem um êxito e daquilo que faz do homem um malogro relativo quando remetido ao

movimento que quer através dele prolongar-se, na descrição daquilo que chamo de quadro antropológico dos contrassensos entre vida e matéria.

As formas vivas são, por definição, formas viáveis. De qualquer maneira que expliquemos a adaptação dos organismos às suas condições de existência essa adaptação é necessariamente suficiente a partir do momento em que a espécie subsiste. Nesse sentido cada uma das espécies sucessivas que descrevem a paleontologia e a zoologia foi um *sucesso* realizado pela vida. Mas as coisas tomam um aspecto completamente diferente quando comparamos cada espécie ao movimento que a depositou sobre seu caminho, e não mais com as condições nas quais ela se inseriu. Frequentemente esse movimento desviou, muito frequentemente também ele foi detido abruptamente; o que deveria apenas ser um lugar de passagem se tornou seu termo. Desse novo ponto de vista o insucesso aparece como a regra, o sucesso como excepcional e sempre imperfeito (BERGSON, 1907a, p. 130).

Sucesso e insucesso parecem ser dois aspectos de cada organismo. Enquanto forma viável em seu gênero ele é um sucesso. Enquanto remetido ao movimento que quer nele prolongar ele é irremediavelmente um insucesso. Esse modo de encarar os fatos mostra que o sucesso evolucionário ou a simples viabilidade de uma espécie qualquer se encontram suspensos no movimento que lhe dota dos meios de que irá dispor para uma ação eficaz, indeterminada, para o exercício de sua liberdade nos limites das determinações da vida. Tal será o caso da inteligência, da sociedade e da religião para a espécie humana. Feitas essas observações abordaremos na sequência deste capítulo aquilo que a vida pôde fazer pelo homem. Começaremos pela inteligência e pela técnica. Depois passaremos pela sociedade para, enfim, tratarmos da religião. Nesse percurso caminharemos gradativamente da esfera do sucesso àquela de um sucesso relativo, do êxito à necessidade de fazer com que a humanidade possa reaver-se com a vitalidade que perdera ao longo de seu progresso nos caminhos da inteligência. Nesse percurso igualmente teremos a ocasião de demonstrar de que modo uma antropologia propriamente bergsoniana se constrói – em *As duas fontes*, é bem verdade, mas fundada no transformismo biológico que se desprende de *A evolução criadora* – a partir da depuração de questões centrais à sociologia ou ciência dos fatos morais de Durkheim e à filosofia moral de Kant. Colocando lado a lado a descrição do fato moral operada por Bergson e por aqueles que ele elege como adversários em *As duas fontes* não apenas somos conduzidos ao debate interior a essa obra fundamental como também podemos realçar a singularidade do ponto de vista de Bergson.

2.2. A destinação prática do instinto e da inteligência no exercício da liberdade dos organismos vivos

Não podemos abordar a inteligência e a atividade técnica sem tratar ao mesmo tempo do instinto. Isso por razões “genéticas” que acabam por se tornar propriamente “éticas”: teremos ocasião de demonstrar o que há de virtualmente instintivo em nossas ações obrigatórias e nas ações às quais somos reconduzidos pelas representações religiosas. Admitamos de saída que “tendo começado por se entropenetrar” instinto e inteligência “conservam algo de sua fonte comum” (BERGSON, 1907a, p. 136). Nada de estranho na medida em que sabemos da indistinção psíquica da vida antes de seu contato com a matéria. Uma ausência de contornos definidos das tendências imanentes ao elã Bergson (1907a, p. 142) admite na própria atividade dos organismos rudimentares. Encontraríamos nos primórdios do movimento evolutivo “instintos mais próximos da inteligência que aqueles de nossos Insetos, uma inteligência mais vizinha do instinto que aquela de nossos Vertebrados”. Uma inteligência e um instinto rudimentares e ainda “prisioneiros de uma matéria que não conseguiram dominar”. Mas instinto e inteligência se separaram e de certo modo se afastaram cada vez mais ao longo das linhas da evolução nas quais se atualizaram. A eficácia de seu exercício se ligou à especialização da atividade em uma dessas direções. A evolução do mundo vivo nos conta a história de como as espécies, “uma após a outra, se deram as costas para buscar cada uma à parte sua sorte no mundo” afirma Jankélévitch (1959, p. 146).

Mas essas espécies não estão abandonadas nessa busca como o crê um puro mecanicismo que pretende que a evolução da vida seja uma série de adaptações fortuitas às circunstâncias. A especialização de sua atividade não significa uma ação do acaso com o acaso na determinação da direção de suas variações. A vida dotou os organismos de meios adequados⁷⁵ de agir sobre o meio, sobre a matéria que se trata de dominar. Instinto e inteligência são formas de consciência que iluminarão as ações lá onde um sistema sensório-motor tornou viável uma ação indeterminada, duas soluções divergentes para um único e mesmo problema: aquele que obseda a vida que quer se fazer livre dos imperativos da matéria subvertendo-a aos desígnios de um organismo. Instinto e inteligência são dois modos de ação sobre a matéria inerte.

⁷⁵ Ao menos onde ela encontrou condições para tanto, um sistema sensório-motor que se constitui como “reservatório de indeterminação” (BERGSON, 1907a, p. 127).

Se a força imanente à vida fosse uma força ilimitada ela poderia ter desenvolvido indefinidamente nos mesmos organismos o instinto e a inteligência. Mas tudo parece indicar que essa força é finita, e que ela se esgota rapidamente ao se manifestar. É-lhe difícil ir em muitas direções ao mesmo tempo. É preciso que ela escolha. Ora, ela tem de escolher entre duas maneiras de agir sobre a matéria bruta. Ela pode fornecer essa ação *imediatamente* criando para si um instrumento *organizado* com o qual ela trabalhará; ou então ela pode lhe fornecer *mediatamente* em um organismo que, ao invés de possuir naturalmente o instrumento requerido, o fabricará ele próprio moldando a matéria inorgânica. Daí a inteligência e o instinto, que divergem cada vez mais ao se desenvolver, mas que não se separam nunca completamente um do outro (BERGSON, 1907a, p. 143).

Interessa-nos pelo momento a história e os efeitos dessa separação, instinto e inteligência enquanto formas acabadas que se localizam no topo das linhas da evolução dos vertebrados e dos artrópodes. Enquanto “a natureza evoluiu abertamente para o instinto nos Artrópodes nós assistimos, em quase todos os Vertebrados, a procura mais que o desabrochar da inteligência” (BERGSON, 1907a, p. 143). Pois, prossegue Bergson, se entre os vertebrados é ainda o instinto que forma o substrato essencial de sua atividade psíquica “a inteligência se encontra lá, aspirando sua suplantação”: mas será apenas no homem que a inteligência tomará plena posse de si mesma. Nas espécies abaixo do homem na cadeia dos seres não há propriamente invenção de instrumentos, traço essencial da atividade inteligente. Quando muito elas esboçariam uma tentativa de fazê-lo ao executar variações sobre o instinto.

É o que Bergson encontra na linha dos artrópodes com as abelhas nas quais um clarão de inteligência acompanha suas ações “na escolha do lugar, do momento e dos materiais da construção”. Quando de modo extraordinário elas “nidificam ao ar livre elas inventam dispositivos novos e verdadeiramente inteligentes para se adaptar a essas novas condições”. Mas esse gênero de invenção é uma variação sobre um tema instintivo que decorre de novas condições que colocam novos problemas ao organismo. Entre essa variação e a materialização de um objeto fabricado há toda distância que separa a inteligência em sua forma acabada do instinto na miríade de suas manifestações. Uma variação na execução não é uma invenção no sentido da mecânica natural da atividade inteligente. É o que Bergson visa demonstrar quando analisa certas suposições em torno da inteligência dos animais.

Veremos que ao lado de muitos atos explicáveis pela imitação ou pela associação automática de imagens existem alguns que hesitamos em declarar inteligentes; na primeira linha figuram aqueles que testemunham de um pensamento de *fabricação*, seja que o animal chega ele próprio a moldar um instrumento grosseiro, seja que ele utiliza em seu benefício um objeto fabricado pelo homem. Os animais que classificamos imediatamente após o homem do ponto de vista da inteligência, os Macacos e os Elefantes, são aqueles que sabem empregar, na ocasião, um instrumento artificial. Abaixo deles, mas não muito longe, colocar-se-ão aqueles que *reconhecem* um objeto fabricado: por exemplo a Raposa, que sabe muito bem que

uma armadilha é uma armadilha. Sem dúvida há inteligência por toda parte em que há inferência; mas a inferência, que consiste em uma inflexão da experiência passada no sentido da experiência presente, é já um começo de invenção. A invenção se torna completa quando ela se materializa em um instrumento fabricado. É para isso que tende a inteligência nos animais como a um ideal. E se, geralmente, ela não chega a moldar objetos artificiais e a se servir deles, ela se prepara para tanto pelas próprias variações que ela executa sobre os instintos fornecidos pela inteligência (BERGSON, 1907a, p. 139).

Devemos nos perguntar se, no misto da atividade instintiva com a atividade da inteligência que caracteriza a vida psíquica de certos animais na qual algo de inteligente se manifesta por uma deliberação e escolha no interior do automatismo do instinto, não veríamos o sinal de uma marcha na direção da atividade inteligente. Ou, sem introduzir um finalismo estranho ao gênio inventivo da vida, se uma deliberação da ordem da inteligência no interior do próprio instinto não seria a marca de uma busca de maestria sobre o universo material que se trata de dominar cuja eficácia da inteligência é, nesses termos, incomparável. Bem, seja como for é apenas no homem que a inteligência fabricadora aparece. Nesse caso não se trata mais de deliberar, diante de um problema prático, a partir de uma solução mais ou menos desenhada na estrutura do organismo de modo a aperfeiçoar sua eficácia e alcance. Trata-se de fazer variar indefinidamente a própria solução por meio de uma ferramenta fabricada. Sem perder de vista que a vida manifestada por um organismo é, seja pelo instinto, seja pela inteligência, “determinado esforço para obter certas coisas da matéria bruta” (BERGSON, 1907a, p. 137). E se a natureza hesitou entre esses dois modos de atividade psíquica, seja no interior de uma mesma linha da evolução, seja na dispersão e especialização das espécies, é simplesmente porque *“Instinto e inteligência representam duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema”* (BERGSON, 1907a, p. 144).

A aparição do homem sobre a Terra data do dia em que “se fabricaram as primeiras armas, as primeiras ferramentas”. No que diz respeito à inteligência humana “a invenção mecânica foi seu procedimento essencial” (BERGSON, 1907a, p. 138 e 139). E se a inteligência apenas toma posse completa de si mesma no homem, esse triunfo se afirma por algo paradoxal: por uma insuficiência dos meios naturais de que o homem dispõe para se defender contra seus inimigos, contra a fome, contra o frio. Ele não pode mais apenas deliberar entre os movimentos naturais de que dispõe. Ele tem de ultrapassá-los de alguma maneira. Essa insuficiência, afirma Bergson (1907a, p. 143), “adquire o valor de um documento pré-histórico: é a aposentadoria definitiva que o instinto recebe da inteligência”. Não que o desabrochar da atividade fabricadora seja uma contribuição irredutivelmente humana que vem contrastar com o natural; longe disso. Mas ela apenas se manifestou no

momento em que a marcha do instinto se deteve em limites além dos quais ele não poderia proceder, limites relativos à sobrevivência e à indeterminação na ação. Restava então ao elã abrir caminho e desenvolver-se em outras vias nas quais pudesse promover o pleno desabrochar da inteligência e, com ela, de novas promessas.

Se pudéssemos nos livrar de todo orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ligássemos estritamente ao que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, não diríamos talvez *Homo sapiens*, mas *Homo faber*. Em definitivo, *a inteligência considerada no que parece ser seu procedimento original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, particularmente ferramentas para fabricar ferramentas, e de fazer variar indefinidamente sua fabricação* (BERGSON, 1907a, p. 140).

Essa faculdade fabricadora da inteligência carrega nela o germe do que representará, nos limites do que o elã da vida pode fazer ao informar a matéria inerte organizando-a ou espiritualizando-a, o êxito da evolução. É verdade que para tanto será preciso aguardar que a vida em sociedade venha se desenhar ao lado da inteligência e dividir o trabalho ao qual ela se destina, bem como será preciso que a própria inteligência seja vigiada pela vida. Mas detenhamo-nos nas vantagens da inteligência com relação ao instinto sem levar em consideração as promessas de um trabalho socialmente dividido ou os perigos que aguardam o desabrochar da inteligência. Enquanto a inteligência se define pela fabricação e emprego de instrumentos talhados no sólido inorganizado “os instintos consistem em uma faculdade natural de utilização de um mecanismo inato”, instrumentos organizados fornecidos pela natureza (BERGSON, 1907a, p. 140). O instrumento nesse caso faz parte do corpo que lhe utiliza e, correspondendo-lhe, há um instinto que dele sabe se servir. O instinto encontra desse modo ao seu alcance o instrumento apropriado ao exercício da liberdade do organismo. Sua modificação não pode ocorrer sem que a própria estrutura específica se modifique: ele “é necessariamente especializado, sendo apenas a utilização, para um objeto determinado, de um instrumento determinado” (BERGSON, 1907a, p. 141).

Em comparação com essa especialização e adequação às condições de seu exercício o objeto que a inteligência fabrica é um “instrumento imperfeito”. Mas o que seria aparentemente o sinal de um malogro é na verdade o intervalo no qual se inserem as promessas da inteligência fabricadora. À segurança da atividade instintiva – segurança essa que se tratará, precisamente, de ressarcir com a moral que se encontra na base da sociedade e com as representações de caráter religioso – a inteligência substitui uma espécie de inadequação entre a necessidade imediata a que vem cumprir a ferramenta fabricada e a adequação dessa ferramenta à sua tarefa. Adequação que é absolutamente preenchida entre o

instrumento natural do instinto e o “saber” que lhe é coextensivo na execução de uma atividade dada. O que o instinto ganha em precisão na execução de uma ação a inteligência decerto perde. Mas com o instrumento que fabrica ela ganha em extensão e mesmo em eficácia no que diz respeito à sua destinação última, aquela mesmo que compartilha com o instinto.

(...) como ele é feito de uma matéria inorganizada, ele pode tomar uma forma qualquer, servir a não importa qual uso, retirar o ser vivo de toda dificuldade nova que surge e lhe conferir um número ilimitado de poderes. Inferior ao instrumento natural para a satisfação de necessidades imediatas, ele tem, no entanto, maior vantagem sobre este quanto menos urgente for a necessidade. Sobretudo, ele reage sobre a natureza do ser que o fabricou pois, chamando-o a exercer uma nova função ele lhe confere, por assim dizer, uma organização mais rica, sendo um órgão artificial que prolonga o organismo natural. Para cada necessidade que ele satisfaz, ele cria uma nova necessidade, e, assim, ao invés de fechar, como o instinto, o círculo da ação em que o animal vai se mover automaticamente, ele abre a essa atividade um campo indefinido no qual ele a leva cada vez mais longe e a faz cada vez mais livre (BERGSON, 1907a, p. 142).

Não podemos nos esquecer de que para Bergson a inteligência deve ser definida como relativa às necessidades da ação e não como destinada à especulação pura. “Coloque a ação, a própria forma da inteligência se deduz dela” (BERGSON, 1907a, p. 153). É um fim praticamente útil que a inteligência visa em seu estado natural, ou seja, tal qual sai das mãos da natureza para assegurar ao vivo um modo eficaz de ação sobre a matéria inerte. Conhecemos a célebre assertiva bergsoniana segundo a qual antes de filosofar é preciso viver. E a inteligência tem como papel essencial fabricar. Suas funções essenciais se aplicadas ao conhecimento do “movente” sofrem uma extensão para além de sua destinação natural. Localizar a inteligência ao longo do movimento evolutivo implica reconhecer sua função e destinação. “No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não devemos jamais perder de vista é aquele que fornece a biologia. *Primum vivere*” (BERGSON, 1934, p. 54). A vida exige que “tiremos partido da matéria seja com nossos órgãos, instrumentos naturais, seja com ferramentas propriamente ditas, que são órgãos artificiais”. Muito antes de haver uma filosofia e uma ciência, prossegue Bergson (1934, p. 34), “o papel da inteligência era fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos ao redor”. Todas as forças elementares da inteligência tendem a transformar a matéria em instrumento de ação, “no sentido etimológico da palavra, em *órgão*”. Não contente em produzir os organismos, a vida como que desejou lhes fornecer como apêndice “a própria matéria inorgânica convertida em um imenso órgão pela indústria do ser vivo” (BERGSON, 1907a, p. 162).

A inteligência, assim como o instinto, liga-se à realização de um trabalho útil. É com os órgãos naturais de que se utiliza a atividade instintiva e com os órgãos artificiais fabricados pela inteligência que o elã da vida dotou os organismos de condições de subverter a matéria em veículo ao exercício de uma liberdade que chamamos de biológica. Mas a natureza não se deteve aí – ainda que para ir adiante ela não tenha ido além do instinto e inteligência. Ela dotará o homem e o inseto himenóptero de uma capacidade de viver em sociedade que se encontra subsumida ao mesmo intento que fornece o significado último ao instinto e à inteligência. Se por meio da fabricação de utensílios Bergson foi capaz de atribuir à inteligência um fim útil e, com isso, localizá-la ao longo da evolução, operação semelhante Bergson realizará com a estrutura moral que se encontra na origem da vida humana em sociedade. É a certa “biologia” que se trata de recorrer. É como solução ao problema geral da vida que a sociedade aparece ao lado do instinto e da inteligência.

Passemos ao exame do modo como Bergson localiza a primeira metade da moral e da sociedade ao longo da evolução do mundo vivo, não sem recuperar o debate essencial de *As duas fontes* com Kant e com a sociologia nascente. Nosso propósito com isso é demonstrar, a partir da defesa kantiana de uma vontade incondicionalmente determinada pela razão, uma tendência a destituir a vontade se sua pretensa autonomia na direção de uma heteronomia que podemos dizer crescente em profundidade. Com a sociologia trata-se de demonstrar o papel da sociedade na determinação do querer, com a filosofia de Bergson trata-se não apenas de destituir a autonomia de uma vontade determinada pela razão lhe substituindo uma heteronomia representada pela sociedade, mas de identificar por debaixo da razão e da sociedade exigências que são propriamente vitais.

2.3. Bergson e seus adversários na fundamentação dos fatos morais

Na *Crítica da razão prática* (1788) Kant afirma que a primeira questão é saber se a razão basta para determinar a vontade. A essa pergunta essa obra responderá, bem como os *Fundamentos da metafísica dos costumes* (1785), afirmativamente. “Podemos chamar *empírica* toda filosofia que se apoia sobre princípios da experiência; *pura*, ao contrário, aquela que expõe suas doutrinas partindo unicamente de princípios *a priori*” (KANT, 1785, p. 67). Uma Filosofia moral “pura” é aquela que, para fundar a obrigação, expurga tudo o que é empírico na determinação do querer. A própria ideia do dever aponta para a necessidade de uma doutrina que se preocupe em delimitar o alcance do empírico na determinação dos fatos

morais. A questão do dever e da obrigação, pela qual Kant reconhece a necessidade de uma filosofia moral “pura”, é fundamental para as reações de Durkheim e de Bergson. Ao reconhecerem o fenômeno do dever e da obrigação pensando sobre a vontade eles reconhecem, ao mesmo tempo, uma atividade moral determinada de modo muito pouco afeito à maneira pela qual Kant descreve o fenômeno. Para possuir um valor moral, afirma Kant (1785, p. 71), “para fundar uma obrigação, é preciso que uma lei implique nela uma absoluta necessidade”. Para tanto o princípio da obrigação “não deve ser buscado na natureza do homem, nem nas circunstâncias nas quais ele se encontra colocado nesse mundo, mas *a priori*, apenas nos conceitos da razão pura”. Diante dessa preocupação em reconhecer à razão o privilégio na determinação da vontade, tomemos algumas afirmações que anunciam a oposição dos pontos de vista de Durkheim e de Bergson que, igualmente, tomarão o dever e a “obrigação” como determinantes do fato moral, mas com a condição de subtraírem à razão “pura” todo privilégio.

Para Durkheim um ato possui valor moral não apenas quando se afirma pela necessidade do dever, mas igualmente quando visa um fim superior ao indivíduo que o realiza. A moralidade reconhecida ao ato decorre de uma fonte mais elevada. Uma fonte completamente estranha a uma vontade cuja determinação é estritamente *a priori* e não tem outra fonte senão na forma pura da razão. Se existe uma moral, afirma Durkheim (1906, p. 74), “um sistema de deveres e obrigações”, isso apenas é possível porque a sociedade se apresenta como “uma pessoa moral qualitativamente distinta das pessoas individuais que ela contém e da síntese da qual ela resulta”. De outro modo “a moral é sem objeto e o dever sem ponto de ligação”. Uma moral que possui um objeto nos afasta, sem dúvida, da autonomia pleiteada por Kant. Sem ele, apenas por meio de uma forma desprovida de matéria, faltaria ao dever seu caráter necessário. Somente a sociedade “goza da supremacia moral que é indispensável para fazer a lei aos indivíduos; pois a única personalidade moral que está acima das personalidades particulares é aquela que forma a coletividade” (DURKHEIM, 1893, p. V).

A fundamentação da atividade moral em Bergson passará igualmente pela sociedade. Mas o recurso bergsoniano à vida do homem em sociedade na delimitação dos fatos morais implica não somente um rompimento com o kantismo, mas igualmente com o durkheimianismo na fundamentação da moral. Podemos dizer que a moral em Bergson é “social”. Mas a sociedade não é a fonte última dos fatos morais. Não é a sociedade que fundamenta o dever e a obrigação. O dever e a obrigação, a estrutura moral das sociedades

fechadas, são alguns dos meios pelos quais a vida prolonga, no homem, seu intento de liberdade. A moral exprime acima de tudo uma função vital. É como se estivéssemos, com a filosofia moral bergsoniana, indissociável de seu transformismo biológico, diante da afirmação de uma dupla insuficiência na determinação dos fatos morais. Se Durkheim reconhecera já a necessidade de uma fonte do dever outra que uma razão absolutamente autônoma, a fonte que encontrara não foi até a verdadeira raiz do fenômeno. A sociedade é apenas “indiretamente” a fonte da moralidade, apenas o meio pelo qual se afirma a eficácia de sua fonte verdadeira. Bergson (1932a, p. 103) pode muito bem responder à Durkheim que se a sociedade existe e exerce sobre seus membros uma coerção, essa pressão exercida não encontra sua explicação total “na vida social tomada como simples fato”.

Contentam-se em dizer que a sociedade existe, que desse modo ela exerce necessariamente sobre seus membros uma coerção, e que essa coerção é a obrigação. Mas, em primeiro lugar, para que uma sociedade exista, é preciso que o indivíduo carregue todo um conjunto de disposições inatas; a sociedade não se explica, portanto, por si mesma; devemos conseqüentemente buscar por debaixo das aquisições sociais, chegar à vida, da qual as sociedades humanas não são, como, aliás, a espécie humana, nada além de manifestações (BERGSON, 1932a, p. 103).

Bergson não está negando que a sociedade existe e que ela “explica” a existência do fato moral fundamental. Mas ela não deve ser tomada como realidade independente do movimento geral da vida. Veremos que enquanto Durkheim esforça-se em demonstrar a irredutibilidade da sociedade enquanto realidade *sui generis* que determina o querer Bergson é mais contido. Ao enraizar a vida em sociedade e os dispositivos morais que lhe correspondem no movimento de diferenciação da vida, ele acaba por reconhecer o que a atividade moral guarda de comum com o restante das obras da natureza. Operação análoga, portanto, àquela que realizara com a inteligência. Se há um “fio condutor” que Bergson guarda na análise do fato moral é aquele que forneceu a biologia de *A evolução criadora*. Outro debate que atravessa o primeiro capítulo de *As duas fontes* na elucidação das ações de caráter obrigatório é com o kantismo. A autonomia da razão será destituída de qualquer fundamento.

Ao tratar do fato moral, afirma Bergson (1932a, p. 98), encontramos-nos diante de forças que sequer “são propriamente e exclusivamente morais, e das quais não cabe ao moralista fazer a gênese”. Afinal, “Excetuados o instinto e o hábito, não há ação direta sobre nosso querer a não ser aquela da sensibilidade” (BERGSON, 1932a, p. 35). A sensibilidade em questão é aquela da emoção mística que lança um apelo, nada que se aparente à passividade do sensível kantiano na esfera do conhecimento ou de seu aspecto patológico na

determinação da vontade. O hábito e o instinto, por sua vez, se ligam a outra dimensão da vida, à sua distensão, que, por esse apelo a que acabo de me referir, será recolocada em movimento: o fechado por sobre o qual a sensibilidade contagiosa da experiência mística exercerá sua propulsão. Antes mesmo de passar pelos aspectos decisivos da filosofia moral de Kant, pela ciência dos fatos morais de Durkheim e pela noção de dever que se desprende também da inter-psicologia de Tarde, podemos já reconhecer aquela que é a postura pela qual Bergson contrasta com seus dois adversários.

Tudo é obscuro caso nos atenhamos à simples manifestações, quer chamemo-las todas sociais ou que consideremos mais particularmente, no homem social, a inteligência. Tudo se esclarece, ao contrário, se buscarmos, para além dessas manifestações, a própria vida. Concedamos então à palavra biologia o sentido muito compreensivo que ela deveria ter, que ela tomará talvez um dia, e digamos para concluir que toda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica (BERGSON, 1932a, p. 103).

Bergson não dirá que inteligência e sociedade são elementos estranhos à moralidade⁷⁶. Porém, não são seus fatores determinantes. É à atividade da vida que devem ser remetidas as morais que Bergson identifica ao longo da história da humanidade, a moral do todo da obrigação e a moral absoluta que responde ao apelo do místico. O que veremos ao longo deste capítulo é que Bergson não está sozinho na introdução de móveis morais estranhos ao moralista de inspiração kantiana. Durkheim reconhece igualmente a insuficiência da liberdade prática do kantismo (ainda que do ponto de vista bergsoniano não tenha reconhecido o essencial ao simplesmente substituir a razão pela sociedade). O mesmo pode ser dito da postura tardiana. Não podemos, porém, esboçar essas posturas distintas sem uma passagem mais detida por questões que definem a filosofia moral de Kant.

2.3.1. Kant e a autonomia da vontade

O propósito kantiano é demonstrar a possibilidade de uma causalidade própria à razão pura na determinação da vontade. É “afastar a razão condicionada empiricamente da pretensão de querer constituir única e exclusivamente o princípio determinante da vontade” (KANT, 1788, p. 34). A vontade é um tipo de causalidade dos seres vivos na qualidade de seres racionais. A liberdade “é a propriedade que teria essa causalidade de poder agir

⁷⁶ A relação entre moral e sociedade será tratada neste capítulo. Da relação entre moral e inteligência nos ocuparemos no capítulo seguinte, ocasião não qual discorreremos sobre a obra moral do místico e o uso que ele faz das representações da inteligência para, de certo modo, comunicar o incomunicável, uma emoção profunda.

independentemente de causas estranhas que a determinam” (KANT, 1785, p. 171). Na própria definição de uma vontade livre se insinua aquilo que ela não deve implicar: móveis outros que não “lei morais” determinadas *a priori*. Ora, o homem não deixa de agir segundo determinações do mundo fenomênico. A questão é então demonstrar como ele é capaz de determinar-se a agir independente desse mundo. Os princípios que supõem um objeto ou matéria da faculdade de desejar são empíricos. Se eles podem constituir máximas, não podem constituir leis práticas⁷⁷. “Entendo, por matéria da faculdade de desejar, um objeto cuja realidade é desejada. Quando o desejo desse objeto precede a regra prática e é a condição requerida para fazer dela um princípio”, prossegue Kant (1788, p. 40), “esse princípio é empírico”. Em uma lei prática, ao contrário, a razão determina a vontade imediatamente, pela simples “forma” da regra prática, independente de qualquer “matéria”. Enquanto lei prática sua necessidade é absolutamente objetiva e conhecida *a priori* pela razão.

Todas as regras práticas *materiais* colocam o princípio determinante da vontade na *faculdade de desejar inferior*, e se não existissem leis *puramente formais da vontade*, que a determinam de modo suficiente, não poderíamos admitir uma *faculdade de desejar superior* (KANT, 1788, p. 42).

A faculdade de desejar supõe uma representação que determina a vontade. Enquanto ela determina a vontade por meio de prazer ligado ao objeto que ela representa a faculdade de desejar permanece em seu estado inferior. Para aceder à sua forma superior é preciso que a representação deixe de ser uma representação de um objeto, é preciso que ela seja a representação de uma pura forma (DELEUZE, 1963). É somente então que a faculdade de desejar não encontra mais sua lei em uma matéria ou objeto, mas em si mesma. Eliminada a matéria da lei, todo objeto da vontade na qualidade de princípio determinante, nada resta senão a “forma de uma legislação universal” (KANT, 1788, p. 48). Kant pode então afirmar que uma vontade é livre quando é a pura forma legisladora da máxima que lhe serve de lei. Da liberdade anunciada como independente de determinações empíricas, identificada a uma forma legisladora desprovida de matéria, Kant retira a possibilidade de uma vontade autonomamente determinada. Mas a não determinação empírica não lhe exclui de toda e qualquer determinação. Somos conduzidos à demonstração de uma determinação formal da vontade que não é outra coisa senão fazer do princípio determinante objetivo ao mesmo

⁷⁷ Regras práticas são produtos da razão na medida em que prescrevem a ação como meio com vistas a um efeito, como intenção. Os princípios das regras práticas são subjetivos (máximas) ou objetivos (leis práticas). A máxima é determinada segundo as condições e inclinações subjetivas, princípio segundo o qual o sujeito age. A lei é um princípio objetivo, válido para todo ser racional (KANT, 1785,1788).

tempo o princípio determinante subjetivo da ação. Uma vontade independente de condições empíricas faz da forma da lei a condição suprema de suas máximas. Essa conversão de um querer patologicamente determinado pela experiência em um querer objetivamente determinado pela razão faz com que Kant possa afirmar que se existe uma “*Lei fundamental da razão pura prática*” ela é a seguinte: “Aja de tal modo que a máxima de tua vontade possa ao mesmo tempo valer como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1788, p. 53).

Como a matéria da lei prática, ou seja, um objeto da máxima, apenas pode ser dado empiricamente, mas como a vontade, na medida em que independente das condições empíricas (ou seja, da alçada do mundo dos sentidos), deve, contudo, ser determinável, é preciso que uma vontade livre encontre um princípio determinante independentemente da matéria da lei, contudo, na lei. Ora, além da matéria não há nada nessa lei senão sua forma legisladora. Apenas resta, portanto, a forma legisladora, na medida em que contida na máxima, para constituir um princípio determinante da vontade (KANT, 1788, p. 51).

Insistamos em torno do conflito, da inadequação entre o sensível e o inteligível a partir da qual noção de dever ganhará significado na filosofia moral kantiana. Para o que se relaciona com a percepção e a capacidade de receber as sensações o homem deve se observar como fazendo parte do “mundo sensível”. Para aquilo que lhe aparece como atividade pura, que chega à consciência imediatamente e não por meio de uma afecção dos sentidos, ele deve se considerar como fazendo parte de um “mundo inteligível” (KANT, 1785). Na verdade ele possui como que dois pontos de vista a partir dos quais ele pode considerar suas ações. Enquanto pertencente ao mundo sensível ele é submetido às leis da natureza (heteronomia), enquanto pertencendo ao mundo inteligível ele é submetido a leis que são independentes da natureza, fundadas exclusivamente na razão. Como ser racional que faz parte do mundo inteligível o homem apenas pode conceber a causalidade de sua vontade sob a ideia da liberdade, inseparavelmente ligada à autonomia da vontade. Mas a autonomia de direito do querer não implica a supressão de sua heteronomia de saída. Pela noção de dever Kant demonstrará que é preciso como que substituir uma determinação pela outra, fazer do querer envolto às determinações sensíveis uma vontade livre.

(...) quando nos pensamos como livres, nos transportamos no mundo inteligível como membros desse mundo e reconhecemos a autonomia da vontade com sua consequência, a moralidade; mas se nos concebemos como submetidos ao dever, nos consideramos como fazendo parte ao mesmo tempo do mundo inteligível e do mundo sensível (KANT, 1785, p. 183).

O dever ou a coerção moral oferece o testemunho de um ser que pertence “ao mesmo tempo” aos dois mundos, aos dois universos de determinação. Na verdade o dever apenas se apresenta a um ser não isento do empírico na determinação de suas ações. Ele representa como que um esforço de “conversão” do querer, e é somente enquanto tal que o caráter obrigatório da lei se afirma: não haveria obrigação ou coerção moral a uma vontade autônoma. Se membro unicamente do mundo inteligível as ações seriam inteiramente conformes ao princípio da autonomia da vontade. Mas como membro do mundo sensível essas mesmas ações podem ser conformes à lei natural dos desejos e inclinações, logo, à heteronomia da natureza (KANT, 1785). Para um ser no qual a razão não é o único determinante da vontade as regras práticas constituem um imperativo. Como a vontade pode ser submetida a móveis sensíveis é possível que máximas subjetivas entrem em oposição com a lei moral. O imperativo apenas figura na ocasião do afastamento entre máximas de uma vontade determinada empiricamente e a lei moral dessa mesma vontade que se determina formalmente na medida em que, pertencente ao mundo inteligível, um ser racional pode agir segundo a representação de leis. Nada de estranho, portanto, na definição kantiana do dever, o reconhecimento dessa não coordenação entre a lei objetiva e a máxima subjetiva, entre uma determinação formal e uma determinação material ou empírica da vontade. Não há ação obrigatória que se apresente sob a forma de um imperativo a uma vontade que não coloque obstáculos à sua livre determinação.

(...) no homem, enquanto ser racional, podemos supor uma vontade pura, mas não, porque ele é submetido a necessidades e móveis sensíveis, uma vontade *santa*, ou seja, uma vontade incapaz de máximas em oposição com a lei moral. Esta última é então para os homens um imperativo que ordena categoricamente, pois a lei é incondicionada; a relação de tal vontade a essa lei é a *dependência* que, sob o nome de obrigação, designa uma coerção – imposta, é verdade, somente pela razão e por sua lei objetiva – a uma ação chamada *dever*, pois um “arbitrio”, afetado patologicamente (ainda que não determinado assim, e conseqüentemente ainda livre), encerra um desejo que, tendo sua origem em causas subjetivas, pode se opor ao puro princípio determinante objetivo, e tem necessidade, conseqüentemente, como coação moral, de uma resistência da razão prática que pode ser chamada uma coerção interior, mas intelectual (KANT, 1788, p. 56).

Caso a razão determinasse imediatamente o querer as ações reconhecidas como objetivamente necessárias seriam também subjetivamente reconhecidas como tal. Mas ela se encontra em uma situação na qual o querer é ainda submetido a móveis subjetivos que não se encontram em acordo com as condições objetivas. Em uma vontade que não se encontra completamente conforme a razão as ações reconhecidas como necessárias objetivamente são subjetivamente contingentes, sua determinação em conformidade com leis objetivas é uma

coerção. Os imperativos são fórmulas que exprimem essa relação de leis objetivas à imperfeição subjetiva da vontade. Por meio deles nos representamos não propriamente a realização da ação que eles ordenam, mas a coerção da vontade que ele enuncia na tarefa a realizar. “A representação de um princípio objetivo, na medida em que esse princípio coage a vontade, se chama um comando (da razão), e a fórmula do comando se chama um imperativo” (KANT, 1785, p. 115).

Um imperativo é dito “categórico” quando representa uma ação como absolutamente necessária, uma necessidade sem relação com outro fim ou objeto do desejo que possa ter influência sobre a vontade⁷⁸. Sem colocar como condição nenhum outro fim a alcançar por determinada conduta ele não obstante a comanda imediatamente: “Ele diz respeito não à matéria da ação, nem ao que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio da qual ela própria resulta” (KANT, 1785, p. 120). Lembremos que máximas e leis práticas se distinguem. A máxima é o princípio segundo o qual o sujeito age. A lei, o princípio segundo o qual ele “deve agir”. Vimos que se Kant fala em uma “lei fundamental da razão pura prática” tratava-se de agir de acordo com uma máxima que possa valer como lei prática. Fazer da lei moral o princípio da máxima subjetiva é reconhecer que o móvel da vontade determinada imediatamente pela lei moral não pode ser outro senão essa própria lei (KANT, 1788). Ora, se a vontade se encontra como que entre seu princípio formal *a priori* e seus móveis *a posteriori*, no cruzamento desses dois caminhos, ela não pode não ser determinada.

Condicional ou incondicionalmente ela o deve ser. Ela será então determinada pelo princípio formal do querer a partir do momento em que uma ação ocorre por dever. Mas uma ação que se realiza por dever não retira seu valor moral de um fim que visa. Ela não depende do objeto da ação, mas do princípio que a determina *a priori*. Resta então saber onde reside o valor moral, o móvel de uma ação na medida em que ele não pode vir da relação da vontade com os efeitos esperados da ação (KANT, 1785). O respeito pela lei, afirma Kant (1788, p 113), “é o móvel moral único e incontestável”. O argumento kantiano que traça a gênese desse móvel anuncia uma espécie de ação da vontade determinada objetivamente por sobre a consciência que a apreende como coerção. A representação da lei produz no julgamento da razão a representação da superioridade dessa lei objetiva sobre as impulsões da sensibilidade. Eis a consequência.

⁷⁸ Os imperativos comandam “hipoteticamente” ou “categoricamente”. Um imperativo hipotético representa a necessidade prática de uma ação possível como meio de chegar a alguma outra coisa desejada. Ele determina a vontade não como vontade simplesmente, mas com vistas a outra coisa. Um imperativo hipotético diz, condicionalmente, “devo fazer isso, *porque quero outra coisa*”, ao passo que o imperativo categórico diz “devo agir de tal ou qual modo, mesmo que eu não queira outra coisa” (KANT, 1785, p. 163).

(...) afastando esse contrapeso, ela aumenta relativamente (no caso de uma vontade afetada por esta última) o peso da lei. Assim o respeito pela lei não é um móvel da moralidade, mas a própria moralidade, considerada subjetivamente como móvel, na medida em que a razão pura prática, retirando por sua oposição ao amor de si todas as pretensões deste, fornece autoridade à lei, que a partir de então se torna a única influência (KANT, 1788, p. 110).

Como se a consciência do sujeito do querer fosse um campo de forças na qual o exercício continuado de uma determinação imediata e livre da vontade trabalhasse na direção da supressão das determinações que não tivessem como origem a pura forma legisladora da razão. É nesse sentido que Kant pode afirmar que a autoridade da lei se torna a “única influência”. A lei moral “humilha inevitavelmente todo homem que compara a essa lei a tendência sensível de sua natureza”. Sua representação como princípio determinante de nossa vontade “nos humilha em nossa consciência” e “incita, na medida em que se trata de alguma coisa de positivo e de um princípio determinante, por si mesmo, o *respeito*” (KANT, 1788, p. 108). Quando a lei moral retira um obstáculo o julgamento da razão toma essa atitude como equivalente do favorecimento dessa própria causalidade. O respeito pela lei na qualidade de móvel moral supõe a necessidade de impulsionar uma atividade à qual se opõe um obstáculo interior, e “tudo o que diminui os obstáculos que se opõem a uma atividade fortalece essa atividade” (KANT, 1788, p. 114). Retirar os móveis empíricos de cena não implica reconhecer na liberdade uma vontade indeterminada. Tal vontade possui um móvel.

Ele não é *a posteriori*, mas efeito da ação continuada dessa vontade que, de certo modo, pode se fazer causa de si à exclusão da dependência de causas que lhe seriam exteriores. É o respeito pela lei, na qualidade de móvel, o fundamento subjetivo de uma atividade determinada formalmente pela razão. Ele vem a ser o fundamento de máximas que se efetuam conforme a lei que determina objetivamente o querer. É o móvel que nos leva a observar essa lei na medida em que em sua ação sobre o querer está implicada a limitação do poder de móveis empíricos. O respeito pela lei não é propriamente a determinação imediata da vontade pela lei, mas essa determinação e a consciência que o sujeito vem a ter dela: “o respeito deve ser considerado não como a *causa* da lei, mas como o *efeito* da lei sobre o sujeito” (KANT, 1785, p. 95). Ele é a consciência de uma “livre” submissão da vontade à lei acompanhada de uma “coerção” exercida sobre as inclinações naturais.

Uma vez afastados móveis estranhos à razão prática vemos que na própria ação necessária comandada pelo dever e resultante de uma máxima determinada objetivamente pela lei o único móvel moral que se apresenta à consciência é o respeito pela lei. “O conceito

do dever exige então *objetivamente*, da ação, que ela seja conforme a lei, mas *subjetivamente*, da máxima da ação, respeito por essa lei, na medida em que único modo de determinação da vontade por esta” (KANT, 1788, p. 116). Eis o valor superior do respeito pela lei em uma escala de princípios que podem determinar um querer que, por sua influência progressiva, é salvaguardado das ameaças às quais lhe submeteria uma vontade que transitasse entre causas que não aquela que pode lhe determinar imediata e incondicionalmente. Afinal a “majestade do dever” tem a sua lei própria, bem como “seu próprio tribunal” (KANT, 1788, p. 126). É hora de começarmos a demonstrar que o hermetismo dessa realeza não se preservou para todo o sempre. Outros tribunais lhe impuseram outras leis. É o que veremos com Durkheim e Bergson. De um lado a sociedade não pode não se fazer observar pela realeza, de outro, esta será obrigada a fazer votos de humildade ao reconhecer que sua autoridade não se deve a nada além de seu pertencimento ao universo geral do vivo. Veremos de que modo muitos dos princípios essenciais da filosofia moral de Kant são mobilizados e subvertidos por Durkheim, por Tarde e por Bergson.

2.3.2. Durkheim e Tarde e a intervenção da sociedade

Com a sociologia de Durkheim damos os primeiros passos em uma direção que não é estranha àquela adotada por Bergson no trato da moral. Em ambos os casos deparamos com realidades que intervêm naquilo que Kant esforçou-se em depurar de qualquer determinação estranha à razão. Durkheim esforça-se em estabelecer seu ponto de vista a partir da revisão da noção de dever kantiana e da retificação do uso da razão no interior de uma “ciência dos fatos morais”.

Se entendermos por isso que a razão possui em si mesma, em estado imanente, um ideal moral que seria o verdadeiro ideal moral e que ela poderia e deveria opor àquele que persegue a sociedade em cada momento da história, digo que esse apriorismo é uma afirmação arbitrária que todos os fatos conhecidos contradizem. A razão à qual faço apelo é a razão que se aplica metodicamente a uma matéria dada, a saber, a realidade moral do presente e do passado para saber o que ela é, e que tira em seguida desse estudo teórico consequências práticas. A razão assim entendida é simplesmente a ciência, nesse caso, a ciência dos fatos morais (DURKHEIM, 1906, p. 97).

A razão não é fonte de valor moral das ações, mas simplesmente o meio pelo qual os fatos morais, cuja fonte se encontra alhures e não na razão, podem ser reconhecidos e descritos. A razão é unicamente o meio pelo qual a sociologia (definida como uma “ciência

dos fatos morais”) pode constituir-se por um método próprio e distinto daquele praticado pelos filósofos. Prefaciando a primeira edição de *Da divisão do trabalho social* Durkheim (1893, p. XXXVII) anuncia: “Esse livro é antes de tudo um esforço para tratar os fatos da vida moral segundo o método das ciências positivas”. Os fatos morais consistem em regras de ação reconhecidas por algumas características distintivas que permitem que eles sejam observados, descritos e classificados. Não sabemos ainda quais são essas características. Mas somos avisados de que a postura do cientista é distinta daquela do filósofo nesse terreno. Esse cuidado de Durkheim não é uma novidade. Vimos o ideal de ciência que anima sua sociologia. Uma vez mais deparamos com Durkheim esforçando-se em delimitar as fronteiras de uma ciência dos fatos sociais (nesse caso, regras de caráter moral) e o procedimento da filosofia. E, uma vez mais, relegar à determinada “metafísica” (como o fizera diante do problema da representação da heterogeneidade entre o individual e o social) a tarefa de se ocupar de questões que fogem da alçada de uma observação “científica”.

Assim entendido, essa ciência não se encontra em oposição com nenhuma espécie de filosofia, pois ela se coloca sobre um terreno completamente distinto. É possível que a moral tenha algum fim transcendente que a experiência não pode alcançar; é tarefa do metafísico se ocupar dele. Mas o que é antes de tudo certo, é que ela se desenvolve na história e sob o império de causas históricas, é que ela possui uma função em nossa vida temporal. Se ela é tal ou qual em dado momento, é que as condições nas quais vivem os homens não permite que ela exista de outro modo, e a prova disso é que ela muda quando essas condições mudam (...) A moral se forma então, se transforma e se mantém por razões de ordem experimental; são somente essas razões que a ciência da moral busca determinar (DURKHEIM, 1893, p. XXXVIII).

A moral possui uma função, as causas de seu desenvolvimento são localizáveis experimentalmente, a observação pode fornecer critérios que permitem reconhecer em sistemas de regras distintos a marca da moralidade. Ideias estranhas à filosofia moral de Kant, na medida em que constituintes de uma ciência que coloca como problema saber em que consiste a moral tal como vivida pelas coletividades humanas. Vimos que a “metafísica” dos costumes kantiana partia da necessidade de separar-se de uma “antropologia”, cuja noção de obrigação seria tributária de motivos empíricos. Quando Kant se pergunta se não é da mais extrema necessidade elaborar uma filosofia moral expurgada de tudo o que é empírico, tratava-se de expurgar dela algo caro a Durkheim: as circunstâncias nas quais o homem se encontra inserido no mundo. Se Kant distingue Antropologia (que se ocupa de regras práticas e motivos empíricos) e Metafísica (que se ocupa de princípios *a priori*) no interior de uma filosofia moral que se preocupa com a distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* na

determinação do querer, Durkheim (1906, p. 112) afirma, numa clara referencia à filosofia moral de Kant, que sua tentativa é o estabelecimento de uma “*física dos costumes e do direito*”.

O caráter moral de uma regra é deslocado por Durkheim do terreno da atividade de uma razão primeira com relação a qualquer outra determinação a um campo preciso da experiência. Decerto não aquele da sensibilidade, mas de uma vida coletiva. Desse deslocamento decorre ainda uma necessidade: definir os traços que permitem reconhecer entre os fatos sociais regras de caráter moral que podem ser objeto de uma ciência dos fatos morais. Como se diante da moral Durkheim fosse obrigado a desdobrar a depuração de que se acompanha a edificação de sua sociologia. Uma vez discernida a irredutibilidade do social ao psicológico, ao biológico, ao material, tratar-se-á de demonstrar, no interior dos fatos sociais, a irredutibilidade da própria moralidade.

Para apreciar a moral é preciso que partamos de dados tomados na realidade moral do presente e do passado. Seguramente essa ciência dos fatos morais é, estou convencido, uma ciência sociológica, mas é um ramo muito particular da sociologia. O caráter *sui generis* que reconheço à moral não permite admitir que ela fosse deduzida do que não é ela. É certo que os fatos morais se encontram em relação com os outros fatos sociais e não poderia ser questão aqui de fazer abstração deles, mas eles formam, na vida social, uma esfera distinta (DURKHEIM, 1906, p. 105).

Toda moral se apresenta como um sistema de regras de conduta. Mas nem todas as regras de conduta podem ser chamadas de morais. As regras morais são investidas de uma autoridade especial em virtude da qual elas são obedecidas. Por meio de uma análise que se clama empírica, Durkheim (1906, p. 50) afirma ter encontrado uma noção de dever “muito vizinha daquela fornecida por Kant”, na qual “a obrigação constitui então uma das primeiras características da regra moral”. Mas acrescenta: “a noção de dever não esgota a moral”. Não realizamos um ato simplesmente porque ele nos é comandado, abstração feita de seu conteúdo. É preciso que ele nos apareça como desejável. “A obrigação ou o dever apenas exprimem um dos aspectos, e um aspecto abstrato, da moral. Certa *desejabilidade* é outra característica, não menos essencial que a primeira”. A introdução desse elemento representa já um afastamento significativo da moralidade das regras do ponto de vista kantiano. Na verdade o próprio método que Durkheim aplica à identificação dos fatos morais vem colaborar com esse afastamento. A moral se apresenta como um conjunto de máximas, de regras de conduta. Mas há outras regras, que não morais, que nos prescrevem modos de agir. Logo é preciso um método que permita o reconhecimento do fato moral naquilo que ele tem de irredutível.

(...) há um único modo de proceder; é preciso que descubramos as diferenças intrínsecas que separam as regras morais das outras, segundo diferenças que se revelam em suas manifestações exteriores; pois, no início da investigação, somente o exterior nos é acessível. É preciso que encontremos um reagente que obrigue de algum modo as regras morais a traduzir exteriormente seu caráter específico. O reagente que iremos empregar é este: buscaremos o que acontece quando essas diversas regras são violadas e veremos se desse ponto de vista alguma coisa diferencia as regras morais das regras técnicas (DURKHEIM, 1906, p. 60).

No início da investigação, afirma Durkheim (1906, p. 60), “apenas o exterior nos é acessível”. Isso significa que o fato moral, na qualidade de fato social, tem de ser acessado do exterior por meio daquilo que lhe expressa. Durkheim utiliza-se do exame de sanções à violação de determinadas regras. Quando uma regra é violada consequências de dois tipos se produzem. Uma resultam mecanicamente do ato de violação. Ao violar uma regra de higiene que me ordena preservar-me de contatos suspeitos as consequências desse ato se produzem automaticamente por meio da doença. O ato realizado engendra a partir de si mesmo a consequência, ela se encontra “analiticamente” implicada nele. Mas há sanções de outro tipo. Ao violar uma regra que ordena não matar posso muito bem analisar meu ato, não encontrarei nele o castigo ou censura. Há entre o ato e sua consequência uma heterogeneidade que não permite deduzir “analiticamente” do homicídio a noção do castigo ou repreensão. O laço que une o ato e sua consequência é um laço “sintético”. A sanção é uma consequência do ato que não resulta diretamente de seu conteúdo, mas do fato de que esse ato não é conforme a uma regra preestabelecida e independente do ato. Entre ato e regra institui-se um vazio representado pela distinção entre o ato e aquilo que ele ofende e que lhe é “exterior”.

(...) chamo sanção as consequências assim ligadas ao ato por um laço sintético. Esse laço, não sei ainda de onde ele vem, qual sua origem ou razão de ser; mas constato sua existência e a sua natureza sem ir pelo momento mais longe. Mas podemos aprofundar essa noção. Porque as sanções não resultam analiticamente do ato ao qual elas são ligadas, é então verossímil que eu não seja punido, censurado, porque realizei tal ato. Não é a natureza intrínseca de meu ato que ocasiona a sanção. Essa não decorre do fato de o ato ser tal ou qual, mas do fato de que o ato não é conforme a regra que o prescreve. Com efeito, um mesmo ato, feito dos mesmos movimentos, que tem os mesmos resultados materiais, será repreendido ou não segundo exista ou não uma regra que o proíbe. É então a existência dessa regra e a relação que sustenta com ela o ato que determina a sanção (DURKHEIM, 1906, p. 61).

A sanção denota uma realidade que se impõe do exterior. Ela manifesta a fonte da moralidade, ainda que não seja possível saber “o que” ela é simplesmente do ponto de vista do sujeito que sofre essa ação. Pelo momento podemos apenas dizer que certas sanções denotam uma regra pela qual somos levados a não realizar os atos que elas nos interditam

simplesmente porque interditos: este é o caráter obrigatório da regra moral. Por uma análise que chama de “rigorosamente empírica” Durkheim (1906, p. 63) afirma que chegara a essa noção de dever e de obrigação “quase como Kant”.

Até aqui seguimos Kant de muito perto. Mas se sua análise do ato moral é parcialmente exata ela é, contudo, insuficiente e incompleta, pois ela apenas nos mostra um dos aspectos da realidade moral. Não podemos, com efeito, realizar um ato que não nos diz nada e unicamente porque ele é comandado. Perseguir um fim que nos deixa frios, que não nos pareça bom, que não toque nossa sensibilidade, é coisa psicologicamente impossível. É então preciso que ao lado de seu caráter obrigatório, o fim moral seja desejado e desejável; essa desejabilidade é uma segunda característica de todo ato moral (DURKHEIM, 1906, p. 63).

Não se trata da desejabilidade da faculdade inferior do querer tal como Kant define. Essa desejabilidade de que fala Durkheim participa do caráter obrigatório da moral. Algo da natureza do dever se mostra nela. Pois se é verdade que o conteúdo do ato nos atrai ele não pode deixar de ser realizado sem esforço. “É esse desejável *sui generis* que chamamos geralmente o bem” (DURKHEIM, 1906, p. 51). Mesmo realizando o ato moral com ardor sentimos que nos dominamos ao contrariar tendências outras. Temos consciência de que fazemos violência a nós mesmos mesmo ao agir com entusiasmo na direção de uma ação obrigatória. “Experimentamos um prazer *sui generis* em realizar nosso dever, pois ele é um dever” (DURKHEIM, 1906, p. 64). É o dever que se faz objeto do desejo, sem que com isso lhe seja retirada a coerção que faz com que ele seja propriamente um ato obrigatório.

O dever, o imperativo kantiano, é apenas um aspecto abstrato da realidade moral; com efeito, a realidade moral apresenta sempre e simultaneamente esses dois aspectos que podemos nela isolar. Jamais houve um único ato que apenas foi realizado por dever; foi sempre necessário que ele aparecesse como bom de algum modo. Inversamente não é verossímil que eles sejam simplesmente desejáveis; pois eles exigem sempre um esforço. Do mesmo modo que a noção de obrigação, primeira característica da vida moral, permitiu criticar o utilitarismo, a noção de bem, segunda característica, permite mostrar a insuficiência da explicação que Kant forneceu da obrigação moral. A hipótese kantiana, segundo a qual a obrigação seria devido à heterogeneidade da Razão e da Sensibilidade, é dificilmente conciliável com o fato de que os fins morais são, por um de seus aspectos, objetos de desejos. Se a sensibilidade tem, em certa medida, o mesmo fim que a razão, ela não se humilha submetendo-se diante dessa última (DURKHEIM, 1906, p. 65).

Pela desejabilidade do ato moral Durkheim acredita poder denunciar a filosofia moral de Kant como abstrata. Uma crítica ao abstrato nesse caso acompanha-se de uma fundamentação e retorno a determinado empírico que é o meio pelo qual se torna evidente o caráter desejável do dever. Não se trata propriamente de encontrar um objeto de desejo na origem da determinação de ações de caráter moral, mas uma fonte que lhes permita

constituírem-se ao mesmo tempo obrigatórias e desejáveis. Durkheim reconhece um postulado essencial: “Apenas temos deveres diante de consciências; todos os nossos deveres se endereçam a pessoas morais, a seres pensantes” (DURKHEIM, 1906, p. 71). Observando a consciência moral ao longo da história três pontos se mostram salientes para Durkheim. Em primeiro lugar nunca se viu uma qualificação moral aplicada a um ato cujo interesse fosse apenas individual. O segundo ponto atesta que se o indivíduo que sou, por exemplo, não constitui um fim que possui por si mesmo caráter moral, o mesmo deve valer para meus semelhantes. Com a terceira proposição, decorrente das duas primeiras, Durkheim afirma o essencial em termos do caráter moral da “pessoa”. Se há uma moral, reconhece Durkheim (1906, p. 53), ela apenas pode ter por objeto a sociedade, “sob a condição, entretanto, que a sociedade possa ser considerada como uma personalidade qualitativamente diferente das personalidades individuais que a compõem”.

A sociedade não é, como se acreditou o mais das vezes, um acontecimento estranho à moral ou que apenas possui sobre ela repercussões secundárias; ela é, ao contrário, sua condição necessária. Ela não é simples justaposição de indivíduos que trazem ao nela entrar uma moralidade intrínseca; o homem apenas é um ser moral porque ele vive em sociedade, porque a moralidade consiste em ser solidário de um grupo e ela varia com esta solidariedade. Faça desaparecer toda vida social, e a vida moral desaparece imediatamente, não tendo mais objeto a se prender (DURKHEIM, 1893, p. 394).

Essa personalidade, qualitativamente distinta das personalidades individuais, não deixa de anunciar uma realidade suprassensível – ou “hiper-espiritual”, como prefere Durkheim. Mas, na qualidade de fonte de moralidade, não se trata de um mundo inteligível que se insinua na consciência moral na medida em que esta é incondicionalmente determinada, ou seja, livre das inclinações empíricas, como quer Kant. Esse novo mundo que se anuncia na determinação da consciência moral começa por exercer sua autoridade limitando a liberdade em vez de anunciar seu poder. Ao mesmo tempo em que a sociedade é coisa “desejável” para o indivíduo que não pode existir fora dela, que não pode negá-la sem que negue a si mesmo, ele não pode desejá-la sem que faça violência à sua natureza enquanto indivíduo. Ao mesmo tempo em que é uma coisa “boa” a sociedade é uma “autoridade”.

Pela noção de sanção Durkheim demonstrou que a punição e o ato que a engendra são unidos por um laço sintético: ela não decorre naturalmente do ato enquanto tal, mas do ato frente a uma regra que lhe é exterior. Um ato criminoso não é apenas a lesão de interesses individuais, mas uma ofensa a uma autoridade transcendente. E não há força superior ao indivíduo salvo a força coletiva, é ela quem é ofendida quando um crime é

cometido. É a sociedade quem pune e é atingida quando os indivíduos são atingidos. Os fatos sociais se impõem ao indivíduo do exterior. Isso não se mostra apenas nas regras morais a bem da verdade. Trata-se do elemento pelo qual todo e qualquer fato social se distingue. Lembremos que os fatos sociais são expressamente obrigatórios e a obrigação “é a prova que esses modos de agir e de pensar não são obra do indivíduo, mas emanam de uma potência moral que os ultrapassa” (DURKHEIM, 1898, p. 35). Mas a sociedade não possui apenas um caráter limitador das liberdades individuais. Ela produz laços sociais que não se constituem apenas como fonte de moralidade, mas também de vida aos indivíduos. Se a consciência coletiva faz violência à individualidade ela igualmente a alimenta de uma força que vai além de sua conformação natural. A mesma sociedade que se expressa nas sanções a atos que ofendem o sentimento coletivo é aquela que faz do homem em sociedade ser moral por excelência concedendo-lhe, por assim dizer, sua humanidade. Ao mesmo tempo em que um fim que nos ultrapassa ela pode nos parecer boa e desejável, pois ela se faz presente “em todas as fibras de nosso ser” (DURKHEIM, 1906, p. 80).

A vida comum é atraente, ao mesmo tempo em que coercitiva. Sem dúvida a coerção é necessária para levar o homem a superar-se a si mesmo, a sobreacrescentar à sua natureza física outra natureza; mas, à medida que ele aprende a experimentar os charmes dessa nova existência, ele contrai sua necessidade, e não há mais ordem de atividade que ele não busque apaixonadamente. Eis porque, quando indivíduos possuem interesses comuns se associam, não o fazem somente para defender seus interesses, mas para se associarem, para não mais se sentirem perdidos em meio a adversários, para ter o prazer de comungar, de apenas se fazer com muitos, ou seja, em definitivo, para levar em conjunto uma mesma vida moral (DURKHEIM, 1893, p. XVIII).

A autoridade moral e transcendente da sociedade decerto limita as paixões individuais, faz violência à natureza do homem, mas a determinada natureza apenas. Associando-se, levando uma vida moral que está para além de sua natureza individual, o homem ganha um acréscimo de algo que não se limita à suas forças individuais. Um grupo não é apenas uma autoridade moral que rege a vida de seus membros, ainda que o seja essencialmente. É também, ao mesmo tempo, uma fonte de vida da qual decorre um calor que aquece os corações. De ações e reações entre os indivíduos que são arrastados em uma mesma direção por uma força de ordem superior se desprende uma vida mental nova, “que transporta nossas consciências em um mundo do qual não teríamos ideia alguma caso vivêssemos isolados” (DURKHEIM, 1906, p. 85). Mundo esse que se impõe ao indivíduo do exterior é bem verdade, mas que não pode fazê-lo sem ao mesmo tempo tornar essa imposição desejável ou, mais fundamentalmente, não pode fazer com que não lhe desejemos ou neguemos sem

que abandonemos uma parte de nós mesmos, e que se tornou nossa a revelia de nossa contribuição. Ao mesmo tempo em que a sociedade nos excede ela nos é interior e desejável. Ela é, admite Durkheim (1906, p. 79), “a melhor parte de nós mesmos”. Postura distinta daquela do ser racional que descobre sua destinação elevada e um universo suprassensível (que decerto constitui igualmente para Kant sua melhor parte) sem sair de si mesmo, apenas ao afastar “orgulhosamente todo parentesco com as inclinações” (KANT, 1788, p. 123). Não se trata com Durkheim de um retorno ao empírico contra o qual Kant esforçou-se em reconhecer uma vontade autônoma, mas de reconhecer que a fonte última de moralidade das regras apenas pode se encontrar “fora” da consciência individual abandonada ao livre jogo de suas determinações.

Concluamos então com Durkheim (1893, p. 394) que se encontramos por toda parte teóricos que julgam intolerável essa ideia de dependência para com algo de exterior na definição do fato moral é unicamente porque eles “não percebem as fontes de onde decorre sua própria moralidade, pois essas fontes são muito profundas. A consciência é um mau juiz do que se passa no fundo do ser, pois ela não lhe penetra” (DURKHEIM, 1893, p. 394). Ora, eis que nesse pendor em macular aquilo que Kant se esforçou em descrever a autonomia acabamos por encontrar as resoluções de Tarde em torno do dever. O dever e a vida moral são como no caso durkheimiano fatos sociais. Mas em termos do social tardiano, aquele que é o resultado do agenciamento da energia psíquica representada por combinações de crenças e de desejos e não do exercício no interior das consciências individuais de uma realidade psicológica que delas difere qualitativamente e que por sobre elas se impõe. Sob a designação depreciativa de moral heterônoma, reconhece Tarde (1890a, p. 24), “é a moral *social* que alguns filósofos tentaram depreciar”. Mas não há escapatória, prossegue: “a moral será sempre heterônoma, ou ela não será nada”.

O dever é apenas uma espécie, uma espécie muito singular, do julgamento de finalidade, conclusão do que eu chamaria o silogismo prático, cuja maior é uma vontade, um fim, não um simples julgamento, e a menor a percepção de um meio próprio a realizar esse fim. “Eu *quero* matar meu inimigo; ora, eu *sei* que uma flecha envenenada mata um homem, logo eu *devo* atingi-lo com uma flecha envenenada” (...) O dever simplesmente teleológico que acaba de ser questão se transfigura em dever moral, em dever propriamente dito, quando a principal do silogismo, ao invés de ser um fim sugerido por uma necessidade do organismo individual, é uma sugestão social, um fim coletivo, uma obra comum tal qual a grandeza de Roma ou de Atenas, a vingança ou libertação da pátria francesa, ou “a maior glória de Deus”. O fim começou por ser a vontade particular de um homem poderoso, de um rei-deus, de um herói, de um padre. Mas é quando, por contágio imitativo, ela é comunicada aos cérebros inferiores, que ela adquire pouco a pouco neles a autoridade do imperativo categórico. Com efeito, reforçado em cada um pelo reflexo ambiente do desejo de todos, o desejo de atingir o fim geral se eleva a uma intensidade superior,

praticamente infinita como diria um geômetra, e, à força de se repetir, se torna inconsciente; de modo que, apresentando-se destacada das premissas, a conclusão-dever parece planar no ar, sem suporte terrestre, e afeta interiormente o tom de uma parada sem motivo e sem apelo, de uma ordem absoluta e divina (TARDE, 1890a, p. 24).

O dever apenas é um caso especial dos silogismos práticos que definem a ação de cada indivíduo nas situações as mais corriqueiras. Trata-se não do “silogismo *intelectual*”, aquele que não combina duas proposições propriamente “mas duas *crenças*” variáveis em intensidade, mas do “silogismo *moral*, que combina uma crença com um desejo” (TARDE, 1893b, p. 129). Um silogismo dessa natureza é aquele cuja maior é um desejo, um fim que nos propomos no curso de nossas ações, e a menor uma crença, ou seja, um julgamento sobre o melhor meio a tomar para atingir esse fim: “Quero comer pão; ora, creio que o melhor meio para satisfazer esse desejo é trabalhar; logo, *devo* trabalhar” (TARDE, 1890a, p. 99). A origem do dever em sociedade é comparável à origem do querer na consciência: “A vontade substitui ao antagonismo dos desejos sua subordinação hierárquica, sua orientação final; o dever coloca fim ao antagonismo das vontades por sua orientação ideal” (TARDE, 1895b, p. 202). Em nossas ações na qualidade de conclusões práticas de um silogismo teleológico Tarde (1890a, p. 99) encontra já o “germe do dever”. Não se trata ainda do dever social, mas de maiores e menores formuladas pelo indivíduo. Mas, uma vez esse indivíduo guiando-se por fins de fabricação social, deparamos com uma ação que pode ser chamada “dever”. Nesse caso ele não faz um “único movimento, um único gesto, que não seja orientado por um fim designado pela sociedade”. Sociais, os fins aos quais são subsumidas as vontades individuais são “impostos” pelo modelo da conversão espiritual, da sugestão hipnótica ou da ação sonambúlica.

Com efeito, se eu pude chamar dever a conclusão do silogismo teleológico deduzido pelo indivíduo de sua própria vontade tomada por maior, não é menos verdade que na boca de todo mundo essa conclusão se chama propriamente *vontade*. Querer é propor-se fazer o que não se deseja em geral, mas sim em vista do que se deseja. A vontade é o desejo mediato. O dever propriamente dito é também a vontade, mas a serviço de uma outra vontade; é a vontade mediata (TARDE, 1895b, p. 143).

Tarde (1895b, p. 144) pode então concluir que o “dever é o querer social” e afirmar que ele “nasce do querer quase tão necessariamente quanto o querer do desejo, e quase do mesmo modo” (TARDE, 1890a, p. 26). A ação que decorre necessariamente do dever apenas difere daquela que decorre do querer na medida em que ela não é deduzida silogisticamente de uma vontade individual, mas de uma proposição ou “fim-final” que,

circulando pelo contágio do exemplo, opera como o objeto sobre o qual vêm se acoplar as forças psíquicas individuais na constituição do uníssono pelo qual se caracteriza uma sociedade. Onde então localizar a heteronomia de que falara Tarde sem a qual a moral nada seria; heteronomia que, contrariando Kant, é precisamente o que fornece sua “sublimidade” (TARDE, 1890a, p. 24)? Na sociedade, de um lado, em fins que circulam pelo contágio do exemplo fazendo-se o motor da ação de muitos e, de outro, nas forças psicológicas mobilizadas na ação, desejos e crenças agenciadas nos silogismos teleológicos ou morais. Na verdade não há motivos para colocarmos de um lado a sociedade e de outro as energias pulsionais. A primeira faz das segundas a matéria de sua constituição. No mais, o dever que se origina de vontades mediatizadas por outras vontades, longe de expressar a coerção de uma realidade exterior ao indivíduo, apenas vem a ser o efeito de uma conclusão silogística cuja proposição essencial, em vez de habitar no cérebro individual, teve sua marca nele impressa pela imitação. Sabemos que silogismos lógicos e teleológicos têm sua razão de ser na Lógica social na qualidade de mecanismo que visa colocar em acordo o capital energético de uma sociedade. Mecanismo que na vida humana em sociedade é simplesmente a expressão de um esforço que atravessa todo o campo da natureza, os quais podem ser ditos igualmente lógicos, ainda que pré-categoriais. O dever e a vida moral nada têm de exterior a exigências que se ligam à vida do espírito tomada em sua universalidade.

A concepção tardiana do dever apresenta certa analogia com aquela bergsoniana. A palavra “dever”, tomada no sentido forte do termo, de certo modo faz corpo estranho a uma ação obrigatória que se liga, de um lado, a uma “conversão espiritual” e, de outro, a uma ação obrigatória que se define por certo “automatismo” ou “deixar-se levar”. Sua aplicação é ao contrário natural em pontos de vista como o durkheimiano e kantiano, nos quais as ações obrigatórias implicam uma espécie de choque, de contraste entre “mundos”. Consciência coletiva *vs.* consciência individual, para um, mundo sensível *vs.* mundo inteligível, para outro. Não estou com isso dizendo que o ponto de vista bergsoniano em torno da obrigação e do dever é de filiação tardiana. Quando muito podemos afirmar isso parcialmente, como veremos, para a descrição do processo de constituição da moral aberta, na qual um indivíduo comunica uma emoção e outros são arrastados por seu exemplo. A moral do dever ou da obrigação para Bergson não se deve a nada de exterior ao indivíduo tomado em sua conformação natural: nem à sociedade durkheimiana nem à ação inter-individual tardiana. Ela se funda no que a inteligência possui de virtualmente instintivo e, ao fazê-lo,

permite precisamente fundar a sociedade que Durkheim toma como um dado e que Tarde, por sua vez, toma como expressão de exigências ao mesmo tempo lógicas e espirituais.

2.3.3. Bergson e o deixar-se levar das ações obrigatórias.

Durkheim introduz em uma vontade que Kant quis autônoma forças de natureza distinta de uma razão autossuficiente na determinação do querer. Postura que não é completamente distante daquela adotada por Bergson diante do mesmo problema. Este, porém, ver-se-á obrigado a banhar a forma legisladora da razão kantiana em forças ainda mais profundas que aquelas da sociedade. E se algo se conserva da razão prática kantiana na análise de Bergson, ela será submergida em águas agitadas, de movimentos que lhe retiram do lugar privilegiado que Kant lhe concedera. De fonte de moralidade a razão passará a ser o palco de forças que a acometem por baixo e por cima e que, elas sim, determinam o homem a agir de tal ou qual modo, a viver em agrupamentos fechados ou a participar da constituição de uma humanidade absoluta. Essas forças não se resumirão a uma heteronomia da vontade que se liga a uma consciência qualitativamente distinta das consciências individuais. Tratar-se-á da vida que, ao depositar suas formas ao longo da evolução, manifesta uma intenção: dotar os organismos de uma liberdade e independência relativa para com o universo da necessidade que eles têm de subsumir. Como o instinto e a inteligência a sociedade cumpre uma função precisa: permitir um império sobre a matéria.

Não se trata para Bergson de fazer desaparecer razão e sociedade. Mas é preciso verificar até que ponto essas realidades são absolutamente forças morais ou se figuram como realidades acessórias que servem de canal à efetivação das forças verdadeiramente atuantes. Recorrendo à mobilidade criadora da vida Bergson demonstra que razão e sociedade são objeto da ação de forças outras, fonte de moralidade na medida em que ligadas aos fenômenos gerais da vida. Bergson nos conduz a uma fundamentação da atividade moral distinta daquela que resulta do ideal de autonomia da vontade de Kant e igualmente distinta daquela empreendida por Durkheim a partir da ação da sociedade sobre o indivíduo. Quando Bergson reconhece que excetuados hábitos e instinto não há ação sobre o querer senão aquela da sensibilidade ele é autorizado a afirmar que não cabe ao moralista fazer a gênese da moral. Cabe à filosofia de *A evolução criadora* fornecer os meios dessa gênese.

(...) nos encontramos diante de forças que não são propriamente e exclusivamente morais, e das quais o moralista não deve realizar a gênese. Por ter pretendido fazê-la,

os filósofos desconheciam o caráter misto da obrigação sob sua forma atual; tiveram em seguida de atribuir a tal ou qual representação da inteligência a potência de arrastar a vontade: como se uma ideia pudesse alguma vez exigir sua própria realização! Como se a ideia fosse outra coisa senão um extrato intelectual comum, ou melhor, a projeção sobre o plano intelectual de um conjunto de tendências e de aspirações das quais umas se encontram abaixo e as outras acima da pura inteligência! (BERGSON, 1932a, p. 98).

Essas “tendências” e essas “aspirações” são manifestações da vida que se encontram implicadas – como seus produtos ou como sua própria atividade prolongada através da humanidade – no esforço de criação que lhe é interior. “Pressão social” e “elã de amor” são duas manifestações complementares do esforço da vida: a primeira destinada a conservar a forma social característica das sociedades humanas, a outra capaz de transfigurar essa humanidade naturalmente constituída e fragmentada fazendo de uma beligerância generalizada uma sociedade única. A essas duas sociedades correspondem duas morais distintas, mas complementares quando remetidas à sua origem comum, “um esforço de evolução criadora” (BERGSON, 1932a, p. 99). Seja lá qual for a moral considerada, aquela que determina a vontade pela pressão da sociedade ou pela aspiração cujo apelo é lançado pelo místico, ela é “de essência biológica” (BERGSON, 1932a, p. 103). A primeira, como as demais espécies e disposições específicas saídas da evolução, é uma de suas determinações, uma parada com relação ao movimento que a engendrou. A outra é a retomada desse movimento por um contato com sua própria fonte.

Essas afirmações nos colocam em um ponto de vista muito diferente daqueles de que tratamos até aqui. Mas a questão não é simplesmente opor a vida à razão e à sociedade na busca de um fundamento para a moralidade das regras. É preciso observar o modo como Bergson articula no interior de sua “biologia no sentido muito compreensivo que ela deveria ter” (BERGSON, 1932a, p. 103) o estatuto social e racional da vida moral do homem. Demonstraremos o modo como Bergson reconhece um esforço de criação vital na moralidade das ações humanas que se encontra na origem da vida em sociedade que acabará por elevar a novos patamares o “trabalho” a que se destinam instinto e inteligência. Esforço que deve ser tomado no sentido estrito tal qual lhe definimos, aquele que se apresenta na relação entre vida e matéria. Esse esforço encontra sua expressão tanto no caráter obrigatório de algumas ações e nos laços de solidariedade que ligam o homem aos seus semelhantes como naquilo que permitirá ao homem transformar a estrutura moral e social a que fora destinado pela evolução. É preciso escavar profundamente caso se queira compreender “não apenas como a sociedade obriga os indivíduos, mas ainda como o indivíduo pode julgar a sociedade e obter dela uma transformação moral” (BERGSON, 1932a, p. 103). É à atividade da vida que Bergson remete

o que Kant identificara pura e simplesmente à razão e Durkheim ao pertencimento a uma coletividade.

Começamos por descrever o modo pelo qual Bergson demonstra a essência da obrigação da estrutura moral fundamental, aquela das sociedades fechadas. No capítulo seguinte mostraremos como a mesma vontade que se dobra à necessidade das regras de caráter obrigatório, que regula seus movimentos naquele da sociedade com a qual faz corpo, pode ceder ao apelo de uma emoção. Uma sociedade fechada, à qual é coextensiva a estrutura moral descrita no primeiro capítulo de *As duas fontes*, é aquela para qual o homem foi feito ao sair das mãos da natureza. Bergson (1932a, p. 291) não hesita em afirmar, em pleno século no qual a sociologia se esforça em afirmar a irredutibilidade do social ao biológico, que há “uma sociedade humana natural, vagamente prefigurada em nós, cujo esquema a natureza teve o cuidado de nos fornecer de antemão”. Essa sociedade natural compreende determinado número de indivíduos e exclui outros, e “o instinto social que percebemos no fundo da obrigação social” visa sempre “uma sociedade fechada, por vasta que ela seja” (BERGSON, 1932a, p. 22).

A sociedade fechada é aquela cujos membros se ligam entre si indiferentes ao restante dos homens, sempre prontos a atacar ou a defender, adstringidos enfim a uma atitude de combate. Tal é a sociedade humana quando ela sai das mãos da natureza. O homem foi feito para ela, como a formiga para o formigueiro. Não seria preciso forçar a analogia; devemos, no entanto, observar que as comunidades de himenópteros se encontram no termo de uma das duas principais linhas da evolução animal, do mesmo modo que as sociedades humanas na extremidade da outra, e que nesse sentido elas se fazem contraparte. Sem dúvida as primeiras possuem uma forma estereotipada, ao passo que as outras variam; aquelas obedecem ao instinto, estas à inteligência. Mas se a natureza, precisamente porque nos fez inteligentes, nos deixou livres para escolher até certo ponto nosso tipo de organização social, ela teria nos imposto assim mesmo viver em sociedade (BERGSON, 1932a, p. 283).

Bergson se pergunta por que, quando crianças, cedíamos a determinados imperativos em vez de simplesmente gozarmos plenamente da liberdade. Essa questão na verdade não se colocava, pois a obediência e a interdição nela implicada eram imediatamente seguidas do hábito de escutar pais e mestres. Mas ao mesmo tempo seria possível à criança imaginar confusamente que a autoridade vinha menos diretamente dos pais e mestres do que da situação que estes ocupavam com relação a ela. Sua autoridade se deve mais ao fato de ocupar determinado lugar, e por detrás deles poderíamos adivinhar “alguma coisa de enorme, ou melhor, de indefinido, que pesava sobre nós com toda sua massa por seu intermédio. Diríamos mais tarde que se trata da sociedade” (BERGSON, 1932a, p. 1). Há algo de sintomático nesse exercício de imaginação proposto por Bergson. A questão da interdição é

imediatamente seguida daquela da sociedade, não sem antes passar pela questão de um sentimento confuso de algo enorme que nos ultrapassa e que “pesa sobre nós”. Ora, esses elementos não nos remetem à autoridade moral da sociedade durkheimiana? Decerto Bergson não seguirá a cartilha sociológica durkheimiana. Mas não deixa de ser digno de nota que *As duas fontes* se inicia com uma ligação afirmada sem rodeios entre obrigação e sociedade.

Rapidamente essa ligação que nos remeteu a Durkheim ganha uma precisão de caráter estritamente bergsoniana. O dever que a sociedade inspira e a subordinação da vontade a coerção do querer será perpassada por um “conjunto de hábitos” enraizados na vida, em uma operacionalidade muito distinta daquela de algo que simplesmente se “impõe” do exterior. Segundo Bergson a vida social se apresenta como um sistema de hábitos. Cada um deles, que corresponde a uma necessidade da comunidade, exerce uma pressão sobre a vontade individual. “Determinada ordem foi rompida, ela deveria se restabelecer. Logo, como para todo hábito, nos sentimos obrigados” (BERGSON, 1932a, p. 2). Mas a pressão da obrigação social é incomparável àquela exercida pelos hábitos tomados isoladamente, pois esse gênero de obrigação retira sua força precisamente de uma síntese dos hábitos individuais. Tomados isoladamente sua obrigação seria pequena diante da força da pressão que exerce o todo, bloco formado por todos os hábitos reunidos. O todo, contribuição de todas as partes, tem a oferecer em contrapartida a cada um desses hábitos a autoridade, a força do conjunto na “pressão” que exerce. “Uma força de direção constante, que é para a alma o que a gravidade é para o corpo, assegura a coesão do grupo inclinando em um mesmo sentido as vontades individuais. Tal é a obrigação moral” (BERGSON, 1932a, p. 283). Ou seja, inclinamo-nos perante a uma pressão, mas não se trata de uma personalidade qualitativamente distinta, ubíqua e transcendente. Há outros modos de dobrar as vontades.

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

É preciso saber o que são esses hábitos que, em conjunto, ganham essa conotação. Bergson encontrará sua origem na evolução da vida e em disposições que se tornam necessárias em uma sociedade de seres inteligentes. Mas antes dessa ligação fundamental com disposições saídas da evolução podemos já afirmar com Bergson que a obrigação se liga a exigências sociais. Mas optar pela sociedade como fonte de obrigação não

implica, por sua vez, reconhecer no caráter obrigatório do dever a marca de uma coerção do exterior, de uma sociedade que é exterior ao indivíduo. Um conjunto de hábitos resulta numa síntese que, embora indefinida (não se trata de impor uma atitude ou outra), adquire uma força que empresta às ações que lhe correspondem um caráter obrigatório. Porém, o modo como um hábito pesa sobre a vontade é pouco afeito ao termo “coerção exterior”, que caracteriza a moralidade das ações do ponto de vista de Durkheim. A sociedade “se impõe” ao indivíduo, é o que diria Durkheim. Bergson, reconhecendo essa mesma dependência do indivíduo para com a sociedade, trata dessa determinação a partir de uma maior “naturalidade”. O indivíduo vive do que a sociedade nele deposita. A alma da sociedade “é imanente à linguagem que ele fala” (BERGSON, 1932a, p. 9). Ela não se impõe sobre ele ao modo que se impõe sobre algo alguma coisa que dele difere em natureza, que lhe é qualitativamente distinto: ela traça nele o programa de sua existência cotidiana. Observemos que Bergson não localizou ainda a sociedade ao longo das linhas da evolução. Ele está preocupado pelo momento em tratar da natureza da ligação entre hábito e obrigação.

(...) é na superfície, em seu ponto de intersecção no tecido estreito das outras personalidades exteriorizadas que nosso eu encontra geralmente onde se liga: sua solidez se encontra nessa solidariedade. Mas no ponto em que ele se liga, ele é ele próprio socializado. A obrigação, que nos representamos como um laço entre os homens, liga em primeiro lugar cada um de nós a nós mesmos (BERGSON, 1932a, p. 8).

Não desejo retomar as discussões em torno do eu profundo e do eu superficial e o modo como essa solidariedade social implicada no eu superficial é prejudicial a uma tomada de contato do eu consigo mesmo naquilo que ele tem de essencialmente temporal⁷⁹. O que nos interessa é a presença da sociedade “no” eu, o que funda essa presença interior do *socius* no individual. A presença da sociedade no eu não se reduz a uma ligação com outros que não minha própria personalidade. Mesmo que não nos sentíssemos obrigados frente a outros homens o seríamos frente a nós mesmos, pois “a solidariedade social apenas existe a partir do momento em que o eu social se acrescenta em cada um de nós ao eu individual” (BERGSON,

⁷⁹ Não cabe aqui explorar os problemas que se colocam na relação entre a duração do eu profundo e as ações de caráter social que se desenrolam em sua superfície. Devemos apenas reconhecer que as teses de *As duas fontes* não contradizem aquelas do *Ensaio*, mas lançam nova luz sobre esses eus que se desenvolvem em diferentes profundidades. Bergson reconhecera já no *Ensaio* que o eu superficial, espacializado, era um eu socializado. E ele torna a reconhecer em *As duas fontes* essa relação entre eu superficial e socialização ao ocupar-se da obrigação que sustenta a ligação entre os indivíduos exteriorizados, entre os eus superficiais. Trata-se de descrever, por meio de exigências da vida identificadas em *A evolução criadora* e retomadas em *As duas fontes*, a natureza dessa sociabilidade cujos efeitos nocivos ao conhecimento de nossos estados internos foram elencados no *Ensaio*.

1932a, p. 08). Um hábito, aquilo que nos faz obedecer, que prolonga uma exigência social, não é nem um princípio puramente racional que determina a vontade aprioristicamente, tampouco a expressão de uma coerção do querer cuja fonte é exterior e que se constitui como uma personalidade qualitativamente distinta das personalidades individuais. O “todo da obrigação” não age como a “consciência coletiva” durkheimiana. Sua força não vem de uma potência moral que deve sua eficácia justamente à transcendência e diferença de natureza para com aquilo que determina, mas de uma espécie de “deixar-se levar”. Atitude que à primeira vista pode parecer estranha, na medida em que nos damos conta que é a obrigação que Bergson está fundamentando, uma obrigação em que a tensão entre ordens de determinação conflitantes no exercício da vontade é substituída por um automatismo *sui generis*. O que Bergson está realizando ao tratar das obrigações que dizem respeito a exigências da sociedade é problematizar de modo muito distinto daquele de Durkheim a relação entre sociedade e indivíduo.

Admitimos voluntariamente, de nossa parte, a existência de representações coletivas, depositadas nas instituições, na linguagem e nos costumes. Seu conjunto constitui a inteligência social, complementar às inteligências individuais. Mas não vemos como essas duas mentalidades seriam discordantes, e como uma das duas poderia “desconcertar” a outra. A experiência nada diz de semelhante, e a sociologia não nos parece ter nenhuma razão de supô-lo (BERGSON, 1932a, p. 108).

Tal é a aderência do indivíduo à sociedade que somente uma ruptura violenta faria aparecer a ele essa ligação. No mais das vezes nos conformamos à nossas obrigações sem que pensemos nelas. O hábito é o suficiente, basta que nos deixemos levar para dar à sociedade o que ela espera de nós. Esse modo de encarar a determinação da vontade conduz Bergson a uma noção de dever distinta daquela de filosofias de inspiração kantiana. É como que retirado da noção a tensão nela implicada. Se Kant vê no caráter obrigatório do dever uma tensão entre razão e sensibilidade, entre móveis *a priori* e *a posteriori*, a obrigação do dever bergsoniano se liga a um automatismo na efetivação de uma tendência inscrita na socialidade natural ao indivíduo. Deixar-se levar e exercer uma coação sobre si mesmo são coisas decerto distintas. Agir por dever é uma atitude ou movimento do espírito que corresponde à estrutura que a vida dispôs na constituição da espécie humana. Não tratamos ainda disso. Tratamos do hábito sem nos perguntar sobre sua origem. Mas não importa. A noção bergsoniana do dever, abstração feita da sua fundamentação na estrutura específica saída da evolução da vida, já nos afasta o suficiente da coerção sobre si reconhecida por Kant. Cedemos a uma pressão, é

verdade, mas não obedecemos pura e simplesmente “por dever” propriamente falando; “o hábito basta”, como dirá Bergson (1932a, p. 12).

Não se pode viver em família, exercer sua profissão, tratar dos mil cuidados da vida cotidiana, fazer suas compras, caminhar na rua ou mesmo ficar em casa, sem obedecer a prescrições e se dobrar a obrigações. Uma escolha se impõe a todo instante; optamos naturalmente por aquilo que é conforme a regra. Mal temos consciência disso; não fazemos esforço algum. Um caminho foi traçado pela sociedade; encontramos-lo aberto diante de nós e o seguimos; seria preciso maior iniciativa para perambular através dos campos. O dever assim entendido se realiza quase sempre automaticamente; e a obediência ao dever, caso nos atenhamos aos casos os mais frequentes, se definiria por um deixar-se levar ou um abandono (BERGSON, 1932a, p. 12).

Essa passagem opera deslocamentos centrais com relação a Kant e o kantismo que, de certo modo, é aquele de Durkheim, caso admitamos que haja para o sociólogo “mundos” distintos que disputam entre si a determinação da vontade. A sociedade mostra o caminho, disse Bergson: é uma exigência social que se encontra em jogo, mas não a coerção da vontade por sua autoridade. Optamos naturalmente sem esforço: prolongamos uma atitude desenhada no espírito por um hábito que responde à exigência em questão, o hábito é o móvel moral e não se encontra em conflito com inclinações de outra natureza. Se quiséssemos ainda falar como Kant, diríamos que o hábito determina imediata e incondicionalmente o querer. As exigências da sociedade se insinuam do interior nesse sistema de hábitos cuja síntese forma o todo da obrigação. O que se deve à sociedade não tem necessidade de impor-se do exterior, de retirar sua autoridade da imposição que exerce e de sua realidade qualitativamente distinta do que determina. É preciso, no entanto, tomar alguns cuidados. Esse abandono bergsoniano não retira o caráter “necessário” das ações que resultam do todo da obrigação. “Uma força se afirma que chamamos ‘o todo da obrigação’”, reconhece Bergson (1932a, p. 17), e “se ela falasse, então se ela preferisse dizer, ela diria, ‘É preciso porque é preciso’” (BERGSON, 1932a, p. 17).

Mas o modo como ele se “impõe” ao indivíduo, como atribui um caráter moral à suas ações, não traz como fundamento a existência de uma potencia moral transcendente identificada à sociedade. Tampouco a ação originada em um dever resulta de um conflito entre ordens de determinação distintas, distinção que faz com que ela seja necessária, como quer Kant. Para Bergson quando se coloca, para a explicação da obrigação, que a obediência ao dever é um esforço sobre si, estado de tensão ou contração, comete-se um erro ao não levar em consideração sua essência e origem. Se um bom número de filósofos assim a tratou, especialmente aqueles que se ligam à Kant, “é que eles confundiram o sentimento da

obrigação, estado tranquilo e aparentado à inclinação, com o abalo que nos damos às vezes para romper o que se oporia a ela” (BERGSON, 1932a, p. 14). Não se trata de afirmar com Bergson a inexistência de uma resistência ao dever. Habitualmente obedecemos às obrigações especiais que fornecem a força necessária à pressão exercida pelo todo da obrigação. Mas é igualmente natural que em algum momento nos afastemos de uma ou outra dentre elas. A atitude seguinte é resistir a essa resistência. Reconhecer esse rigor que se opõe à naturalidade da obediência ao dever como fonte da obrigação é o erro dos filósofos que resolvem a obrigação em elementos racionais. Adiantemo-nos um pouco sobre um tema que desenvolveremos mais à frente.

O que há de propriamente obrigatório na obrigação não vem da inteligência. Essa apenas explica da obrigação aquilo que nela encontramos de hesitação. Lá onde ela parece fundar a obrigação, ela se limite a mantê-la resistindo a uma resistência, impedindo-se de impedir (BERGSON, 1932a, p. 95).

Brindamo-nos com razões para nos manter no caminho exigido pelo dever quando paixões e interesses nos afastam dele. Retornamos assim à obrigação por vias racionais a partir da resistência a uma resistência, mas isso não implica que o caráter obrigatório do dever tenha se fundado em uma ordem racional das determinações⁸⁰. Uma coisa é uma inclinação natural, outra um método essencialmente racional que, quando muito, pode agir em uma deliberação sobre móveis que ele não determina, mas que não pode fundamentar a obrigação com força suficiente para fazê-la verdadeiramente necessária. Mesmo que até aqui tenhamos insistido no “deixar-se levar” implicado na noção bergsoniana de dever não podemos deixar de reconhecer que Bergson afirma que há, ainda assim, atitudes diferentes diante do dever; com a condição de não confundi-las na ordem das determinações. De um lado há “uma circulação tão natural sobre as vias traçadas pela sociedade que mal as observamos” (BERGSON, 1932a, p. 16), de outro uma hesitação e deliberação sobre a via a tomar, sobre os trajetos nela realizados de ida e volta, ou mesmo até que ponto seguir. É com essa segunda atitude que formulamos máximas, enunciemos princípios.

Bergson formula a seguinte questão ao reconhecer certo esforço presente nessas deliberações, ainda que sem a mesma violência que implicam as coerções sobre si que descrevem Kant e Durkheim: “se o desejo e a paixão tomam a palavra, se a tentação é forte, se vamos cair nela, se de repente nos reerguemos, onde então se encontrava a mola?”

⁸⁰ Cabe observar que desse modo temos a primeira figura da circunscrição do papel da razão no terreno da vida moral. Da segunda trataremos no capítulo seguinte, quando representações da inteligência aparecerão como uma espécie de solução de continuidade à comunicação de uma experiência que é experimentada pelo místico.

(BERGSON, 1932a, p. 17). Na inserção do homem em sociedade, na socialização de seu eu. Com tal resposta Bergson pode inserir uma nuance na definição do dever e precisar o problema. Se a obediência ao dever é marcada por um automatismo, uma circulação natural por vias traçadas pela sociedade em nosso eu, podemos igualmente afirmar que seria perigoso dizer que o dever se realiza automaticamente. A obediência ao dever pode igualmente ser definida como uma “resistência a si mesmo” (BERGSON, 1932a, p. 14). Na verdade essa possibilidade de hesitação é a marca de um ser inteligente, possibilidade de rompimento que não se mostra, por exemplo, em sociedades instintivas. Não fosse essa possibilidade não haveria o porquê da regularidade que a sociedade exige. Ora, há alguma contrariedade nessas duas dimensões, nessas duas atitudes diante do dever, “resistência a si mesmo” e “deixar-se levar”? Na verdade não, pois esse eu que resiste seria um eu tomado fora da sociedade que lhe traça as vias morais. Demonstramo-lo rapidamente, pois é uma boa maneira de sermos conduzidos à noção de sociedade bergsoniana.

Por naturalmente, com efeito, que façamos nosso dever, podemos encontrar em nós a resistência; é útil observar isso, e não tomar por certo que seja fácil permanecer bom esposo, bom cidadão, trabalhador consciencioso, enfim, homem honesto; há, aliás, uma grande parte de verdade nessa opinião; pois se é relativamente fácil se manter no quadro social, seria antes preciso inserir-se nele, e a inserção exige um esforço. A indisciplina natural da criança, a necessidade da educação, são a prova disso. É correto que consideremos no indivíduo o consentimento virtualmente dado ao conjunto de suas obrigações, mesmo que ele não tenha mais que se consultar acerca de cada uma delas. O cavaleiro apenas tem que se deixa carregar; mas ele teria antes de se colocar sobre a sela. Assim para o indivíduo frente à sociedade (BERGSON, 1932a, p. 14).

O esforço se encontra não na deliberação diante de toda e qualquer atitude cotidiana. Uma deliberação dessa natureza é aquela de uma inteligência que erige máximas e deduz princípios por sobre móveis morais cuja determinação lhe escapa. Ele se encontra na inserção dos caminhos que a sociedade apresenta: uma vez desenhadas no espírito as inclinações da vida em sociedade basta, pelo hábito, deixar-se levar. O esforço se encontraria em um eu não socializado buscando inserir-se nos esquemas da vida social. Retenhamos a imagem do cavaleiro. Para permanecer no registro das imagens tentemos pensar que relação uma atitude do espírito dessa natureza guardaria com aquela do aprendizado de uma valsa. Vejamos se podemos reconhecer em um “mecanismo motor”⁸¹ algo que ilustra o

⁸¹ É possível supor que a noção de “hábito” que figura no primeiro capítulo de *As duas fontes* possui relação com aquela que aparece em *Matéria e memória* em termos do funcionamento dos mecanismos em questão. Bergson distingue dois tipos de memória, uma na qual o passado sobrevive em mecanismos motores e a outra em lembranças de direito independentes desses mecanismos. A noção de hábito figura na descrição do primeiro tipo. Toda percepção se prolonga em ação nascente e os movimentos que a continuam modificam o organismo, criam

funcionamento de um “mecanismo de obediência” no qual o esforço se encontraria não na realização ou não do dever, mas na inserção no esquema traçado no espírito pela sociedade.

Bergson (1919b) se pergunta como procedemos para aprender um exercício complexo como a valsa. Primeiramente vemos alguém dançar, temos a percepção visual do movimento da valsa. Uma vez esta confiada à memória tratar-se-á de obter de nossas pernas movimentos que forneçam aos olhos uma impressão semelhante àquela guardada pela memória. Essa imagem, porém, não é uma imagem clara e definitiva do movimento da valsa, isso apenas seria possível uma vez que tivéssemos começado a executá-la. Ela se modifica ao longo da aprendizagem na medida em que adquirimos os hábitos motores apropriados ao movimento exigido pela valsa. A parte útil dessa representação armazenada em nossa memória, dirá Bergson (1919b, p. 179), “não é nem visual nem puramente motora; ela é uma e outra ao mesmo tempo, sendo o desenho das *relações*, sobretudo temporais, entre as partes sucessivas do movimento a executar”. Trata-se de uma representação em que figuram relações, o que se assemelha a um “esquema”⁸².

Saberemos dançar no dia em que esse esquema tiver obtido de nosso corpo os movimentos sucessivos dos quais ele propõe o modelo. Representação abstrata do movimento

no corpo novas disposições a agir. Trata-se de uma experiência que deposita no corpo uma série de mecanismos montados com reações mais ou menos numerosas e variáveis às excitações exteriores. “Tomamos consciência desses mecanismos no momento em que eles entram em jogo, e essa consciência de todo um passado de esforços armazenado no presente é ainda uma memória” (BERGSON, 1896, p. 86). Essa memória “não nos representa mais esse passado, ela o desempenha” (BERGSON, 1896, p. 87). Um hábito é, portanto, um exercício habitual do corpo armazenado em um mecanismo pronto a desencadear ações em um sistema fechado de movimentos. O hábito desempenha o passado de esforços acumulados e essa ação motora é marcada por certo automatismo. Se fizermos abstração do caráter motor do hábito e do esforço acumulado em mecanismos próprios a responder a excitações de determinada ordem e retivermos o caráter automático da execução dos movimentos que ele implica, ou seja, o modo pelo qual Bergson pode atribuir à memória do corpo um “desempenho” do passado, é possível estabelecer algumas analogias com o hábito que age sobre o querer determinando-o. O hábito, móvel moral, determina igualmente uma ação. Respondendo a uma exigência social ele prolonga, senão uma memória do corpo, toda a massa de obrigações acumuladas pela totalidade dos hábitos cuja força de conjunto exerce uma “pressão” sobre a vontade. A ação decorrente do hábito, como a ação desencadeada pelo hábito motor, é “automaticamente desempenhada” de modo que, se representações interferem em seu desenrolar, trata-se de um elemento secundário, e que não se encontra na origem do fenômeno, como acabamos de demonstrar.

⁸² A noção de “esquema dinâmico” elucidada o processo pelo qual lembranças puras chamadas no fundo da memória “se desenvolvem em lembranças imagens cada vez mais capazes de se inserir no esquema motor. Quanto mais essas lembranças tomam a forma de uma representação mais completa, mais concreta e mais consciente, elas tendem a se confundir com a percepção que as atrai ou da qual adotam o quadro” (BERGSON, 1896, p. 140). Um esquema dinâmico é uma representação passível de desenvolvimento em imagens. Não se trata de um extrato das imagens, tampouco de uma representação abstrata do que significaria seu conjunto. O esquema “é tão completo quanto o será a imagem uma vez ressuscitada, mas ele contém em estado de implicação recíproca o que a imagem desenvolverá em partes exteriores umas às outras” (BERGSON, 1919b, p. 164). Se há um esforço aqui ele consiste na conversão da representação esquemática cujos elementos se interpenetram em uma representação imagética em que as partes se justapõem. A individualidade da lembrança, aquela que apresenta sua face útil ao presente, parte dessa representação não dividida que é o esquema dinâmico, na qual todas as lembranças em vias de atualização se encontram numa relação de interpenetração recíproca e que somente em seguida são desenvolvidas em imagens distintas que correspondem a tal ou qual lembrança (DELEUZE, 1966).

ele se preencherá das sensações motoras que correspondem ao movimento a executar. Mas é preciso igualmente que tenhamos essas imagens motoras: “para contrair o hábito de um movimento complexo como aquele da valsa é preciso já possuir o hábito dos movimentos elementares nos quais a valsa se decompõe” (BERGSON, 1919b, p. 180). Se esses movimentos são aqueles que utilizamos para caminhar eles não serão utilizados do mesmo modo para valsar. Serão inflectidos em novas direções, combinados de nova maneira. A representação primeira, obtida pela visão confiada à memória, ao preencher-se com as sensações motoras correspondentes ao movimento, evoca uma a uma as imagens dos movimentos parciais que compõem o movimento total. Uma vez revividas elas se convertem em movimentos executados. “Trata-se, aqui ainda, de desenvolver o esquema em imagens. Mas o antigo agrupamento luta contra o agrupamento novo. O hábito de caminhar, por exemplo, contraria a tentativa de dançar” (BERGSON, 1919b, p. 180). O que nos interessa dessa análise não é a natureza da atualização de lembranças propriamente, mas o que resulta da oscilação entre hábitos (esquemas sejam eles “motores” ou “dinâmicos”) e planos de consciência: um esforço.

Haveria esforço (...) todas as vezes que nos servimos de hábitos adquiridos no aprendizado de um exercício novo. Mais particularmente, caso se trate de um exercício do corpo, apenas podemos aprendê-lo utilizando ou modificando certos movimentos aos quais já somos acostumados. Mas o hábito antigo se encontra lá: ele resiste ao novo hábito que acabamos de contrair por meio dele. O esforço apenas manifestaria a luta entre esses dois hábitos, ao mesmo tempo diferentes e semelhantes (BERGSON, 1919b, p. 178).

O exemplo do aprendizado da valsa descreve a relação entre hábitos antigos e recém-aprendidos, o vai e vem do espírito entre os esquemas dinâmicos nos quais circula e o presente motor no qual visa se inserir para enriquecer. Relação entre representações mnemônicas e esquemáticas e hábitos motores desempenhados automaticamente pela memória do corpo. Em que ocasião pode se insinuar na vida do espírito uma hesitação, uma resistência e oscilação? Ela não aparece no homem que se situa exclusivamente no plano da ação, tampouco naquele que se limita a sonhar. Esforço e hesitação não se fazem presentes no “sonhador” e no “impulsivo”, extremos da vida mental. Mas Bergson igualmente chamou a atenção para o fato que o espírito percorre sem cessar esses limites, e é nessa oscilação que podemos encontrar o elemento que buscamos. Conhecemos a célebre definição bergsoniana do sonho, “a vida mental inteira menos o esforço de concentração”. Sonhando continuamos a raciocinar, a perceber, a nos lembrar, e o fazemos em abundância, mas “abundância, no

domínio do espírito, não significa esforço. O que exige esforço é *a precisão do ajuste*” (BERGSON, 1919c, p. 104).

Entre o homem que assiste ao desfile das imagens visuais e auditivas de um virtuose executando os passos da valsa e aquele que se lança cegamente ao prolongamento das excitações que lhe acometem há o homem que aprende a dançar. Entre o homem que se deixa levar por sua montaria e aquele que caminha pelos campos livremente, há o homem que se coloca sobre a sela. O esforço se encontra na oscilação do espírito entre esses extremos, entre o “sonhado” e o “desempenhado”, no caso da valsa, entre o “social” e o “individual”, no caso da imagem da montaria. A hesitação é em tornar-se cavaleiro, é ela que implica um esforço, assim como o ajuste dinâmico dos hábitos motores elementares e dos movimentos exigidos pela valsa. Uma vez carregado pela montaria basta deixar-se levar. Pouco importa se à direita ou à esquerda, os caminhos estão traçados e não mais pertencem exclusivamente às inclinações daquele que se faz um com seu animal. A partir das duas imagens que Bergson nos oferece para a localização e descrição do esforço, do aprendiz de dança e do aspirante a cavaleiro, que relações estabelecer entre o “sonhador”, o “impulsivo” e o “homem social”? De que modo o esforço implicado na obediência ao dever é mais radical que aquele exigido pela adequação entre as duas posturas anteriores? Os esforços descritos por Bergson ao longo de suas obras (muscular, de atenção, mnemônico, intelectual, etc.) implicam uma oscilação, um progresso entre termos. Implicam que o espírito se movimenta de um plano ao outro de sua vida psíquica (BERGSON, 1919b, 1907b).

O esforço sobre si implicado na obediência a um dever definido como deixar-se levar e marcado pelo automatismo na execução das ações guarda analogias com o automatismo do “impulsivo” que *“desempenharia sem cessar sua existência ao invés de representá-la vivamente”*, e que desse modo se limitaria a seguir “a inclinação dos hábitos” (BERGSON, 1896, p. 172). Mas impulsivo o sujeito pode, o esforço é testemunha disso, circular por outros planos e tornar sua ação distinta com a ajuda da experiência passada. Ao passo que o esforço sobre si implicado na obediência não se dá por um progresso constante entre planos de consciência, entre os níveis em que se desenvolvem a vida do espírito. Ele se dá em uma escolha, não em uma oscilação e progresso. Pois não se trata de qualquer automatismo, como aquele motor, que pode ser enriquecido por uma experiência espiritual de outra ordem, trata-se de um “automatismo por dever”, que traz a marca da necessidade. Não se trata de enriquecer a vida prática por uma existência equilibrada entre o sonho e a impulsão, por um esforço progressivamente precisado de “atenção à vida”. Trata-se de seguir

uma inclinação natural que, ligando o homem à sociedade, acaba por realizar um intento mais profundo: uma ligação ou apego à vida que “quis”, não sem razão, que o homem inteligente fosse igualmente sociável.

A análise de Lapoujade em torno da distinção entre a noção de “atenção” e de “ligação” à vida é valiosa para a compreensão desse caráter intestinal da sociedade na vida do indivíduo. A atenção à vida, permeada por um esforço de precisão que acompanha o trânsito entre o sonhador e o impulsivo, é o mecanismo pelo qual nos adaptamos incessantemente às exigências do mundo no qual vivemos. Quando o homem que vive em sociedade expressa, por seu lado, um “apego à vida” que, como vimos, não implica um esforço do mesmo gênero que aquele do equilíbrio de “atenção à vida”, trata-se de um novo tipo de equilíbrio, anterior, de direito, a um esforço do espírito que transita entre planos de consciência. Mais que equilíbrio trata-se de identificar elementos sem os quais a própria humanidade do homem seria incompleta. O plano da natureza, afirma Lapoujade (2010, p. 78), é constituído de “disposições” que fazem do homem um animal social. Elas acabam por circunscrever “o círculo no qual o homem desenvolve as formas de sua humanidade”. Ora, do ponto de vista desse equilíbrio instituído diretamente pela natureza, anterior a qualquer esforço do espírito, não encontraríamos graves problemas em um homem que deixa passar a montaria e se fizesse alheio aos dispositivos de obediência que a natureza enxertou em sua viabilidade específica? Aprender os passos da valsa e executá-los automaticamente exige um esforço preciso do espírito, mas sua não realização não é nociva à normatividade da espécie humana como o seria um homem que, não obedecendo às exigências sociais, vivesse fora dela. Fora da colmeia “a abelha se estiola e morre; isolado da sociedade o homem sofre de um mal talvez análogo” (BERGSON, 1932a, p. 109).

Podemos supor como caso limite não fazer parte da sociedade: não montar e deixar passar a montaria. O esforço seria então de inserção nos quadros da sociedade, expressão de uma atitude não natural, de um *pathos* estrutural. A resistência implicaria nesses termos uma vontade não determinada “socialmente”. Mas uma vez realizado esse esforço – que, na verdade, é algo que a natureza desenha em nossa estrutura específica – “o hábito basta”. O homem que vive em sociedade e que segue seus movimentos não tem de aprender a realizá-los como um aspirante à valsa, ou seja, por um progresso constante entre planos de consciência. A sociedade não é um hábito adquirido, é uma inclinação natural. Uma força se afirma, ela pesa sobre nós. Sentimos a pressão exercida pela obrigação moral quando somos tentados a desobedecer ou nos subtrair à obrigação. Mas isso se deve ao fato de a inteligência

nos permitir que nos representemos a nós mesmos como virtualmente isolados da sociedade da qual somos membros, e sem a qual, na verdade, não poderíamos viver (WATERLOT, 2008).

“Aderência” é uma boa maneira de tratar dessa “inserção”. Não se trata de inserir-se em algo distinto e transcendente. A vida social é imanente à estrutura específica do homem. A “pressão” do dever é naturalmente sofrida, poderíamos mesmo dizer que não sofrê-la implicaria não ser homem, ou deixar de sê-lo, da mesma forma que se fosse retirada do homem a inteligência no exercício de seu império sobre a matéria: a sociedade é um dado tão “natural” e manifesta uma “função” tão clara quanto a inteligência. A vida do homem em sociedade define-se precisamente pela naturalidade da existência de regras cuja obediência se dá nos moldes que esboçamos até aqui. Se por uma oscilação continuada o “impulsivo” pode tomar o gosto pelo “sonho”, e nesse comércio manter uma vida equilibrada, o “homem social” não tem escolha a não ser “se deixar levar” pela força que se afirma através da pressão do todo da obrigação. O sonhador sonha sua existência, o impulsivo a desempenha; o homem inteligente vivendo em sociedade inclina-se a obedecer. Podemos conjecturar a violência da resistência virtual de um homem que deixasse “passar a montaria” na afirmação de Bergson (1932a, p. 7) segundo a qual cada um de nós pertence à sociedade “tanto quando a si mesmo”. Ao lado de nossa personalidade, forçosamente original, encontramos-nos em continuidade com outras existências, unidos por uma disciplina que nos coloca numa dependência recíproca⁸³.

Para terminar nossa exposição, que tentou discernir como a ação obrigatória se opera para Bergson de modo distinto de pontos de vista em torno do dever que o definem a partir de uma tensão entre ordens distintas na determinação da vontade (consciência coletiva vs. consciência individual; razão vs. sensibilidade), observemos que o ponto de vista bergsoniano é mais afeito àquele descrito por Tarde do que aquele pleiteado por Durkheim (que por sua revisão do kantismo destituiu a razão de seu trono lhe substituindo a potência moral do *socius*). O que se justifica pelo caráter da sociedade nos pensamentos de Bergson e de Tarde: disposição natural que se desenha “do interior” do indivíduo e tecido que se constitui por um contágio “entre espíritos”. A opção de Tarde é destituir o que há de “coerção exterior” na obrigação social em uma sociedade constituída pela imitação. É de fato um modo pouco usual – tomando como critério dessa usualidade o social transcendente durkheimiano –

⁸³ Indivíduo e sociedade se ligam assim tão naturalmente no plano das disposições da natureza que Bergson (1932a, p. 108) afirma que o erro da sociologia “seria ver no indivíduo uma pura abstração, e no corpo social a única realidade”, erro análogo à psicologia, que “recua diante de certas subdivisões” (BERGSON, 1932a, p. 109) ao não precisar o funcionamento de funções essenciais do espírito segundo a inteligência se encontra ou não “imersa no meio social”.

reconhecer que a ascendência pessoal de um homem sobre o outro é o fenômeno social elementar e não a ascendência de um psiquismo qualitativamente distinto que apenas pode agir impondo-se do exterior. “Por sua passividade, sua credulidade, sua docilidade tão incorrigíveis quanto inconscientes, a multidão de imitadores é uma espécie de sonambulo” (TARDE, 1895b, p. 161). Essa não deixa de ser uma maneira de responder a uma pergunta cara à sociologia de Durkheim e que Bergson responde ao cunhar a noção de hábito: o que nos faz obedecer, o que nos inclina diante da sociedade ou dos desígnios de outrem⁸⁴? Erra-se, afirma Tarde (1899, p. 69), ao dizer que nada há de mais inebriante do que se sentir livre e liberto de toda submissão frente a outrem: “para a maioria dos homens há uma doçura irresistível inerente à obediência, à credulidade, à complacência quase-amorosa frente a um mestre admirado”. Se a característica universal dos fatos sociais quaisquer é implicar relações de imitação, o ato de “comandar” não é exterior a esse quadro.

(...) não existe uma única forma de influência sugestiva ou mesmo de coerção – se deixamos de lado a coerção puramente física, sem nada de social – que não se acompanha e não se acompanhe de relações de imitação. A humanidade, em sua passagem pré-histórica do estado de sociedade animal ao estado de sociedade humana, passou gradativamente do comando não-verbal ao comando verbal. Ora, o que poderia ser uma ordem dada, antes da invenção da fala, se não um exemplo sugerido? (TARDE, 1899, p. 155).

Se Durkheim preza uma exterioridade relativa da autoridade moral, Bergson e Tarde, pelo hábito e pela sugestão, colocam-se sob um ponto de vista em que a obediência ao dever parece ser destituída da coerção que acompanha toda filosofia moral de inspiração kantiana. Se Bergson afirmará que é do que há de virtualmente instintivo na inteligência que procede a obediência a regras que não se ligam a uma sugestão de pessoa a pessoa, mas a uma “pressão” do todo da obrigação que atenua a “coerção” da consciência coletiva durkheimiana, Tarde (1899, p. 156) dirá, substituindo a imitação ou sugestão ao hábito-instinto e, sobretudo,

⁸⁴ Alguns elementos apresentados por Bergson ilustram a “naturalização” da obediência cujo automatismo cremos análogo àquele apresentado por Tarde. Bergson reconhece credulidade e docilidade igualmente naturais na relação chefe-súditos. Indagando-se a respeito do “regime natural” das sociedades fechadas ele dirá que “ele é monárquico ou oligárquico, provavelmente os dois ao mesmo tempo” (BERGSON, 1932a, p. 295). É preciso um chefe, prossegue Bergson, “não há comunidade sem privilegiados que emprestam do chefe alguma coisa de seu prestígio”, de modo que “o comando é absoluto de um lado, a obediência absoluta de outro”. Como a sociedade é algo que se encontrava no plano da estrutura da espécie, de modo que a natureza não pôde confiar-se exclusivamente às nossas vontades livres, ela teve de fazer de algum modo com que “um único ou alguns comandem e outros obedeçam” (BERGSON, 1932a, p. 296). Bergson chega a admitir um dimorfismo natural que faz de cada um de nós ao mesmo tempo chefes e súditos, um chefe que “tem o instinto de comandar e um súdito pronto a obedecer”. Não se trata de separar os homens em duas categorias irreduzíveis, escravos e mestres, esse dimorfismo psíquico e interior à estrutura da espécie implica dois “sistemas indivisíveis de qualidades” dentre os quais optamos de modo comparável àquele do “embrião que tem a escolha entre os dois sexos”. Ao que Tarde atribuiria o poder da sugestão, da imantação espiritual que torna “natural” a obediência, Bergson acaba por acrescentar uma disposição “natural”.

a autoridade moral do social hipostasiado de Durkheim, que é “da imitação que procede a obediência”.

2.3.4. As exigências da vida na gênese da moral e a circunscrição do papel da sociedade

Até então tratamos da noção de dever que Bergson veicula em *As duas fontes* como se o hábito fosse o que há de essencial. Mas a originalidade de Bergson diante de Kant e do sociologismo de Durkheim encontra-se na fundamentação dessa atividade que descrevemos até aqui. Ela se encontra na verificação do que se prolonga naquilo que há de imperativo nas vias traçadas pela sociedade. Cabe-nos agora nos perguntar a respeito das origens da força desse hábito que nos convidou a uma analogia com o automatismo do hábito motor e com o sonambulismo do dever tardiano, um hábito que nos “inclina”, mas que permite igualmente falar em “dever”, sabendo que ela não vem de nenhuma autoridade moral exterior, como quer Durkheim, e que não cabe à razão fundamentar. Trataremos agora do modo como Bergson é conduzido a relativizar a autoridade moral da sociedade que nos “inclina” a obedecer de modo habitual. A sociedade não desaparecerá da análise, mas ela será remetida a uma fonte outra, fonte da moralidade de suas regras bem como fonte de sua própria existência. Postura semelhante, teremos ocasião de observar mais adiante, será adotada em torno da inteligência e da razão no exercício da vida moral.

Em notas recentemente publicadas⁸⁵ Bergson oferece preciosas indicações da importância dessa atitude na fundamentação da moral. Bergson reconhece que o problema moral por excelência é explicar a obrigação. Se dificilmente os filósofos conseguem fazê-lo, menos ainda eles são capazes de engendrará-la, pois sem que percebam se brindam com a obrigação de antemão. A partir de então eles podem deduzir a moral de não importa qual móvel. Mas nenhuma dessas deduções explica a obrigação. Se Bergson pode afirmar que ela existe é porque ela é um dado “biológico”. A primeira base da obrigação é biológica, e não sociológica no sentido de Durkheim, ou racional no sentido kantiano. O que se trata de explicar na gênese da obrigação – e da natureza relativamente “social” que ela não deixa de guardar – é o porquê do caráter necessário das regras e imperativos socialmente reconhecidos, qual a natureza última da regularidade que o hábito introduz na vida em sociedade. Ele teria uma função como a divisão do trabalho possui para Durkheim, produzir laços e, assim, ser um

⁸⁵ Trata-se de fragmentos extraídos de notas que Bergson redigiu em seu exemplar de uma obra de Alfred Loisy (*Y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, 1933) e publicados por Camille de Belloy (2002).

fato moral pois fonte de solidariedade? Ou a regularidade implicada em sua ação por sobre as vontades organizadas em sociedade possui analogias com os fenômenos da natureza que nos convidam a ver algo para além da sociedade se insinuando nos fatos morais? É à segunda questão que Bergson buscará responder afirmativamente. Bem, é verdade que muito foi dito até aqui sem que disséssemos como Bergson define precisamente a sociedade. Façamo-lo então.

Humana ou animal, uma sociedade é uma organização; ela implica uma coordenação e geralmente também uma subordinação de elementos uns sobre os outros; ela oferece então ou simplesmente vivido ou, mais, representado, um conjunto de regras ou de leis (BERGSON, 1932a, p. 22).

Uma sociedade humana é um conjunto de seres livres e inteligentes. As obrigações que ela impõe, e que lhe permitem subsistir, possuem uma regularidade que convida a analogias com a ordem que apresentam os fenômenos da vida. Com alguns cuidados essa comparação entre ordem natural e social pode ser aceitável, e mesmo útil, à análise da obrigação empreendida por Bergson. De uma analogia que estabelece relações exteriores entre as duas ordens de necessidade Bergson poderá observá-las como saindo de um mesmo movimento de diferenciação, aquele da vida. Suponhamos que os membros de uma cidade se ligassem uns aos outros como o fazem as células de um organismo. O hábito introduz entre eles uma disciplina que “imita de longe, pela solidariedade que ela estabelece entre as individualidades distintas, a unidade de um organismo de células anastomosadas” (BERGSON, 1932a, p. 6). Imaginemos agora que cada um de nós fosse conduzido por seu próprio capricho, indiferente às exigências frente aos outros homens. Logo uma força antagonista sobreviria, feita de todas as forças sociais acumuladas e hábitos elementares. Essa força nos recolocaria na direção de uma ordem que possui analogias com a ordem de desenvolvimento dos fenômenos naturais como, por exemplo, a relação presente entre a célula e o organismo que ajuda a constituir.

A célula componente de um organismo, tornada consciente por um instante, mal teria esboçado a intenção de se emancipar e seria retomada pela necessidade. O indivíduo que faz parte da sociedade pode inflectir e mesmo romper uma necessidade que imita aquela, que ele contribuiu a criar, que ele acima de tudo sofre: o sentimento dessa necessidade, acompanhada da consciência de poder subtrair-se a ela, não é menos o que se chama obrigação. Assim considerada, e tomada na sua acepção a mais geral, a obrigação é para a necessidade o que o hábito é para a natureza (BERGSON, 1932a, p. 7).

Não podemos falar na verdade em obrigação nas células de um organismo. Nesse caso devemos falar em termos de necessidade. Um ser não se sente obrigado a não ser que ele seja livre. O que é necessário no caso das sociedades humanas é que haja obrigações, que existam regras. Isso não quer dizer que as ações obrigatórias sejam estritamente necessárias no sentido de possuírem uma “forma” dada anteriormente ao exercício da liberdade e da indeterminação humanas. Poderão objetar que afirmar a liberdade como condição da obrigação contrariaria os argumentos apresentados acima, que reconheceram no “automatismo” de sua execução elemento definidor da obrigação e que, desse modo, faria da liberdade pouca coisa ou quase nada. É preciso observar que o hábito que inclina a obedecer não determina, por assim dizer, o conteúdo de uma ação com todos os pormenores de sua execução. A obrigação social traz a marca da necessidade, é verdade. Mas se ela fosse inelutável, se sua execução fosse tão certa quanto os movimentos de uma célula no interior de um organismo, o necessário não precisaria ser obrigatório. Assim podemos precisar a passagem acima reconhecendo que a obrigação é a forma que a necessidade adquire no domínio da vida “quando ela exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e a liberdade” (BERGSON, 1932a, p. 24). A sociedade não pode subsistir se não subordina o indivíduo. Mas não pode igualmente progredir caso não lhe deixe espaço à escolha e à indeterminação. Exigências contraditórias que é preciso conciliar, afirma Bergson (1919a).

Podemos então ver no hábito a solução que a vida encontrou para obter uma regularidade que, em outras linhas de evolução, obtivera de outra maneira. Por essa obrigação vivida no automatismo de um hábito, tendência que inclina a vontade que “se deixa levar” pelo dever, mecanismo de obediência que a vida desenha na estrutura da espécie e que traça as grandes linhas exigidas pela vida social, Bergson inverte as relações entre moral e sociedade tais quais implicadas na sociologia de Durkheim. Para este não há moral sem sociedade, sem uma “personalidade moral” qualitativamente distinta das personalidades individuais. A sociedade é, assim, fonte de moralidade. No caso de Bergson a obrigação decorre de um mecanismo montado pela natureza que é este sim condição da vida social, condição da regularidade sem a qual sua dissolução seria eminente. A moralidade das ações não se deve a uma diferença essencial entre a consciência de direito livre que se trata de determinar e a fonte da autoridade que se impõe por sobre ela precisamente por essa diferença. A sociedade composta por seres inteligentes que Bergson descreve não é uma entidade absoluta e distinta das vontades que, subordinadas umas às outras, compõem-na. Ela

não existiria, na verdade, se a humanidade tal qual saíra das mãos da natureza não fosse naturalmente inclinada, pelo hábito, a obedecer.

Durkheim faz da obrigação moral a manifestação de uma realidade exterior à consciência. Nada de estranho ao sociólogo que se contenta em explicar o social pelo social, que se esforça em isolá-lo e defini-lo. Mas com essa postura há algo que permanece obscuro, e que Bergson explicará por disposições inatas e de ordem vital, a saber, “o que” produziu, criou a sociedade. A solução de Bergson será afirmar que cada comportamento individual se apresenta como uma posição em um todo necessário que apenas possui existência virtual e cuja origem é biológica (KÉCK, 2002). A sociedade não apenas não é essa entidade absoluta como sua condição de existência, o hábito, possui analogias com o instinto que marcarão a análise de Bergson de modo decisivo. O hábito não é nada além de uma atividade inteligente que caminha na direção do instinto. E o hábito o mais poderoso, feito de todas as forças acumuladas, de todos os hábitos sociais elementares (o todo da obrigação) é aquele que “melhor imita o instinto” (BERGSON, 1932a, p. 21).

Se a analogia da obrigação social com a necessidade da natureza foi o que permitiu a Bergson ver na obrigação algo que a tornava irreduzível a essa suposta necessidade natural, a liberdade que um ser inteligente carrega e os efeitos obtidos pela obrigação social em termos de sua regularidade convidam-no agora a estabelecer uma relação decisiva com o instinto e, por meio dela, admitir por sob a ilusória aparência de um mundo à parte constituído pela sociedade tal qual anuncia a sociologia de Durkheim uma relação fundamental com as obras da vida. Não deixa de causar algum espanto o cuidado de Bergson em ligar a vida social e a moral que ela implica ao fenômeno vital. Sobretudo depois da força dos argumentos de *A evolução criadora* no traçado da gênese da atividade inteligente. Essa ligação apenas é afirmada após um longo desvio nas páginas iniciais de *As duas fontes* em torno da questão do hábito e do caráter não racional e não absolutamente social da obrigação. Por que não colocar-se de saída no movimento de diferenciação da vida com o qual o leitor de Bergson já se encontrava familiarizado e ocupar-se do que não é a moral para apenas então esboçar uma tese a respeito de sua fonte? Trata-se da necessidade de refutação de certo sociologismo sem apelar a uma força vital que, diante da cientificidade pela qual este último se coloca, soaria como um retorno a um obscurantismo qualquer? Na verdade não possuo os meios de responder a essa questão. Mas ela indica uma atitude peculiar em *As duas fontes*. Deixemos de lado o porquê dessa aparente reticência expositiva, que adia a conclusão inevitável ao filósofo de uma evolução criadora, e limitemo-nos a descrevê-la e seguir seus resultados

através do “fio condutor” proposto por Bergson: observar o que se passou na linha da evolução que desembocou nos insetos himenópteros.

Reportemo-nos sem cessar ao que *teria sido* a obrigação se a sociedade humana tivesse sido instintiva ao invés de inteligente: não explicaremos assim nenhuma obrigação em particular, daríamos até da obrigação uma ideia falsa se nos ativéssemos a ela. Contudo nessa sociedade instintiva deveremos pensar, como que em uma contrapartida da sociedade inteligente, caso não queiramos nos engajar sem fio condutor na busca dos fundamentos da moral. Desse ponto de vista a obrigação perde seu caráter específico. Ela se liga aos fenômenos os mais gerais da vida (BERGSON, 1932a, p. 23).

Somos assim colocados de modo definitivo no caminho que leva Bergson a concluir que a vida social é imanente, “como um vago ideal, ao instinto e à inteligência”, e que esse ideal encontra a sua realização a mais completa “na colméia ou no formigueiro de um lado, nas sociedades humanas de outro” (BERGSON, 1932a, p. 22). Na verdade já sabemos desde *A evolução criadora* que um balanço entre individuação e associação pode ser encontrado em todos os domínios da vida, e que na gênese do indivíduo há algo como uma divisão social do trabalho (BERGSON, 1907a). Mas a questão aqui é não simplesmente reconhecer na vida social uma tendência vital ou na associação fato observável em toda manifestação da vida. Se a vida em sociedade é uma realidade o que Bergson busca agora é “fundamentar a moral” que ela carrega como sua condição e, para tanto, é preciso um “fio condutor”, a sociedade instintiva tomada como contrapartida da sociedade inteligente.

Bergson identificou a obrigação como traço distintivo do social. Não fosse pelo modo como o fizera, recorrendo ao hábito, poderíamos dizer que o faz como Durkheim. Mas o hábito, fundado sobre uma condição psicológica, coloca em cheque a autonomia e anterioridade do social. Mas não temos ainda com o hábito um fundamento propriamente biológico da moral e da sociedade. Não é o hábito em si que permite a passagem do social ao vital. Reconhecer uma analogia entre a disciplina que o hábito introduz e a unidade de um organismo não permite ver por detrás do hábito um instinto (WORMS, 2004b). Mas Bergson vai além do reconhecimento da necessidade que o hábito, na qualidade de fator psicológico, implica. Sigamos seu argumento a partir do fio condutor que reconhece nas sociedades instintivas. Sobre as duas grandes linhas que o elã vital encontrou aberto diante de si, ao longo da série dos artrópodes e dos vertebrados, instinto e inteligência, inicialmente envolvidos, desenvolveram-se em direções divergentes. No ponto culminante da primeira direção se encontram os insetos himenópteros, na outra, o homem.

(...) de uma parte à outra, malgrado a diferença radical das formas alcançadas e o afastamento crescente dos caminhos percorridos, é à vida social que a evolução chega, como se sua necessidade se fizesse sentir desde o início, ou, antes, como se alguma aspiração original e essencial da vida apenas pudesse encontrar na sociedade sua plena satisfação (BERGSON, 1919a, p. 26).

Verificando essa dupla presença Bergson pôde colocar a sociabilidade ao longo das direções divergentes que a vida criara. Sob sua forma acabada a sociedade se encontra nos pontos culminantes da evolução, ainda que como simples tendência possa ser encontrada em toda natureza. Convém distinguir a sociedade na qualidade de “simples tendência” das “sociedades acabadas”, ou seja, organizações precisas de individualidades distintas, dimensão da análise sobre a qual repousa a fundamentação biológica da moral. Instinto e inteligência, formas de consciência que se interpenetravam, dissociaram-se ao crescer. Elas se desenvolveram sobre duas linhas da evolução animal, dos artrópodes e dos vertebrados: ao fim da primeira encontramos o instinto dos insetos himenópteros, da segunda, a inteligência do homem. Instinto e inteligência implicam uma ação igualmente eficaz, ainda que por métodos distintos. É o prolongamento dessa ação, sua extensão em termos de eficácia e precisão, que coloca a vida social como tendência interior ao movimento da vida, como “vago ideal” coextensivo ao instinto e à inteligência.

O objetivo essencial de instinto e inteligência é a utilização de instrumentos. Ferramentas inventadas e variáveis no caso da inteligência, noutro órgãos imutáveis fornecidos pela natureza. Ao que se destina esse instrumento senão a um trabalho? Esse trabalho, afirma Bergson (1932a, p. 22) em uma passagem essencial, “é tão mais eficaz quanto mais especializado, mais dividido conseqüentemente entre os trabalhadores diversamente qualificados que se completam reciprocamente”. A obsessão pela forma social se revela na própria estrutura dos indivíduos: “as coisas se passam em um organismo superior *como se* células fossem associadas para dividir entre si o trabalho” (BERGSON, 1932a, p. 121). O que permite a Bergson reconhecer essa generalidade, desde a constituição da individualidade dos organismos superiores até as formas acabadas que encontra nas sociedades humanas e dos insetos himenópteros é a divisão do trabalho, a coordenação e a subordinação de individualidades presente em uma associação qualquer. Ao lado dessa identificação Bergson (1907a) preocupa-se em afirmar que não há outro modo de falar em uma impulsão à vida social senão por metáfora. Ora, isso apenas demonstra uma contradição da qual Bergson não teria dado conta ou nos indica uma direção pela qual devemos seguir para encontrar o verdadeiro significado do social e da obrigação? Comparemos duas passagens em que essa suposta “contradição” se apresenta.

Não houve impulsão particular à vida social. Há simplesmente o movimento geral da vida, o qual criou, sobre linhas divergentes, formas sempre novas. Se sociedades devem aparecer sobre duas dessas linhas, elas deverão manifestar a divergência de vias ao mesmo tempo em que a comunidade do elã. Elas desenvolverão assim duas séries de características, que encontraremos vagamente complementares umas às outras (BERGSON, 1907a, p 102).

Nesses termos reconhecer a possibilidade de a sociedade ocupar um lugar ao longo do movimento evolutivo não implica reconhecer no elã vital uma impulsão particular que anunciasse a sociedade tal qual a conhecemos em sua forma acabada. Não obstante sua presença em pontos culminantes da evolução leva à suposição de que há algo da sociedade, como “vago ideal”, no fundo do vital.

Se sociedades se encontram nos dois termos principais do movimento evolutivo, e se o organismo individual é construído sobre um plano que anuncia aquele das sociedades, é que a vida é coordenação e hierarquia de elementos entre os quais o trabalho se divide: o social se encontra no fundo do vital (BERGSON, 1932a, p. 123).

O elã da vida não se lançou na direção da sociedade. Mas a sociedade se encontra nos dois termos alcançados por seu movimento de criação e anunciada na própria estrutura do organismo individual. Ainda que não possamos identificar uma direção à qual se lançara propriamente o elã podemos certamente afirmar que ele oferece o testemunho de uma marcha na direção de uma indeterminação e liberdade crescentes, no extremo da qual depositou o instinto dos insetos e a inteligência do homem, potências que se interpenetravam no início e que se manifestaram nas formas as mais imprevistas. Instinto e inteligência, estes sim, tendências imanentes à vida. Mas seu acompanhamento da vida social na extremidade de suas linhas chama a atenção de Bergson. A sociedade possui um lugar privilegiado entre as formas que a vida esboçou em seu intento de indeterminação. Se a sociedade é coordenação e hierarquia estabelecida com vistas a um trabalho comum, e as tendências da vida que manifestam um sucesso relativo da vida são o instinto e inteligência, especialmente instinto e inteligência acompanhados de uma organização das individualidades em uma vida comum, é porque a sociedade é não tendência da vida, como o são instinto e inteligência que ela acompanha em determinada altura da evolução, mas meio que a vida encontrou para aperfeiçoar os efeitos alcançados com instinto e inteligência no que guardam de essencial: a utilização de instrumentos, um “trabalho”.

Mais que a sociedade é a divisão do trabalho⁸⁶ que é o “vago ideal” que a vida manifesta abstração feita de suas formas acabadas, meio de aperfeiçoar a instrumentalização da matéria a que se destinam instinto e inteligência. Ela não é um fim em si, é um mecanismo montado pela vida que serve à extensão do campo de aplicação e da eficácia do instinto e da inteligência na utilização dos instrumentos que lhe permitem agir de modo relativamente indeterminado com relação ao universo material por sobre o qual buscam exercer seu império. Bergson vai além, portanto, de uma demonstração abstrata da ligação entre sociedade e vida. A sociedade não é um fim em si, mas apenas o meio pelo qual se prolonga uma atividade de outra ordem. Ela é um dado biológico. Certamente não é à sociedade durkheimiana que Bergson reconhece esse estatuto. Se para Durkheim é precisamente a irredutibilidade da sociedade ao psicológico e ao biológico que faz dela uma autoridade fonte de moral Bergson procede de modo distinto. A moralidade que a vida em sociedade apresenta é unicamente a condição necessária para que individualidades distintas se associem e dividam entre si o trabalho, para que pela sociedade a vida possa prolongar seus desígnios de liberdade e indeterminação. Não se trata também da sociedade tardiana na generalidade que este lhe confere. Afirmar que a sociedade é um “vago ideal” coextensivo à inteligência e ao instinto não é lhe reconhecer um estatuto ontológico como faz Tarde ao observar em todo fenômeno um fato social. A sociedade apenas é para Bergson um meio ao exercício da ação do homem sobre a matéria⁸⁷. Ela vem se inserir como uma “solução” naquele que é o esforço “geral” da

⁸⁶ Embora reconheçamos o esforço durkheimiano em demonstrar o que há de irredutível na sociedade com relação às demais dimensões da natureza, ele não deixa de reconhecer na divisão do trabalho algo análogo ao lugar (não à função, pois para Durkheim a divisão do trabalho é fonte de moralidade) que Bergson lhe reconhece. Combatendo as teses que apenas observam na divisão do trabalho um fenômeno de caráter econômico, Durkheim sentiu-se obrigado a remontar aos fenômenos observados pela biologia. A divisão do trabalho se aplica aos organismos assim como às sociedades. Ela é a marca do desenvolvimento de um organismo, quanto mais especializadas suas funções, mais elevado é o lugar que o organismo ocupa na escala animal. A divisão do trabalho social torna-se, desse ponto de vista, uma forma particular de um processo geral. Quando as sociedades se conformam a essa lei elas cedem a uma corrente que nascera muito antes delas, e que as carrega “no mesmo sentido que a totalidade do mundo vivo”. Expressões de fato estranhas diante do esforço que descrevemos de um Durkheim disposto a fazer do social algo absolutamente *sui generis*. A origem desse fenômeno remete a um passado infinitamente distante, “ela se torna quase contemporânea ao surgimento da vida no mundo. Esta não é mais uma instituição social que tem sua fonte na inteligência e na vontade dos homens; mas é um fenômeno de biologia geral do qual é preciso, parece, ir buscar as condições nas propriedades essenciais da matéria organizada” (DURKHEIM, 1893, p. 4).

⁸⁷ Uma analogia do estatuto da sociedade na filosofia de Bergson com aquele que Boutroux lhe fornece é elucidativa. É verdade que para Boutroux não se trata de um transformismo tal qual o bergsoniano, mas o que é de seu ponto de vista a sociedade senão um mecanismo pelo qual o homem age sobre o universo da necessidade? “Imaginemos que o espírito puro e a matéria pura sejam apenas abstrações”, convida Boutroux (1895a, p. 133), o “mecanicismo, longe de nos envolver por todos os lados, é nosso meio de ação sobre as coisas”. A vida social não é exterior a essa atitude do espírito. “Temos domínio sobre o mecanismo físico graças ao mecanismo psíquico e sociológico, os quais dependem de nós. O conhecimento das leis das coisas nos permite dominá-las e, assim, longe de afetar nossa liberdade, o mecanicismo a torna eficaz”. O homem se serve das leis da natureza para criar obras que lhe ultrapassam, para colocar sua marca sobre a matéria. “Espontaneamente subordinada à

vida, não como a “forma geral” pela qual o esforço que Tarde encontrara na natureza se resolverá progressivamente passando das sociedades materiais às sociedades humanas.

Entre a delimitação da natureza da vida em sociedade como “vago ideal” alinhado a uma indeterminação crescente das ações e as “formas acabadas” que Bergson encontra ao longo história da vida é este segundo aspecto que o conduz a conclusões centrais em torno do caráter vital da obrigação social. Se a preocupação é lidar com sociedades acabadas, “organizações claras de individualidades distintas, é preciso tomar os dois tipos perfeitos de associação que representam uma sociedade de insetos e uma sociedade humana” (BERGSON, 1932a, p. 121). A primeira, instintiva, é relativamente imutável, a segunda, inteligente, deixa ampla margem aos indivíduos.

Estudando então, no termo de um dos grandes esforços da natureza, esses agrupamentos de seres essencialmente inteligentes e parcialmente livres que são as sociedades humanas, não devemos perder de vista o outro ponto terminal da evolução, as sociedades regidas pelo puro instinto, nas quais o indivíduo segue cegamente os interesses da comunidade. Essa comparação não autorizará conclusões firmes, mas ela poderá sugerir interpretações (BERGSON, 1932a, p. 123).

Mas o que é capaz de manter uma sociedade, colocação em uníssono das energias individuais? Ela apenas pode subsistir se subordinar o indivíduo. De outro lado, apenas pode progredir se o deixar agir de modo relativamente livre, mas não totalmente ao ponto de prejudicar a organização coletiva. Exigências opostas que é preciso reconciliar (BERGSON, 1919a). É precisamente essa “reconciliação” que fornecerá a ocasião do surgimento dos mecanismos sociais de obediência (hábito) em sociedades constituídas por seres inteligentes. Nas sociedades de abelhas e de formigas a primeira condição é preenchida. Elas são disciplinadas e unidas, mas congeladas em uma imutável rotina. Nelas o indivíduo é fixado em sua atividade por sua estrutura e a sua organização é relativamente imutável. A segunda condição apenas se faz presente na sociedade humana, que é aberta a todos os progressos. Esses progressos se ligam a uma inventividade que nos remete as teses de Tarde em torno da invenção como motor do progresso social. Invenção e progresso que, para Bergson, ligam-se à mecânica natural da inteligência e sua fabricação de instrumentos destinados a um trabalho. Detenhamo-nos por um momento em torno do progresso que apenas pode se fazer presente em sociedades de seres inteligentes.

sociedade a liberdade humana se exerce eficazmente sobre a alma e sobre a natureza” (BOUTROUX, 1895b, p. 163). A sociedade “é o suporte visível da liberdade humana”, concluirá Boutroux.

No que diz respeito à inteligência humana, não se observou suficientemente que a invenção mecânica é o seu procedimento essencial, que ainda hoje nossa vida social gravita em torno da fabricação e da utilização de instrumentos artificiais, que as invenções que balizam a rota do progresso traçaram também sua direção. Temos dificuldade em nos dar conta disso, pois as modificações da humanidade normalmente estão em atraso com relação às transformações de seu instrumental. Nossos hábitos individuais e mesmo sociais sobrevivem muito tempo às circunstâncias para as quais foram feitos, de modo que os efeitos profundos de uma invenção se fazem observar quando já perdemos de vista sua novidade. Um século se passou desde a invenção da máquina a vapor, e começamos somente a sentir o auxílio profundo que ela nos forneceu. A revolução que ela operou na indústria não afetou menos as relações entre os homens. Ideias novas se erguem. Sentimentos novos se encontram em vias de eclodir (BERGSON, 1907a, p. 140).

As invenções que a vida em sociedade coloca em circulação trazem a marca da indeterminação necessária ao progresso de uma humanidade inteligente. Esse progresso é um corolário da significação essencial da inteligência, um meio de ação sobre a matéria. Lembremos que Bergson dissera que esse intento seria realizado precisamente no dia em que o homem inventasse ferramentas capazes de fabricar ferramentas. A invenção mecânica, com efeito, Bergson (1932a, p. 325) não se exime em afirmar, é um “dom natural”. Limitada em seus efeitos quando abandonada a um trabalho não socialmente dividido e quando reduzida à utilização de energias atuais como o esforço muscular, a força do vento, a queda da água, etc., a máquina oferece todo seu rendimento a partir do dia em que ela “soube colocar a seu serviço energias potencias acumuladas durante milhões de anos tomadas do sol, dispostas na hulha, no petróleo, etc.”. Esse dia foi precisamente, prossegue Bergson, “aquele da invenção da máquina a vapor”. Inteligência, sociedade e indústria parecem caminhar assim lado a lado como dispositivos naturais colocados pela vida para o exercício da indeterminação que cabe à humanidade específica.

Se nossos órgãos são instrumentos naturais, nossos instrumentos são por isso mesmo órgãos artificiais. A ferramenta do operário continua seu braço; as ferramentas da humanidade são, portanto, um prolongamento de seu corpo. A natureza, dotando-nos de uma inteligência essencialmente fabricadora, havia desse modo preparado para nós determinado crescimento. Mas máquinas que funcionam a petróleo, a carbono, a “hulha branca”, e que convertem em movimento energias potencias acumuladas durante milhões de anos, acabam por fornecer ao nosso organismo uma extensão tão vasta e uma potência tão formidável, tão desproporcional à sua dimensão e à sua força, que seguramente ela não se encontrava prevista no plano de estrutura de nossa espécie: essa foi uma chance única, o maior êxito material do homem sobre o planeta (BERGSON, 1932a, p. 330).

Progressos dessa natureza não ocorreriam em uma sociedade de organismos dotados de instinto, ainda que agenciados socialmente da realização de suas tarefas. Para que esses progressos se operem, para que realizem o intento de assimilação da matéria pelo

homem, a indústria humana teve de chegar a desenvolvimentos insuspeitados se olharmos para o próprio plano de estrutura original da espécie. Se estivermos certos em termos da função essencial da sociedade para Bergson – a precisão e extensão de um “trabalho” ao qual se volta naturalmente a inteligência – é preciso reconhecer que o esforço industrial que Bergson encontra ao longo da história da humanidade apenas é possível uma vez a existência da sociedade assegurada pela natureza. Essa sociedade tem de deixar uma margem suficiente ao indivíduo para que ele exerça sua inventividade técnica; mas ela tem de subordiná-lo com vistas ao todo. A ausência desta segunda condição, de uma regularidade que ao menos “lembrasse” aquela das sociedades instintivas, impossibilitaria a própria existência da sociedade que, localizada ao longo do movimento evolutivo, é peça essencial à caracterização do homem inteligente como “êxito” da vida. Bem, se tratamos até aqui da sociedade em termos de sua função – o que já seria suficiente para a tomarmos como um dado biológico no prolongamento da atividade da inteligência que a define –, resta-nos demonstrar como a natureza opera para que a disposição para a vida social se faça presente na estrutura específica de um ser inteligente.

2.3.5. Os artifícios da vida na instituição de disposições sociais no homem inteligente: o hábito como instinto virtual

Como opera a natureza diante da necessidade que acabamos de apontar, subordinar a liberdade individual ao movimento da sociedade em com isso anular sua indeterminação essencial? Ela recorre a uma verdadeira “reconciliação” da inteligência com o instinto. É um com um passado “distante”, porém “presente” e adormecido, que se trata de reaver tanto quanto possível. Instinto e inteligência se interpenetram outrora e, se a inteligência não pode tornar-se instinto, sua atividade será dotada de meios que a aproximam dos efeitos que o instinto alcançou nas outras linhas da evolução no que toca à regularidade estabelecida entre os membros de uma sociedade animal. “Não há manifestação essencial da vida”, afirma Bergson (1907a, p. 119), “que não nos apresente, em estado rudimentar ou virtual, as características das outras manifestações”. Quando a vida apela ao que há de “instintivo” na inteligência para contrabalançar o que há de excessivamente “inteligente” no homem, o egoísmo que se insinua na liberdade que lhe é confiada para seu progresso e ação por sobre a matéria, ela não tem de sair de si mesma e fazer mais do que fez até então, tampouco retroceder a uma forma de consciência que atualizou em um ponto anterior de sua

evolução. Ela apenas tem de retomar a direção que abandonara em algum momento do desenvolvimento dos traços que acabou por acentuar e fazer dela o que ela é atualmente. Uma tendência⁸⁸ é uma “mudança de direção em estado nascente” (BERGSON, 1903, p. 211). Analisando-se ao se desenvolver ela conserva e mesmo desenvolve da tendência primitiva ao menos aquilo que não é incompatível com o trabalho no qual se especializa (BERGSON, 1907a). É uma operação dessa natureza, interior ao gênio inventivo próprio à vida, que sustenta a “reconciliação” entre instinto e inteligência sem a qual não seria possível a existência de disposições sociais em uma associação de seres inteligentes. É uma operação dessa natureza que funda o caráter imperioso das regras intersubjetivas marcadas pelo deixar-se levar sobre o qual insistimos.

(...) nas primeiras [*sociedades instintivas*], cada regra é imposta pela natureza, ela é necessária; ao passo que nas outras [*sociedades inteligentes*] uma única coisa é natural, a necessidade de uma regra. Portanto quanto mais, em uma sociedade humana, escavarmos até a raiz das obrigações diversas para chegar à obrigação em geral, mais a obrigação tenderá a se tornar necessidade, mais ela se aproximará do instinto no que ele tem de imperioso. No entanto nos enganaríamos se quiséssemos atribuir ao instinto uma obrigação particular, qualquer que ela fosse. O que é preciso sempre afirmar é que nenhuma obrigação sendo de natureza instintiva, o todo da obrigação *teria sido* instinto se as sociedades humanas não tivessem certo lastro de variabilidade e de inteligência. Trata-se de um instinto virtual (BERGSON, 1932a, p. 23).

Não há sociedades sem a existência de regras, sem a regulação das paixões e inclinações individuais. A submissão das vontades individuais ao movimento de conjunto da sociedade não é um problema nas sociedades instintivas. Mas seria nas sociedades inteligentes se elas fossem abandonadas à atividade da inteligência. A natureza recorre então ao hábito, o qual obtém resultados comparáveis àqueles do instinto em termos da regularidade que institui em ações que exigem a mobilização de vontades de direito refratárias a um movimento de conjunto. Vimos que instinto e inteligência são soluções igualmente elegantes para um mesmo problema: a ação sobre a matéria. No desenvolvimento dessas direções nas quais a vida encontrou uma dupla solução para seu problema maior surgiram sociedades: colmeias e formigueiros de um lado, cidades de outro. Nesse caso talvez a designação “igualmente elegante” não possa ser aplicada com a mesma certeza às duas formas de associação; sobretudo à segunda. Ela introduz um novo problema: sua fundação, sua manutenção e

⁸⁸ Enquanto tendências imanentes à vida não se trata de instinto e inteligência tal qual tomados em suas formas atuais, que necessariamente implicam a dissimulação de sua contraparte e que se trataria de restituir por sobre a outra caso nos ativéssemos a uma leitura pouco afeita ao que Bergson propõe. Instinto e inteligência são “tendências”, e não “coisas” dadas de uma vez por todas (BERGSON, 1907a).

mesmo a possibilidade de sua dissolução. Seria difícil conceber um homem que deixasse de ser inteligente. Ele poderia quando muito sofrer de um desequilíbrio no seu grau de atenção à vida. Essa mesma certeza não podemos estabelecer para com o homem que devota uma parte de seu ser aos interesses do todo do qual faz parte. O egoísmo se encontra presente no fundo de sua inteligência, ele pode produzir efeitos nefastos à existência da coletividade.

Desde *A evolução criadora* Bergson aponta para um “risco” na direção adotada pela atividade inteligente, direção na qual o maior sucesso foi atingido. Mas esse risco, que então poderia ser visto como um risco de a inteligência perder-se no sólido inorganizado com o qual lidava cada vez mais adequadamente, um risco interior a uma filosofia que se servisse da inteligência para tratar do que há de movente no real, é reconhecido como de outra ordem em *As duas fontes*: um desregramento dissolvente para a sociedade ou mesmo a impossibilidade de sua existência (voltaremos a insistir sobre esse risco no trado da religião estática saída da função fabuladora, quando sua contenção parece figurar com uma urgência ainda maior). Diante desse novo problema – que não se encontra em uma sociedade regida pelo puro instinto – a vida não permanece impassível. Como Bergson frisa, ela “recorre” ao hábito. Ela faz com que a inteligência obtenha resultados comparáveis aos do instinto por meio do hábito⁸⁹.

Cada um desses hábitos, que poderemos chamar “morais”, será contingente. Mas seu conjunto, quer dizer, o hábito de contrair hábitos, encontrando-se na própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável àquela do instinto, quer como intensidade, quer como regularidade. É isso precisamente o que tínhamos chamado “o todo da obrigação”. Tal será, aliás, o caso apenas das sociedades humanas tal qual saíram das mãos da natureza. Tratar-se-á de sociedades primitivas e elementares. Mas a sociedade humana poderá realmente progredir, complicar-se, espiritualizar-se: o estatuto de sua fundação permanecerá, ou, antes, a intenção da natureza (BERGSON, 1932a, p. 21).

O hábito corresponde a uma exigência social, ele permite a fundação da sociedade. Se o hábito fosse um dado absoluto da vida social ele deveria se fazer presente em sociedades de insetos himenópteros. Mas ele apenas acompanha seres inteligentes vivendo em sociedade, não toda forma de associação. Não é preciso instituir ações necessárias na formiga

⁸⁹ Segundo Worms (2004b) essa relação que o hábito psicológico guarda com o instinto não apenas autoriza e exige o recurso a *A evolução criadora* como explica algo que nela poderia permanecer paradoxal: a persistência de alguma coisa de análogo ao instinto em um ser definido pela inteligência. A obrigação social é enraizada na vida na medida em que passa por um hábito psicológico cujo resultado é análogo ao do instinto. A obrigação se define por uma força – a “pressão” que exerce – que corresponde a uma necessidade vital, ela não se impõe ao indivíduo apenas por seu aspecto social, mas também por seu aspecto biológico de pertencimento à espécie. Os fatos psicológico (hábito) e sociológico (todo da obrigação ou hábito de contrair hábitos) encontram um fim e um meio de ação na própria vida.

ou na abelha já instintivamente devotada ao formigueiro e à colmeia. A exigência à qual corresponde o hábito é ao mesmo tempo que social mais que social, ou pré-social se preferirmos: é uma exigência que se apresenta à vida que busca em uma de suas linhas de evolução, aquela que desemboca na humanidade inteligente, mecanismos para alcançar resultados obtidos em outra linha, aquela que desemboca nos insetos himenópteros. É como se a atividade criadora da vida realizasse aquilo que Bergson propõe em sua análise: reportar-se aos insetos himenópteros quando o objetivo é buscar o que fundamenta a vida em sociedade de seres inteligentes e livres. Nesse caso o hábito na qualidade de “instinto virtual” não apenas é compatível com a direção na qual se especializara a atividade inteligente como imita a solução que se insinua na outra linha e que lhe figura como eficaz diante de um problema preciso, coextensivo à atividade da inteligência: um balanço entre individuação e associação sem que seja sacrificada a iniciativa individual necessária aos progressos da sociedade e, com eles, da espécie. Bergson demonstra com precisão essa capacidade interior à atividade da vida de reaver-se, de estabelecer como que um comércio entre as distintas soluções que distribuiu ao longo de suas linhas de evolução quando se tratou de instituir a vida em sociedade.

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

O hábito é a solução e, enquanto tal, novidade no seio do mundo organizado, que a vida encontra diante do impasse que lhe é colocado pelo equilíbrio entre individuação e associação sem que a predileção por um dos termos implique o sacrifício completo do outro. Se em uma ordem de problemas que a associação de individualidades apresenta à vida a manutenção da coesão é primeira com relação ao estímulo à transformação e à variação salvaguardada pela inteligência e pela técnica, podemos supor o motivo pelo qual Bergson fala em um “instinto virtual” que preside uma associação de seres inteligentes e não em uma “inteligência virtual” necessária aos progressos do formigueiro e da colmeia. A imutabilidade destas é ao menos uma garantia de sua existência e conservação. Ao passo que uma ordem relativa apenas pode ser alcançada na sociedade composta por seres inteligentes por

mecanismos que, interiores à inteligência, imitam de alguma maneira o que há de imperativo e desempenhado na atividade instintiva e alcance, assim, efeitos análogos ao que este apresenta na colmeia e no formigueiro.

A vida social exige a presença de regras, sejam elas vividas ou representadas. Mesmo na obrigação social as regras são de certo modo antes vividas que representadas. Foi algo desse gênero que vimos ao demonstrar o automatismo do “deixar-se levar” implicado no hábito que nos “inclina” a obedecer. De modo que nossa exposição precedente vem confirmar o que Bergson se esforça em demonstrar pela noção de hábito na qualidade de “instinto virtual”; que os efeitos obtidos pelo hábito podem ser comparados àqueles do instinto. Bergson se utiliza do exemplo de uma formiga que fosse momentaneamente atravessada por um clarão de inteligência ou reflexão, ocasião em que ela poderia deparar-se com o absurdo de seu trabalho. No momento preciso em que o instinto se encontrasse prestes a retomar seu papel na determinação da ação da formiga a inteligência, prestes a ser reabsorvida no automatismo da atividade desempenhada pelo instinto diria: “é preciso porque é preciso”. Comando semelhante se apresentaria ao ouvido do sonâmbulo que tivesse começado a deixar o sonho que desempenha, mas que tão logo recaísse no sonambulismo. No caso da formiga ou do sonâmbulo “um imperativo categórico exprimiria em palavras para a reflexão que seria preciso surgir e que tão logo se apagaria a inevitabilidade do retorno” (BERGSON, 1932a, p. 20).

(...) a natureza vigia. Ela tinha provido a formiga do instinto social; ela acaba de lhe acrescentar, talvez porque o instinto tinha sua necessidade por um momento, um clarão de inteligência. Por pouco que a inteligência tenha desarranjado o instinto, rapidamente será preciso que ela se empregue a recolocar as coisas no lugar e a desfazer o que havia feito. Um raciocínio restabelecerá então que a formiga tenha todo interesse em trabalhar para o formigueiro, e assim parecerá fundada a obrigação. Mas a verdade é que tal fundamento seria muito pouco sólido, e que a obrigação preexistiria de toda em toda sua força: a inteligência apenas fez obstáculo a um obstáculo que vinha dela (BERGSON, 1932a, p. 96).

Nessa situação hipotética trata-se da mesma relação que guardam inteligência e hábito no caso do homem vivendo em sociedade. Por pouco que tenha sido desarranjada a necessidade do cumprimento de exigências sociais desempenhada pelo hábito a natureza rapidamente recoloca as coisas no lugar quando, como vimos, a inteligência erige máximas e princípios que se limitam a “resistir a uma resistência”, a reconduzir o querer a vias cuja determinação escapa, contudo, à pura inteligência. Bergson localiza em uma situação hipotética como a da formiga acometida de um clarão de inteligência a presença de algo que

poderíamos reconhecer como um imperativo categórico. Este exprime para Kant (1785, 1788) a relação de leis práticas objetivas determinadas incondicionalmente pela razão e uma vontade subjetivamente determinada por móveis outros. O que sua fórmula exprime é a coerção da vontade. Fosse essa vontade isenta de inclinações subjetivas não haveria comando a representar, pois ela seria absoluta e imediatamente determinada *a priori*. Quando Bergson reconhece na possibilidade do surgimento de um imperativo categórico (“é preciso porque é preciso”) a expressão do retorno de uma atividade “instintivamente” desempenhada e que fora acometida por um clarão de consciência podemos dizer que, como em Kant, é uma coerção da vontade que esse imperativo exprime.

Ele se daria em uma situação de exceção, caso limite no qual o instinto estivesse prestes a retomar o controle da ação que, por um breve instante, despertara do automatismo pela representação inteligente dos motivos do que, até então, apenas era desempenhado. O que Bergson retém assim do argumento kantiano é a distância entre móveis no interior da qual a coerção se exerce. Mas esses móveis não são as leis práticas da razão e as inclinações subjetivas, mas uma vontade que desempenha automaticamente o tema de sua ação e uma distensão momentânea desse querer no qual se introduz uma representação do que até então era desempenhado. Logo, entre uma vontade incondicionalmente determinada pelo instinto e essa mesma vontade acometida pela reflexão das condições da ação a que até então se submetia cegamente o imperativo expressa a retomada da necessidade da ação: “é preciso porque é preciso”. Mas Bergson insiste: o imperativo formulado em termos racionais não funda a obrigação. Nesse caso a inteligência apenas faz obstáculo a um obstáculo que vem dela própria. Não haveria razão de uma coerção expressa por esse imperativo em uma ação conforme ao instinto, na qual não há espaço à hesitação e ao desabrochar da reflexão. Abelhas e formigas não se devotam à colmeia ou ao formigueiro “porque é preciso”, elas simplesmente o fazem em um automatismo habitual que expressa uma necessidade pré-representativa, e o fazem “inconscientemente”, se nos ativermos ao que Bergson disse a respeito do instinto.

A consciência é uma inadequação entre o ato e sua representação, ela mede o afastamento entre a representação e a ação. Onde a ação real é a única possível a consciência se torna nula. Não há representação que mede a distância entre ações virtuais e o ato na qual poderia se insinuar uma hesitação tal qual aquela que Bergson imagina de uma formiga que questionasse seu trabalho: encontramos apenas um conjunto de movimentos sistematizados. Mas Bergson não deixa de reconhecer que a consciência pode despertar no interior desse

automatismo. A consciência está presente, mas neutralizada pela ação que preenche e ocupa a representação. A inconsciência do instinto (onde quantidades iguais se neutralizam) não é a inconsciência da pedra que cai (onde não há nada), mas sim aquela na qual a representação do ato é anulada por sua execução.

(...) onde o instrumento a lidar é organizado pela natureza, o ponto de aplicação fornecido pela natureza, uma pequena parte é deixada à escolha: a consciência inerente à representação será então contrabalançada, na medida em que ela tendesse a se separar, pela realização do ato, idêntico à representação, que lhe faz contrapeso. Lá onde ela aparece, ela esclarece menos o próprio instinto do que as contrariedades às quais o instinto é submetido: é o déficit do instinto, a distância do ato à ideia, que se tornará consciência; e a consciência nada mais será então que um acidente. Ela apenas sublinha essencialmente o procedimento inicial do instinto, aquele que desencadeia toda a série de movimentos automáticos (BERGSON, 1907a, p. 146).

Diante dessas características da atividade instintiva podemos conceber quão hipotética é a situação que Bergson se propõe a imaginar do membro do formigueiro atingido por um relâmpago de reflexão. Mas essa suposição é de grande valia quando se busca explicar a razão de ser do hábito em um ser inteligente. Se isso não ocorre no instinto em sua forma acabada, se a formiga não se torna consciente de sua atividade para então lhe imputar razões e deliberar a respeito de sua continuidade ou não, essa hesitação é característica do ser inteligente que vive em sociedade, que se acompanha da possibilidade sempre real de atitudes egoístas. O imperativo categórico que se insinuaria assim ao operário da colmeia ou do formigueiro tão logo uma fagulha de reflexão lhe acometesse é como que a reação inscrita na estrutura do ser inteligente na qualidade de condição de possibilidade da vida em sociedade. O hábito nada mais cumpre que esse papel. O que há de “categórico” nesse imperativo é a reação ao “hipotético” que se insinua na atividade inteligente. Se na atividade desempenhada do instinto o querer é como que incondicionalmente determinado (para adotarmos um vocabulário kantiano que anuncia ao mesmo tempo uma utilização muito pouco kantiana dos termos) no ser inteligente, que se perderia e hesitaria mediante a infinidade de condições à realização dos mais variados fins, um imperativo categórico obtém, com meios da inteligência (afinal ele mobiliza representações), uma regularidade comparável àquela do instinto incondicionalmente determinado no sentido de preenchida qualquer lacuna entre ação e representação.

(...) um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica: desempenhado como tal no estado normal, representado como tal se a reflexão é despertada por tempo suficiente para que ele possa se formular, nem tanto tempo o suficiente para que ele possa buscar suas razões. Mas então não seria

evidente que, em um ser racional, um imperativo tenderá cada vez mais a tomar uma forma categórica quanto mais a atividade desenvolvida, ainda que inteligente, tender a tomar a forma instintiva? Mas uma atividade que, de início inteligente, se encaminha a uma imitação do instinto é precisamente o que podemos chamar no homem um hábito (BERGSON, 1932a, p. 20).

O que o hábito representa é um retorno não ao instinto – o que seria um contrassenso –, mas à “segurança” do instinto, à certeza nele implicada por meio de um mecanismo interior a um ser inteligente. Suponhamos de um lado o puro instinto desempenhado automaticamente, de outro a pura inteligência perdida entre seus motivos, deliberações e fins, e, entre esses extremos, distintos graus de atividade que corresponderiam ao que há de “instintivo” na inteligência. Aquele que age instintivamente apenas tem a necessidade de pronunciar “é preciso porque é preciso” quando acometido por um clarão de inteligência não suficientemente duradouro ao ponto de suprimir completamente o instinto. É no momento preciso dessa tensão entre ordens de determinação, o incondicionado e categórico do instinto e o hipotético da inteligência, que ele seria levado a dizer, o instinto visando retomar seu lugar na ordem de determinações ainda com os meios da inteligência, “é preciso porque é preciso”.

Para Kant, o caráter imperativo de uma lei se deve ao fato de a vontade ser submetida a necessidades e móveis cujas máximas podem entrar em conflito com a lei moral que a determina objetivamente. O imperativo categórico se caracteriza então como uma “uma resistência da razão prática que pode ser chamada uma coerção interior, mas intelectual” (KANT, 1788, p. 56). Uma resistência dessa natureza supõe uma vontade que possa se fazer autônoma, determinada unicamente pela razão prática. Podemos observar quão longe Bergson se encontra do kantismo ao localizar o imperativo categórico numa reação da natureza a uma inclinação igualmente natural da inteligência ao egoísmo e que visa (não no caso da hipotética formiga inteligente, mas do homem que tem de viver em sociedade) reconduzir a um automatismo que, se não é “instintivo”, imita o instinto por meio do hábito pelo qual nos deixamos levar, que se encontra cravado em nossa estrutura específica. Afirmar que essa reação representada pela elocução de um “é preciso porque é preciso” é interior à inteligência não implica dizer, como Kant, que se trata de uma “coerção intelectual”. Se meios racionais são empregados não é demais repetir que eles se encontram suspensos em uma ordem de determinações outra e que eles visam reconduzir a uma atitude ou disposição natural e não, como quer Kant, por seu exercício continuado, a uma vontade que descobre uma causalidade

autônoma que guardaria toda a força na determinação do querer⁹⁰. É somente quando de antemão informada pelo hábito, já esposando de sua força e direção essencial, que a inteligência pode realizar seu trabalho, secundário e dependente, por meio de proposições que Bergson identifica a imperativos categóricos. Dada a presença da inteligência a instituição de ações obrigatórias foi confiada a um mecanismo que Bergson reconhece como “quase-inteligente”.

(...) inteligente, na medida em que cada peça poderia ser remodelada pela inteligência humana, instintivo, contudo, na medida em que o homem não poderia, sem deixar de ser homem, rejeitar o conjunto das peças e não mais aceitar o mecanismo (BERGSON, 1932a, p. 53).

Esse mecanismo foi desejado pela natureza. Não se trata de reintroduzir o finalismo na evolução do mundo vivo após todo o esforço de *A evolução criadora* em suprimi-lo. Trata-se de proceder como o biólogo que identifica uma intenção da natureza ao atribuir a adequação do órgão a uma função. Uma estrutura moral original e fundamental é coextensiva às sociedades fechadas. A existência destas depende de tendências orgânicas que constituem o que há de sólido na obrigação. “Há uma natureza fundamental, e há aquisições que, se superpondo à natureza, imitam-na sem se confundir com ela”. Essa natureza é indestrutível, afirma Bergson (1932a, p. 289), o natural “está sempre presente”. A sociedade fechada não é uma sociedade instintiva. Ela é uma sociedade composta por seres inteligentes e livres e isso faz toda a diferença. Bergson toma todos os cuidados em afirmar que não se trata de assimilar a cidade à colméia ou ao formigueiro. Se uma natureza permanece indestrutível ela não fornece todos os detalhes da organização social de antemão: “há apenas algumas grandes linhas, algumas direções, apenas o suficiente de prefiguração social para assegurar imediatamente aos indivíduos um meio social apropriado” (BERGSON, 1932a, p. 289). A solidariedade que a natureza estabelece entre seres inteligentes não retira da inteligência a iniciativa necessária aos progressos da espécie, previstos na estrutura da própria inteligência. Mas não fornece os meios para que os homens pudessem fazer da obrigação outra coisa que o mecanismo montado pela natureza. Uma estrutura moral original foi estabelecida “ao mesmo

⁹⁰ Essa situação na qual se trata de “resistir a uma resistência” colocada pela inteligência que hesita em seguir suas disposições naturais e às quais se trata de reconduzir em seguida (quando então seria dito “é preciso porque é preciso”) não é aquela que descrevemos acima de um sujeito que, alheio às exigências da sociedade, oferecer-nos-ia o testemunho de um verdadeiro *pathos* ou déficit biológico. Nesse caso não se trata de uma hesitação presente em um querer já determinado pelo hábito a agir conforme as exigências da sociedade das quais ele se afastara momentaneamente, mas de um homem não dotado do mecanismo natural pelo qual agimos por dever. Não se trata aqui de hesitar e reconduzir, mas da ausência de disposições morais que se encontram desenhadas no plano de nossa estrutura pela natureza e que não são da alçada de uma deliberação entre máximas e princípios.

tempo em que a espécie humana” (BERGSON, 1932a, p. 288). Qual o cenário resultante da disposição moral que nos inclinam na direção de exigências sociais necessárias à manutenção da coesão do todo ao mesmo tempo em que preserva o que há de próprio à inteligência? O homem saído das mãos da natureza, inteligente e sociável, com sua sociabilidade calculada para as pequenas sociedades.

(...) ela implica, na origem, um estado de coisas em que o individual e o social não se distinguem um do outro. É porque podemos dizer que a atitude a que ele corresponde é aquela de um indivíduo e de uma sociedade recurvados sobre si mesmos. Individual e social ao mesmo tempo, a alma gira aqui em círculo. Ela está fechada (BERGSON, 1932a, p. 34).

Essa circularidade da alma interior a uma sociedade fechada é a expressão antropológica do que se desprende de todo ato constitutivo de uma espécie no qual o movimento da vida se detém. Vimos como uma circularidade desse gênero é aquela de que é tributária toda espécie que, saída do movimento da vida, age como se apenas pensasse em si mesma, entregue ao intento de conservação e não ao prolongamento daquilo que, através dela, quer se prolongar. Com a inteligência fabricadora, a moral e a sociedade, com esses dispositivos biológicos assegurados pela evolução da vida à estrutura da espécie, o homem se encontra em condições de exercer sua liberdade por sobre a matéria. Porém, ao lado da moral das sociedades fechadas Bergson apresenta uma religião que lhes é coextensiva, a religião estática. Tratemos dela agora, visando demonstrar que algumas particularidades se insinuam em sua fundamentação igualmente biológica.

2.4. A religião das sociedades fechadas

Vimos que a sociedade se apresenta como um “vago ideal” coextensivo ao instinto e à inteligência e que em sua forma acabada ela se liga ao esforço geral da vida: dividindo “socialmente” um trabalho que se define “naturalmente” ela intensifica a ação de insetos e homens sobre a matéria. Vimos por fim que a moral que se encontra na base das sociedades humanas se define como um “instinto virtual”. Se a natureza imita o instinto para constituir disposições morais que são a condição de possibilidade para que o homem inteligente e, enquanto tal, naturalmente egoísta, abandone uma parte de si mesmo, ela fará o mesmo para fornecer o mecanismo por meio do qual serão fabricadas suas representações

religiosas. Se no caso da moral Bergson pode afirmar que a natureza “vigia”, ao contrabalançar a inteligência ela agora não apenas “vigia”, ela tem de “reagir”⁹¹.

Talvez em nenhum terreno mais que na descrição do fenômeno religioso a afirmação de Bergson (1907a, p. 144) segundo a qual o “maior sucesso” evolutivo foi obtido lá “onde se encontrava o maior risco” – ou seja, com a inteligência – ganha tanta força. Não se trata, como no caso da moral, de recorrer ao instinto para permitir a existência de um fenômeno tal como a sociedade em meio a seres inteligentes, mas de impedir o malogro desses seres que, pelo exercício da própria inteligência, acabam por deparar com uma falência iminente de seu pragmatismo. Uma coisa é limitar a inteligência para “tornar possível” a vida em sociedade. Outra é limitar a inteligência para “impedir” a dissolução não apenas dessa sociedade, mas do próprio pragmatismo natural do indivíduo que a subentende. Ainda que, para ambos os casos, um meio análogo seja mobilizado: uma virtualidade de instinto na inteligência.

A inteligência está sempre pronta a sabotar a eficácia da ação do homem sobre a matéria. Ameaça que não se deve menos ao mecanismo de seu funcionamento. Como se a inteligência carregasse no horizonte de sua ação possível sobre as coisas a própria falência de seu bom funcionamento. Diante disso a vida reage, e por uma reação desse tipo Bergson definirá a religião estática. A vida não pode se privar de fornecer ao homem, ao lado da inteligência, da sociabilidade e da moral que lhe subentende, a religião. “Essa religião, que chamamos estática, e essa obrigação, que consiste em uma pressão, são constitutivas da sociedade fechada” (BERGSON, 1932a, p. 284). A religião não é menos uma disposição saída da evolução da vida do que a sociedade e a moral e, enquanto tal, não deixa de se apresentar como privilégio da humanidade.

Nunca existiu sociedade sem religião. Qual não deveria ser nossa confusão, agora, se nos comparássemos com o animal sobre esse ponto! Muito provavelmente o animal ignora a superstição. Não sabemos nada do que se passa nas consciências outras que a nossa; mas como os estados religiosos se traduzem geralmente por atitudes e por atos, seríamos, com efeito, advertidos por algum sinal se o animal fosse capaz de religiosidade. Somos então forçados a tomar nosso partido. O *homo sapiens*, único ser dotado de razão, é o único também que pode suspender sua existência em coisas irracionais (BERGSON, 1932a, p. 106).

⁹¹ A despeito dessa nuance podemos reconhecer que o procedimento na descrição da gênese da religião é o mesmo adotado na gênese da moral. Observamos que cabe ao “biólogo” e não ao “moralista” traçar sua gênese. Para o caso da função do espírito de cujo exercício se origina as representações que, por seu efeito prático, podem ser chamadas de religiosas, é igualmente a “biologia” que deve servir de fio condutor da descrição. Encontramo-nos no direito, afirma Bergson (1932a, p. 206), de reclamar para a função fabuladora “uma explicação psicológica”. Mas a explicação deve ser “para a psicologia o que ela é em biologia; teremos explicado a existência de uma função quanto tivermos mostrado como e por que ela é necessária à vida”.

Essa exclusividade tem sua razão de ser: “a natureza é utilitária”, afirma Bergson (1932a, p. 168), seus dispositivos servem à manutenção de suas formas. Com o deixar-se levar daquele que age por obrigação vimos um dos traços responsáveis pela fundação e manutenção da vida do homem em sociedade. Mas a vida não pôde garantir o futuro da espécie apenas lhe dotando de uma moral natural, que faz contraparte à atividade da inteligência na constituição de uma vida social que é coextensiva ao império do homem sobre as coisas. Se ela recorreu ao hábito, agora tem de recorrer a uma espécie de delírio. Sabemos que antes de filosofar o homem tem de viver. Para tal ele dispõe de um sistema sensório-motor desenvolvido, hábitos motores que constituem verdadeira memória corporal, uma memória pessoal que lhe confere sua individualidade e faz corpo com seu presente, a inteligência e, por fim, uma estrutura moral natural que torna possível uma divisão social do trabalho. Decerto elementos que permitem a Bergson reconhecer no homem verdadeiro êxito evolutivo. Mas a viabilidade da espécie não está completamente salvaguardada. Ela possui uma ameaça interna, “inteligente”. Além de todos os dispositivos que permitem ao homem um assenhramento do universo material sem precedentes com relação às demais formas do mundo vivo é preciso que ele delire. Ele tem de alucinar voluntariamente para agir, espécie de “corretivo natural” que visa recolocar certas coisas no lugar. Eis que ao lado da apoteose anunciada pela inteligência em *A evolução criadora*, assenhorando-se daquilo que foi feita para dominar, Bergson se vê obrigado a admitir uma espécie de recuo em *As duas fontes*.

A formiga e a abelha trabalham cegamente, ao ponto de sua individualidade enquanto membro do formigueiro ou da colmeia não se colocar como elemento disruptivo do todo com o qual se encontram confundidas. Vimos o que ocorreria caso um clarão de inteligência lhes acometesse. Um imperativo categórico afloraria à consciência, fundado na atividade instintiva que reclama seu lugar por meios que são ainda da inteligência ao dizer “é preciso por que é preciso”. Mas imaginemos que não somente esse retorno ao sonambulismo da atividade instintiva não ocorra, que esses operários não apenas deixem de trabalhar para a comunidade com a qual faziam corpo: uma vez o clarão de inteligência ocupando todo o lugar que era do instinto, eles deparariam com um futuro duplamente inquietante. Aquele da ausência de controle sobre o resultado de uma ação iniciada e outro, mais que inquietante, ainda que não tão imediato quanto o resultado pleiteado com uma ação que se inicia, da inevitabilidade da morte. O que a natureza faria nessa situação? Formigas e abelhas seriam dotadas de uma espécie de fundamento ao mesmo tempo alucinatório e motor da experiência,

dispositivos interiores à reflexão então desperta que dariam origem à religião. Desse ponto de vista a religião, tal qual se apresenta no homem, e tal qual se apresentaria na situação hipotética que acabamos de evocar, se apresenta como “aquilo que deve preencher, em seres dotados de reflexão, um déficit eventual da ligação à vida” (BERGSON, 1932a, p. 223). Déficit que não é causado por outra coisa senão a própria reflexão.

As consequências que Schopenhauer retira de sua demonstração da distinção entre os procedimentos do conhecimento intuitivo e não abstrato dos animais e o conhecimento racional e por conceitos do homem cabem perfeitamente ao caso de que nos ocupamos aqui. Entre os animais e o mundo exterior não há nada, “mas entre nós e o mundo há sempre a ideia que temos dele, e essa ideia pode tornar a natureza inacessível ao homem e o homem estranho à natureza” (SCHOPENHAUER, 1818, p. 735). O que Bergson acrescentaria é que a natureza, por meios que podemos reconhecer como instintivos pelos resultados que obtêm, fabricará ideias outras que farão frente àquelas que podem nos separar da vida, que farão com que retomemos o curso da ação sobre as coisas a revelia de incertezas paralisantes. A religião nasce e se justifica como uma “reação contra a curiosidade indiscreta da inteligência” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 189). Se o sobrenatural e o irracional são elementos presentes nas representações religiosas, estas não se definem por seu conteúdo pouco afeito aos quadros precisos de uma inteligência que exerce sua virtuosidade, por meio de conceitos, sobre o sólido inorganizado que se trata de instrumentalizar. Não é o extraordinário que define a religião. Tampouco ela expressa uma realidade – como será o caso da religião na sociologia de Durkheim (1912), ainda que se trate de uma realidade particular, a sociedade –, ela cumpre uma função. Esse caráter pragmático, como aquele de um órgão ou disposição saída da evolução da vida, figura na própria definição daquilo que se constitui como uma representação de caráter religioso.

Devemos sempre nos dizer que o domínio da vida é essencialmente aquele do instinto, que sobre certa linha da evolução o instinto cedeu uma parte de seu lugar à inteligência, que uma perturbação da vida pode se seguir e que a natureza não tem então outra opção senão opor a inteligência à inteligência. A representação intelectual que restabelece desse modo o equilíbrio em proveito da natureza é de ordem *religiosa* (BERGSON, 1932a, p. 135).

O procedimento adotado por Bergson nessa definição da religião é análogo àquele pelo qual ele definiu a estrutura moral responsável pela organização da humanidade em grupos numericamente restritos: a natureza recorre ao que há de virtualmente instintivo na inteligência. Mas pelos instrumentos que essa virtualidade de instinto mobiliza no interior da

inteligência para obter seus efeitos – representações e ideias, matéria que apenas intervém secundariamente na determinação da vontade pelo hábito – Bergson pode definir a religião das sociedades fechadas como um instinto intelectual. Assim se define a função fabuladora da qual a humanidade é dotada e com a qual fabrica as representações religiosas. Em se tratando da inteligência, o instinto não pode (como era o caso para a fundamentação “instintiva” da moral) agir diretamente. Como a inteligência trabalha com representações, ela então “suscitará representações “imaginárias”, que farão frente à representação do real e que conseguirão, por intermédio da própria inteligência, contrabalançar o trabalho intelectual. Assim se explica a função fabuladora” (BERGSON, 1932a, p. 124). Vimos em *A evolução criadora* que seria preciso nos privar de certo orgulho para observarmos na inteligência uma faculdade de fabricação de objetos. Em se tratando agora da inteligência que não mais fabrica, mas que, para que o faça sem grandes traumas, fabula, é um novo esforço de humildade que se faz necessário contra o orgulho de uma inteligência que insistisse em não reconhecer sua sujeição a necessidades biológicas.

Não estudaríamos uma célula, um tecido, um órgão, sem se ocupar de sua função; no próprio domínio psicológico não acreditaríamos ter feito jus a um instinto caso não o vinculássemos a uma necessidade da espécie; mas, uma vez chegado à inteligência, adeus à natureza! Adeus à vida! A inteligência seria aquilo que ela é “por puro prazer”. Como se ela não respondesse originariamente, ela também, a exigências vitais! Seu papel original é resolver problemas análogos àqueles que resolvem o instinto, por um método muito diferente é verdade, que assegura o progresso e que não pode se praticar sem uma independência teoricamente completa com relação à natureza. Mas essa independência é de fato limitada: ela se detém no momento preciso em que a inteligência fosse contra seu fim, lesando um interesse vital. A inteligência é então necessariamente vigiada pelo instinto, ou, antes, pela vida, origem comum do instinto e da inteligência. Não buscamos dizer outra coisa quando falamos de instintos intelectuais: trata-se de representações formadas pela inteligência naturalmente, para se assegurar através de certas convicções contra certos perigos do conhecimento (BERGSON, 1932a, p. 169).

Se na obediência ao dever os móveis intelectuais são secundários (apenas traduzem uma determinação que retira sua força de disposições infra-intelectuais) as representações religiosas não podem se passar do mesmo modo que a obrigação das representações do intelecto⁹². No mais nos encontramos diante de um momento em que o

⁹² Como se ao tratar da moral e da religião Bergson definisse dois modos de ação daquilo que há de virtualmente instintivo na inteligência. As representações da religião são obtidas por meios que são aqueles da inteligência, ao passo que o hábito pode agir ao menos de direito diretamente sobre o querer (BERGSON, 1932a, p. 35). O que há de representacional na moral, máximas e princípios, apenas é, quando muito, o modo travestido pelo qual as forças verdadeiras que determinam a vontade são tratadas. Com a religião de certo modo o papel do intelecto é salvaguardado. A natureza não dispensa as representações da inteligência para produzir os efeitos desejados. Claro que apelando ao que há de instintivo na inteligência ela faz a inteligência operar em outro registro. As representações assim produzidas são distintas daquelas saídas do funcionamento puramente intelectual da

caráter utilitário da natureza se coloca com força surpreendente: “não há instinto que não tenha sua função”, afirma Bergson (1932a, p. 168). O instinto intelectual, “reação defensiva” da natureza “contra o que haveria de exageradamente inteligente e, sobretudo, de prematuramente inteligente na inteligência”, define-se por esse utilitarismo. Sua função denota um corretivo natural que reconduz a inteligência a uma direção originária momentaneamente extraviada pela própria inteligência. A virtualidade de instinto que encontramos na origem das representações religiosas não busca, como aquela que se encontra na origem da moral, fundar a sociedade, estabelecer suas condições mínimas de funcionamento. Ela visa reatar um equilíbrio perdido, recolocar as coisas no lugar.

Se tivéssemos de responder de imediato a que serve a religião saída da função fabuladora e ao que ela se liga, diríamos que se trata uma exigência vital que visa contrabalançar a atividade inteligente. Pelo conceito de religião estática Bergson designa o produto de uma função autoterapêutica pela qual uma falha psíquica estrutural, ocasionada pela substituição do instinto pela inteligência enquanto meio de socialização e trabalho natural, é compensada por um funcionamento secundário “da própria faculdade (a inteligência) que engendrou essa falha” (GODDARD, 2002a, p. 75). Limitemo-nos a mostrar pelo momento os três modos pelos quais a religião se apresenta como reação defensiva da natureza para depois mostrar como a função fabuladora opera essa função, por quais meios e que relação guarda com a vida geral do espírito.

2.4.1. Religião, indivíduo e sociedade

Sabemos de que modo uma sociedade composta de seres inteligente se localiza ao longo da evolução. Ela não é um adereço que visa tornar cômoda a vida do indivíduo que se associa, mas um sucesso relativo do esforço de criação que se manifesta na história geral da vida. Se a estrutura moral do todo da obrigação, com o hábito enquanto disposição natural e sonambúlica à obediência, garante suas condições mínimas de existência, ela não retira do homem sua iniciativa e liberdade. A inteligência não é substituída pelo instinto. Ela continua a aconselhar o egoísmo. Cabe então impor um contrapeso à inteligência que ameaça romper a coesão social. É a primeira maneira pela qual Bergson explicará a religião. Desse primeiro ponto de vista moral e religião são coextensivas. A segunda garante o que a primeira

inteligência, o qual desenvolve os quadros de uma “geometria latente” (BERGSON, 1907a). Elas dão conta de conceber uma natureza cujos contornos vão para além dos produtos da mecânica natural da inteligência, marcadas pelo fantástico e mesmo por certa absurdidade.

fundamenta: “*Considerada desse primeiro ponto de vista, a religião é, portanto, uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência*” (BERGSON, 1932a, p. 127).

A maneira como religião e moral se relacionam em sua função conservadora não implica sua distinção imediata no tecido social, o que apenas ocorrerá ao longo dos progressos da civilização. Não se trata de negar o natural imutável, fundamento independente do que se passa com as aquisições da civilização. Mas esse fundo essencial se apresenta ora indistinto, ora especializado, dividido entre instituições de caráter moral e representações religiosas. As “relações da moral com a religião se simplificam muito quando consideramos as sociedades rudimentares”. Na origem “o costume é toda a moral; e como a religião proíbe de afastar-se dele, a moral é coextensiva à religião” (BERGSON, 1932a, p. 128). Essa identificação nas sociedades primitivas provém da ausência de leis que regulamentam a solidariedade social. A moral se impõe por meio do costume (SITBON-PEILLON, 2009, p. 219). Se em sociedades como as nossas existem costumes e leis, a ausência destas no sentido tal qual conhecemos atualmente não implica a ausência de algo que possamos reconhecer como uma moral social. Tudo o que é usual no seio do grupo é obrigatório, “a solidariedade social, não sendo condensada em leis, e menos ainda em princípios, se difunde sobre a comum aceitação dos usos” (BERGSON, 1932a, p. 128). A coincidência entre moral e a religião em sociedades rudimentares se liga a uma coincidência de função. Sob a noção de “costume” Bergson acentua um efeito regulador que faz com que o indivíduo faça corpo com a sociedade.

Que a religião, tal qual ela sai das mãos da natureza, tenha realizado ao mesmo tempo – para empregar nossa linguagem atual – as duas funções moral e nacional, isso não nos parece duvidoso: essas duas funções eram necessariamente confundidas, com efeito, nas sociedades rudimentares em que apenas havia costumes (BERGSON, 1932a, p. 218).

É verdade que a partir desse fundo comum reconhecido como o costume a moral e a religião podem se desenvolver separadamente. A primeira cristalizando-se em princípios e máximas de aparência racional, a outra em representações com contornos bem definidos, de modo que “os homens sempre receberam seus deuses da tradição sem lhes exigir a exibição de um certificado de moralidade nem a garantia da ordem moral”. Mas isso não impede Bergson (1932a, p. 217) de afirmar que a coincidência assinalada entre moral e religião rudimentares possa ter deixado na alma humana “o vago ideal de uma moral precisa e de uma religião organizada que se apoiariam uma sobre a outra”. Uma ligação inicial, ao

mesmo tempo diacrônica e funcional, seguida de uma separação que não deixa de guardar algo da implicação originária, remete-nos à sociologia de Durkheim, que igualmente reconhece que nas sociedades inferiores a religião domina toda a vida social.

(...) é muito difícil compreender a vida moral se não a aproximamos da vida religiosa. Durante séculos a vida moral e a vida religiosa foram intimamente ligadas e até absolutamente confundidas; ainda hoje somos levados a constatar que essa união estreita subsiste na maioria das consciências. Desse modo é evidente que a vida moral não pôde e jamais poderá se despojar de todas as características que lhe eram comuns com a vida religiosa. Quando duas ordens de fato foram tão profundamente ligadas e durante tanto tempo, quando há entre elas, e por tanto tempo, um parentesco tão estreito, é impossível que elas se dissociem absolutamente e se tornem estranhas uma à outra. Seria preciso que elas se transformassem completamente, que deixassem de ser elas próprias (DURKHEIM, 1906, p. 69).

É verdade que essa ligação íntima entre o moral e o religioso não é da mesma natureza que aquela que Bergson pleiteia, de dispositivos que, saídos da evolução da vida, cumprem função análoga, um visando manter o que o outro fundou. Para Durkheim trata-se de um mesmo aspecto pelo qual as duas ordens de fato se apresentam às consciências individuais. Representações religiosas ou regras de caráter moral sua fonte é a ascendência da sociedade sobre o indivíduo. Cada uma expressa à sua maneira essa ascendência e coerção. Enquanto no domínio da ação o social figura por meio de regras de caráter moral, no domínio do pensamento ele aparece por meio das representações religiosas, cuja origem é uma sensação confusa da coerção sofrida que se exprime através de símbolos. Se, uma vez mais, vemos Bergson colocar problemas caros à sociologia, não podemos nos privar de atestar o que eles e, sobretudo, suas soluções, apresentam de irredutíveis. Dissemos que do ponto de vista de Bergson a moral é o que se encontra na base da sociedade, e que a religião, que pode ajudar na manutenção do que a moral funda, tem como traço essencial preencher um déficit de ligação à vida ligado à atividade da inteligência. Se moral e religião são inicialmente confundidas sob o “costume” elas não são, portanto, absolutamente intercambiáveis. A religião, mesmo que interessando diretamente à sociedade, não pode se privar de, ligando o indivíduo à ela, agir em proveito do primeiro e cumprir a uma exigência que é pré-social.

Se, aliás, ela [*a religião*] desempenha um papel social, ela deve também servir ao indivíduo, o qual a sociedade tem o mais das vezes o interesse em poupar. Podemos então presumir que, sob sua forma elementar e original, ela traz ao próprio indivíduo um sobre-acrécimo de força (BERGSON, 1932a, p. 124).

A função social da religião não se limita a ligar o indivíduo à sociedade traçando no primeiro o plano da segunda: essa é a tarefa essencial do hábito. Ela liga o

indivíduo à vida por meio da própria sociedade. “O bom senso, que poderíamos chamar o sentido social, é então inato ao homem normal, do mesmo modo que a faculdade de falar, que implica igualmente a existência da sociedade e que não é menos desenhada nos organismos individuais” (BERGSON, 1932a, p. 110). Um indivíduo fora da sociedade não é um prejuízo à organização social simplesmente, mas à sua estrutura natural. Não é a sociedade que se encontra ameaçada pelo egoísmo da inteligência, ou ao menos não somente ela quando a religião vem intervir através de suas imagens. Como afirma Riquier (2009, p. 428), “Robinson se sente menos só em sua ilha do que Raskolnikov no meio da multidão”. A imagem da sociedade se faz presente e sem o “instinto virtual que rodeia a inteligência o indivíduo desmoronaria ao mesmo tempo em que a sociedade se desagregaria”⁹³.

Não há um descompasso entre essa primeira função das representações saídas da função fabuladora, diretamente social e indiretamente individual e as outras, individuais de saída como veremos. A ligação do indivíduo à sociedade não vem cumprir simplesmente um déficit sociológico ou psicológico. Uma ligação adequada do indivíduo à sociedade vem preencher um déficit de sua ligação com a vida. Não vimos que é a sociedade quem traça no indivíduo o programa de sua existência cotidiana? Não vimos que a sociedade desempenha papel análogo ao da inteligência, visando apenas intensificar sua atividade? A dissolução de um laço tão intestinal com algo que a sociologia de inspiração durkheimiana se esforça em localizar no exterior do indivíduo e, sobretudo, da natureza, não pode deixar de implicar uma perda de algo de si próprio, de um dos laços essenciais pelos quais o indivíduo humano exerce sua ação (cuja indeterminação a vida conquistou ao preço de um incomensurável esforço).

Quando a religião garante a coesão social é a estrutura da espécie, não o indivíduo no sentido de um átomo componente da sociedade, que ela visa manter em equilíbrio. A função social da religião esconde um sentido mais profundo. Ligando o homem à sociedade por meio de suas representações ela liga o homem a si mesmo e, assim, à vida, ao equilíbrio natural pelo qual se define cada espécie, e que, no caso do homem, implica a sociabilidade e inteligência. Fomos assim conduzidos da função social da religião à maneira pela qual a conservação da sociedade interessa também, se assim podemos dizer, ao bom

⁹³ Segundo Goddard (2002a, p. 76) a “exclusão patológica” implicada no egoísmo incitado pela inteligência não é a “exclusão social”. O mecanismo que desencadeia esse estado patológico identificado ao isolamento social existe igualmente em um eremita e em alguém que frequenta as massas das grandes cidades. O egoísmo da inteligência nesse caso não é apenas uma “exacerbação da individuação que supõe sempre uma participação afetiva na vida social”, trata-se de uma separação mais radical, um “sentimento de atravessar uma situação que não faz mais corpo com a realidade”.

funcionamento da espécie de modo geral e do indivíduo⁹⁴. Basta nos lembrarmos do esforço de Bergson em demonstrar de que modo a sociedade desenha no indivíduo as atitudes que lhe condicionam. Podemos presumir quais os efeitos para o indivíduo se seu “eu social” lhe é subtraído. O homem “faz corpo com a sociedade; ele e ela estão juntos absorvidos em uma mesma tarefa de conservação individual e social” (BERGSON, 1932a, p. 33). Retirá-lo da sociedade, retirar a parte social que lhe é desenhada do interior pela natureza, não é uma ameaça simplesmente de dissolução sociológica, mas algo que lesa os intentos da própria vida.

Mas a religião cumpre funções que são também direta e estritamente individuais, sem, claro, dissimular o interesse vital que se encontra por detrás de todos os efeitos buscados com as representações religiosas. Suponhamos resolvida a adequação do indivíduo às exigências da sociedade. A inteligência expõe ainda a ação individual a riscos. A primeira reação a que se destinam as representações de caráter religioso no estímulo e direção das atividades individuais é fazer frente ao que haveria de deprimente na ideia da inevitabilidade da morte. A essa ideia se opõe imagens como da continuação da vida após a morte que, uma vez instaladas no campo da inteligência, recolocam as coisas em ordem.

(...) a neutralização da imagem pela ideia manifesta então o próprio equilíbrio da natureza, impedindo-se de escorregar. Encontramo-nos diante do jogo particular de imagens e de ideias que nos pareceu caracterizar a religião em suas origens. *Considerada desse segundo ponto de vista, a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte* (BERGSON, 1932a, p. 137).

Notemos a direção que se desenha na análise de Bergson com relação ao que dissemos até o momento. Vimos que a moral foi destituída de todo valor transcendental e

⁹⁴ Bergson oferece novo sentido a algumas afirmações de Freud em torno das representações religiosas. A religião possui para ambos um aspecto utilitário. Ela vem recolocar em dia processos psíquicos que se encontram comprometidos, senão pela ação da inteligência, pela ação da cultura, no caso freudiano. As representações religiosas, afirma Freud (1927, p. 19), são representações que protegem “contra os perigos provenientes da própria sociedade humana”. A religião tem por fim “reconciliar” o homem com a cultura, corrigir suas imperfeições sentidas pelo homem como peníveis. A edificação da cultura depende da coerção e da renúncia passional. Diante dela há uma hostilidade que lhe é coextensiva, uma ameaça de retorno a um estado de natureza que seria mais sacrificante do que a renúncia pulsional que recai sobre o homem. A religião surge então como meio de conciliação. Tivesse ela sido bem-sucedida em reconciliar os homens com a vida, “em fazer deles portadores da cultura, não viria à cabeça de ninguém aspirar a uma modificação das coisas existentes” (FREUD, 1927, p. 38). É claro que para Bergson o problema não se coloca quando da passagem de um estado de natureza para um estado de cultura. Podemos falar que em Bergson a religião vem reconciliar o homem com a cultura. Mas essa reconciliação é, no fundo, uma reconciliação do homem com ele mesmo, com suas disposições naturais, que lhe tornam, enquanto espécie, viável, não o homem do inconsciente psicanalítico e das ambivalências que formatam sua constituição psicológica e que ele herda dos progressos da humanidade. E se há uma reconciliação em Bergson por meio da religião do homem com a sociedade e com a cultura é simplesmente para tornar a ligá-lo à vida.

exterior ao universo das exigências sociais que, por sua vez, tem sua fonte em necessidades vitais. Na ocasião a vida criou dispositivos de obediência que desenhavam na estrutura da espécie atitudes diante de ações cuja realização cumpre a exigências sociais. Tudo foi feito de modo que fosse suprimida a hesitação e resistência. Agimos pelo hábito de modo que nos deixamos levar pelo que a sociedade espera de nós. Em se tratando de representações da religião estática, como a que se opõe à ideia da inevitabilidade da morte, não se trata de obedecer propriamente. É verdade que pela religião, como pelo hábito, são ações que se prolongam, ou, no caso da religião, que deixam de se deter frente aos obstáculos que a reflexão coloca à ação. Mas se retomamos uma ação não o fazemos por dever. O automatismo que a religião restitui não é aquele da ação obrigatória, mas do pragmatismo habitual da inteligência. A religião se apresenta como freio a uma atividade da inteligência que não mede as consequências do que apresenta à reflexão. Como se ela tivesse uma vida subterrânea parcialmente independente da ação que é destinada a dirigir de modo equilibrado.

Opondo ideias a ideias a religião visa garantir o equilíbrio da inteligência na qualidade de órgão de ação sobre a matéria. Como o hábito, as representações da religião estática se ligam a uma função psicológica (função fabuladora) e ao prolongamento de determinadas ações. Embora pareça ter sido o caso na primeira função da religião de que tratamos acima, social e individual ao mesmo tempo, não se trata agora de ações que cumpram a exigências sociais de coesão ou ligação do indivíduo à sociedade. Por mais que as fronteiras entre o individual e o social se entrecruzem quando se trata de reconhecer os benefícios da religião ao intelecto estamos entrando em um novo terreno. E nele as coisas se passam de um modo um pouco distinto. “Acabamos de indicar a primeira função da religião”, afirma Bergson (1932a, p. 134), “aquela que interessa diretamente à conservação social. Chegamos à outra”. É ainda “para o bem da sociedade que a veremos ainda trabalhar, mas indiretamente, estimulando e dirigindo as atividades individuais. Seu trabalho será, aliás, mais complicado, e teremos de enumerar suas formas” (BERGSON, 1932a, p. 134).

A primeira dessas formas é aquela que faz frente à ideia da inevitabilidade da morte com representações que figuram no seio de uma inteligência perturbadora. Essas representações permitem ao elã que anima o sujeito dotado de reflexão e momentaneamente hesitante prosseguir face ao fatalismo. “Mas se a morte é o acidente por excelência” a simples aplicação da inteligência à vida “não abriria as portas ao imprevisto e não introduziria o sentimento do risco?” (BERGSON, 1932a, p. 144). Distintamente do que ocorre com os animais, para os quais nada se interpõe entre o fim e o ato, a inteligência combina meios para

atingir um fim distante. A inteligência admite o risco em sua própria essência, em sua operacionalidade natural, ao tentar fazer “o que ela não se sente inteiramente capaz em realizar” (BERGSON, 1932a, p. 145). Ora, não somos novamente acometidos pela assertiva de Bergson que afirma que os maiores êxitos da evolução da vida se deram “onde o risco era maior”? Esses riscos implicam agora corretivos, uma espécie de “reforma do entendimento” por parte da natureza. A existência de uma estrutura moral fundamental é já uma reação de certo modo à inteligência. Para que a sociedade existisse foi preciso criar mecanismos que regulassem as paixões individuais que, guiadas pela inteligência, desembocariam em atitudes egoístas. Mas com a religião essa reação da natureza frente à inteligência é verdadeiro reparo. A religião, do interior da própria inteligência, visa manter o bom funcionamento da ação que a inteligência tem de guiar.

O papel da religião no “controle” da inteligência tem sua importância caso queiramos localizá-lo no interior de um problema que acompanha a filosofia de Bergson em seu conjunto: o reconhecimento dos limites da inteligência. A necessidade de representações intelectuais de caráter religioso anuncia que, abandonada a si mesma, a inteligência não apenas é incapaz de compreender alguns aspectos da realidade, mas também incapaz de realizar em perfeitas condições seu desígnio original, agir por sobre a matéria (única dimensão da realidade à qual lhe cabe, aliás, conhecer sem ter de fazer violência contra si mesma). E não devemos encontrar a causa dessa impotência em algo que não na própria inteligência. Esse risco apresentado na chave de uma ausência de certeza e de adequação quanto a meios e fins da ação nós encontramos implicitamente afirmado já em *A evolução criadora* de certa maneira. O instinto não admite a hesitação que admite a atividade da inteligência. O primeiro é marcado por um automatismo e desempenho que falta à segunda, na qual as representações excedem quantitativamente a ação a cuja realização se liga. O afastamento entre representação e ação possibilita um império sobre a natureza incomensurável com relação àquele garantido pela atividade instintiva. Mas nesse intervalo essencial ao sucesso da inteligência pode se inserir precisamente a incerteza. O selvagem que lança sua flecha “não sabe se ela alcançará seu fim; não há aqui, como quando o animal se lança sobre sua presa, continuidade entre o gesto e o resultado; um vazio aparece aberto ao acidente atraindo o imprevisto” (BERGSON, 1932a, p. 145).

Com a religião é uma vez mais uma imitação da segurança da atividade instintiva que se encontra em jogo. Sequer da certeza dessa atividade, pois não há nela distância entre ação e resultado na qual possam se inserir representações fonte de hesitação e,

no limite, de paralisia, que demandariam uma restituição de certeza, mas sim da unidade entre o ato uma vez lançado e o fim para o qual aponta. Na atividade inteligente encontramos o mais das vezes, “no espaço e no tempo, um intervalo que deixa amplo espaço ao acidente”. Situação completamente distinta do animal, no qual entre “o fim e o ato, nada se interpõe”. O animal “apenas vê o objeto imediato, e o elã que ele tem consciência de tomar é coextensivo ao ato que ele se propõe a realizar” (BERGSON, 1932a, p. 145). É claro que a restituição da segurança da atividade animal não pode ser absoluta no ser inteligente. O intervalo não pode ser banido, mas ele pode ser ocupado. Será com meios interiores à inteligência que a vida restabelecerá certeza análoga à do instinto, representações que recebem o qualificativo de “religiosas” não propriamente pelo seu conteúdo, mas pelo equilíbrio que estabelece na vontade que momentaneamente titubeia.

A inteligência é feita para agir mecanicamente sobre a matéria; ela se representa então mecanicamente as coisas; ela postula assim o mecanismo universal e concebe virtualmente uma ciência acabada que permitiria prever, no momento em que o ato é desencadeado, tudo o que ele encontrará antes de atingir seu fim. Mas é da essência de tal ideal jamais se realizar e de servir, no máximo, de estimulante ao trabalho da inteligência. De fato, a inteligência humana deve se ater a uma ação muito limitada sobre uma matéria muito imperfeitamente conhecida. Ora, a impulsão vital está presente, que não aceita espera, que não admite obstáculo. Pouco lhe importa o acidente, o imprevisto, enfim o indeterminado que se encontra ao longo do trajeto; ela procede por saltos e apenas vê o termo, o elã devorando o intervalo. Dessa antecipação é, no entanto, necessário que a inteligência tenha conhecimento. Uma representação vai então surgir, aquela de potências favoráveis que se superporiam ou substituiriam as causas naturais e que prolongariam em ações desejadas por elas, conformes a nossos desígnios, o procedimento naturalmente engajado. Tínhamos colocado em movimento um mecanismo, eis o início; o mecanismo se reencontrará na realização do efeito desejado, eis o fim: entre os dois se inserirá uma garantia extra-mecânica de sucesso (BERGSON, 1932a, p. 146).

Acabamos por deparar com uma promessa não cumprida por parte da inteligência e com representações que suplantam lacunas do mecanismo inteligente de ação sobre a matéria. O conhecimento formal da inteligência, que se volta sobre relações, passível de extensão sobre uma infinidade de objetos (BERGSON, 1907a), torna-se ineficaz quando se trata de uma ação precisa a realizar. Falta-lhe precisamente o caráter categórico do instinto. Seu caráter hipotético, que “diz somente que *se* as condições são tais, tal será o condicionado” (BERGSON, 1907a, p. 150), uma vez aplicado à reflexão da ação a realizar, introduz todo tipo de inquietação no sujeito de que parte a ação. Cabe então à natureza colocar ao alcance da inteligência garantias extra-mecânicas de sucesso intervindo no mecanismo universal, potências amigas que se travestem de uma série de formas. Assim Bergson (1932a, p. 146) pode definir as representações religiosas de um terceiro modo. “*Reações defensivas da*

natureza contra a representação, por parte da inteligência, de uma margem desencorajante de imprevisto entre a iniciativa e o efeito desejado". É o que a natureza pôde fazer com os meios de que dispõe com a inteligência e com a franja de instinto que lhe acompanha.

Há um elã da vida que atravessa a matéria e que retira dela aquilo que pode, destinado a se cindir ao longo do caminho. Na extremidade das duas principais linhas de evolução assim traçadas se encontram a inteligência e o instinto. Justamente porque a inteligência é um êxito, como, aliás, o instinto, ela não pode ser colocada sem que a acompanhe uma tendência para afastar o que a impediria de produzir seu pleno efeito (BERGSON, 1932a, p. 219).

Conhecemos já o procedimento de Bergson de reconhecer em um fato social como a religião – “jamais existiu sociedade sem religião” (BERGSON, 1932a, p. 105) – uma intenção da natureza. Procedimento que implica tornar esse mesmo fato apenas relativamente social e dependente de uma função psicológica capaz de fazer com os meios da inteligência aquilo que em outras linhas da evolução a vida atingiu com o instinto. Nesses termos a função fabuladora é o meio pelo qual a inteligência pode reaver-se com seu desígnio original ameaçado por uma atividade intelectual abandonada aos riscos que lhe são inerentes. Daí Bergson (1932a, p. 215) insistir sobre a função que a natureza assinala à religião. “Magia, culto dos espíritos ou dos animais, adoração dos deuses, mitologia, superstições de todo gênero, parecerão muito complexas se tomadas separadamente. Mas o conjunto é muito simples”.

A inteligência, eficaz na fabricação dos instrumentos pelos quais o homem assenhora-se da matéria, ao desviar sua atenção do sólido no qual talha suas ferramentas acaba por lançar o homem em um mundo de incertezas e, ao mesmo tempo, de um fatalismo que obseda a imaginação. Paradoxalmente, na ignorância em que o homem foi lançado “a morte é sua primeira certeza” (RIQUIER, 2009, p. 428). De modo que agir sobre a matéria por meio do exercício da inteligência acaba implicando uma vontade perdida entre os motivos de seu desespero. E a mesma reflexão pela qual o homem chega a essas ideias “desesperadoras” (da morte e de ações que escapam ao controle do agente) pode fazer com que ele aja por puro egoísmo: “nos dois casos haveria ruptura da ordem natural” (BERGSON, 1932a, p. 184). Mas a natureza toma então suas precauções para que a ordem desarranjada pela inteligência seja restabelecida.

(...) a função fabuladora, que pertence à inteligência e que não é, contudo, inteligência pura, tem precisamente esse objetivo. Seu papel é elaborar a religião da qual tratamos até aqui, aquela que chamamos estática e da qual diríamos ser a religião natural, se a expressão não tivesse tomado outro sentido. Apenas temos que

nos resumir para definir essa religião em termos precisos. *É uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência* (BERGSON, 1932a, p. 217).

A religião se coloca como a contraparte da inteligência que define a humanidade como espécie. Ela deve reconduzir o homem à vida da qual se afastara. Como afirmam Soulez e Worms (2002, p. 219), a religião vem resolver um problema antropológico preciso: “mais que o problema colocado ao homem por sua existência, o problema colocado à vida pelo homem, ou ainda, mais precisamente: *o problema que o homem coloca à vida quando a vida se torna um problema para o homem*”. Não basta reconhecer que o homem paralisa seu elã diante de algumas reflexões; essa paralisia é um obstáculo ao próprio movimento da vida que nele quer se prolongar. A superstição se apresenta assim como tão enraizada na vida quanto a inteligência e a vida em sociedade. Soluções que a vida encontrou ao longo de seu desenvolvimento, esses elementos que definem a humanidade respondem igualmente ao intento que caracteriza a evolução da vida em sua totalidade: criar seres capazes de agir de modo indeterminado, de fazer variar sua ação sobre a matéria. Seria um contrassenso um desses seres, o mais exitoso dentre eles, possuir em si próprio o elemento de sua falência. Ou melhor, não possuir os meios de remediar uma falência virtual de sua atividade.

(...) coloque a espécie humana, ou seja, o salto brusco pelo qual a vida que evoluía chegou ao homem individual e social: de imediato você será brindado com a inteligência fabricadora e conseqüentemente um esforço que prosseguirá, em virtude de seu elã, além da simples fabricação para a qual ela foi feita, criando assim um perigo. Se a espécie humana existe, é que o mesmo ato pelo qual foi colocado o homem com a inteligência fabricadora, com o esforço continuado da inteligência, com o perigo continuado pela continuação do esforço, suscitou a função fabuladora. Essa não foi, portanto, desejada pela natureza; e, no entanto, ela se explica naturalmente. Se, com efeito, nós a unimos a todas as outras funções psicológicas, vemos que o conjunto exprime sob a forma de multiplicidade o ato indivisível pelo qual a vida saltou do escalão em que estava detida até ao homem (BERGSON, 1932a, p. 208).

Temos desse modo uma definição precisa da religião a partir da intenção que manifesta uma vez localizada ao longo da evolução da vida. Certa temporalidade implicada no termo “reação” da natureza – como se a vida criasse a humanidade específica por partes, observasse experimentalmente a ação da inteligência fabricadora para “depois” criar sua terapêutica religiosa – é relativizada na unidade do ato de constituição da espécie. Fabulação e inteligência se dão em um único salto, na unidade de um gesto criador. Fomos também avisados de que as representações que constituem as religiões têm sua origem em uma função

do espírito, a função fabuladora. Mas apontar para a maneira pela qual a religião estática realiza uma intenção da natureza, exprimir o mesmo que o biólogo quando este designa a adequação de um órgão à sua função, não esgota o trato que Bergson propõe ao fenômeno. E não estamos falando da relação que essa religiosidade das sociedades fechadas guarda com a cristalização mística que pode se operar sobre ela, mas do modo como Bergson descreve como essas representações são fabricadas pelo espírito e de que modo esses produtos constituem algo em que podemos reconhecer uma história, aquela do desenvolvimento das ideias religiosas da humanidade. Do mesmo modo que a natureza não coloca as regras morais em seus detalhes, mas apenas torna necessária a existência de regras, necessidade sobre a qual se exercerá a inteligência do homem lhe fornecendo uma coloração histórica, algo análogo pode ser afirmado em torno da religião. A natureza não deposita a representação tal qual, mas a atitude do espírito diante de uma necessidade que criará esta ou aquela representação. Com a função fabuladora a natureza fornece a função e temas fundamentais, uma zona de experiência alternativa àquela da pura mecânica da inteligência. Do encontro dessa atividade com essa matéria surgirá aquilo que o historiador, o sociólogo e o etnólogo encontrarão como o pensamento religioso ao longo da história, expressão do que Bergson chamará de a “lógica do absurdo”.

Trataremos na sequência da função fabuladora enquanto “faculdade de alucinação voluntária” (BERGSON, 1932a, p. 206), função psicológica responsável pela fabricação das representações que, a partir dos efeitos positivos sobre a vontade ameaçada pela inteligência, podem ser chamadas de religiosas. A explicação do funcionamento dessa função permitirá que concluamos a respeito do caráter natural dessa religião que é coextensiva à estrutura de nossa espécie: “basta para isso colocar o homem no conjunto dos vivos, e a psicologia na biologia” (BERGSON, 1932a, p. 186). Talvez sejamos acometidos de certo espanto, é verdade, diante da aparente dissonância entre o conteúdo, a forma dessas representações (deuses, espíritos, entidades mitológicas, etc.) e a atividade absolutamente natural que sustentam ou impedem que venha à falência. Mas essa ausência de adequação dos contornos das representações às funções mundanas às quais se ligam explicaremos facilmente. À inteligência a natureza concede uma licença poética, aquela do delírio. Mas sequer essa licença pode se dar ao luxo de uma criação desinteressada. As ficções que ela cria são ideomotoras, visam prolongar, sustentando-a, uma ação ameaçada a todo o momento pela dúvida e pela incerteza.

2.4.2. O caráter terapêutico da religião e o mecanismo do delírio

Aquilo que a inteligência apresenta de dissolvente para a sociedade e de deprimente para o indivíduo faz parte de um mesmo quadro geral diante do qual reage a natureza por meio do fenômeno religioso. Trata-se de um problema colocado à espécie e ao movimento da vida que se prolonga nela. Seria prudente então relativizar a distinção entre as funções ora sociais ora individuais que definem a religião estática. Se um problema psicopatológico é apenas sentido individualmente, afirma Goddard (2002a, p. 74), ele não é “um fato individual, mas específico – a psicopatologia é uma possibilidade e um traço da espécie, e deve consequentemente ser tratada como um conceito antropológico fundamental”. É verdade que a necessidade de um equilíbrio, uma vez constatada a possibilidade de sua ausência, apresentara-se já em *Matéria e memória*, quando Bergson apontou para a necessidade de uma espécie de base ou suporte para a vida do espírito que acaba por encontrar no corpo.

Nosso corpo, com as sensações que ele recebe de um lado e os movimentos que ele é capaz de executar de outro, é realmente o que fixa nosso espírito, o que lhe fornece o lastro e o equilíbrio. A atividade do espírito excede infinitamente a massa das lembranças acumuladas, como essa massa de lembranças excede infinitamente as próprias as sensações e os movimentos do momento presente; mas essas sensações e esses movimentos condicionam o que poderíamos chamar a *atenção à vida*, e é porque tudo depende de sua coesão no trabalho normal do espírito (BERGSON, 1896, p. 193).

Mas é outro equilíbrio que se encontra em jogo na eficácia das representações da religião estática. Não se trata de afastar o sujeito que tem de agir sobre a matéria dos limites possíveis da atividade do espírito, do puro presente da impulsão e do puro edifício do passado. O equilíbrio que acompanha o conceito de atenção à vida é aquele que mantém a solidariedade entre nossa vida psicológica e nossa atividade motora, nem autômato consciente que simplesmente desempenha sua existência, nem uma existência simplesmente sonhada ao invés de vivida no plano da ação. Mas há outra distração que não é variável segundo o grau de interesse ou desinteresse pelo real do indivíduo que age ou do indivíduo que sonha. Trata-se de uma desatenção “que diz respeito à espécie sem seu conjunto, é aquela do homem enquanto ser inteligente” (LAPOUJADE, 2010, p. 81). O espírito não tem mais de circular e encontrar, por um esforço que lhe é próprio, que lhe faz circular entre planos de consciência distintos, um equilíbrio entre os limites cuja imagem Bergson nos apresentou por meio da figura do cone. O conceito de “atenção à vida” traça uma linha de demarcação entre o normal

e o patológico cujo equilíbrio é um esforço constante de ajustamento ao presente motor de cada situação. O conceito de “ligação à vida” por sua vez “permite descrever um novo tipo de equilíbrio, um novo tipo de vitalidade e, correlativamente, um novo tipo de patologia”⁹⁵ (LAPOUJADE, 2010, p. 78).

Na verdade não é apenas o caráter específico e não estritamente individual que distingue o *pathos* identificado em *Matéria e memória* e aquele de *As duas fontes*. A atenção de que se trata, afirma Bergson (1919d, p. 146), não é a atenção individual, cuja intensidade, direção e duração mudam segundo o indivíduo, trata-se de uma “atenção da espécie, uma atenção naturalmente voltada para certas regiões da vida psicológica, naturalmente desviada de outras”. Se um abrandamento ligeiro da atenção individual pode ser tomado como uma distração normal, prossegue Bergson, “todo desfalecimento da atenção específica se traduz por fatos patológicos ou anormais”. Onde então encontrar a diferença, o caráter particular do desequilíbrio da atividade humana que exige não apenas que o espírito se coloque em tal ou qual altura, mas que seja acometido por representações de caráter alucinatório para que o equilíbrio rompido seja restituído?

Vejamos o modo geral pelo qual Bergson descreve o anormal no quadro dos graus de tensão e de relaxamento do espírito. De modo geral a doença, considerada como a contraparte do trabalho normal do espírito, é uma diminuição. O que diminui, o que se perde, é a “potência de inserção e de penetração na realidade. É a “atenção à vida” que é diminuída, e os fenômenos novos que aparecem apenas são o aspecto desse desligamento” (BERGSON, 1919d, p. 126). Em certo sentido o déficit que pode gerar todo tipo de perturbações é uma falha de enquadramento. Um pequeno desinteresse, uma concessão momentânea à fantasia

⁹⁵ Já tratamos desse conceito de ligação ou apego à vida na descrição da atitude que a vida desenha na estrutura da espécie humana com o homem que se inclina a realizar ações “por dever”. Com a imagem da montaria demonstramos que se há um desequilíbrio tratar-se-ia do homem que a deixa passar, que não fosse socialmente determinado. Nesse caso o *pathos* se desenha a partir de uma alternativa: estar “dentro” ou estar “fora” das determinações sociais que são, na verdade, disposições orgânicas desenhadas globalmente no indivíduo. Para o caso das representações da função fabuladora as coisas se passam de modo distinto. Trata-se de um déficit que se liga à própria estrutura da inteligência, ao exercício de sua reflexão para além dos limites do imediato e do sólido inorganizado a talhar. Não se trata de estar “dentro” ou “fora”, seja lá qual for o gênero de ação em jogo é em termos inteligentes que ela se opera. No primeiro caso a virtualidade do instinto serve à instauração de um dispositivo natural “ao lado” da inteligência. No segundo, trata-se de manter o bom funcionamento “da própria” inteligência. No primeiro caso um desequilíbrio instaura um déficit de apego à vida, pois a sociedade, como a inteligência, é mecanismo montado pela vida tendo em vista a viabilidade da espécie. Mas, no segundo é o próprio mecanismo da inteligência que se trata de remediar. Não se trata de instaurar um dispositivo de instrumentalização da matéria ao lado da inteligência, mas sim de manter a própria instrumentalização inteligente da matéria nos quadros de uma normatividade que permita ao homem agir de modo adequado. Poderíamos dizer que o desequilíbrio contra o qual se volta a função fabuladora é mais urgente que aquele que é representado por um indivíduo alheio às disposições sociais. Nesse caso o desequilíbrio é “indireto”, afasta o homem da vida por sua vontade não determinada socialmente, sem que os quadros da inteligência sejam propriamente comprometidos, no outro ele é “direto”, afasta o homem da vida ao lhe destituir do meio fundamental e essencial que ele possui para agir no mundo que se trata de instrumentalizar.

mnemônica, e a ação não será realizável a não ser que ela voltasse a se “enquadrar na situação atual, ou seja, no conjunto de circunstâncias que nascem de certa posição determinada do corpo no tempo e no espaço” (BERGSON, 1896, p. 193). Se um estado anormal se produz ele é uma diminuição do grau de atenção à vida. Uma desatenção é como que o horizonte possível de um espírito que circula entre planos distintos de consciência, mas ela é impedida por mecanismos antagonistas cujo trabalho de eliminação, de correção, caracteriza uma vida psicológica normal (BERGSON, 1919d). Mas esse mesmo homem cuja história pessoal informa a ação presente por um esforço constante de atenção é dotado da inteligência. E esta, nas condições “normais” de execução de seu trabalho de assenhamento do mundo material, é “doente”. “Se a inteligência permite uma maior adaptação às exigências do mundo material, é sobre o fundo de uma depressão vital que a torna possível”. Ela se caracteriza por um triplo poder de dissolução, de depressão e de desencorajamento da potência de agir (LAPOUJADE, 2010, p. 83). Ela compromete a própria atividade que elevava a um grau inigualável o sucesso da vida em nosso planeta.

O homem é o único animal cuja ação é mal assegurada, que hesita e tateia, que forma projetos com a esperança de ser bem sucedido e o medo de fracassar. É o único que se sente sujeito à doença, e é o único também que sabe que deve morrer. O resto da natureza desabrocha em uma tranquilidade perfeita. Plantas e animais bem podem estar entregues a todos os acasos; eles não deixam de repousar sobre o instante que passa como o fariam sobre a eternidade (BERGSON, 1932a, p. 216).

Esse é o ônus da inteligência. Sua “correção” se encontra fora do alcance do esforço de atenção do espírito em se enquadrar numa situação presente; é a natureza que tem de “reagir”. Como que ricocheteando sobre a ação que informa e sobre o elã de consciência que a sustenta, a inteligência “a deprime às vezes, a reprime frequentemente, a decepciona sempre” (RIQUIER, 2009, p. 424). Diante desse desequilíbrio a ligação à vida se apresenta com uma urgência distinta e que mobiliza meios distintos daqueles que afastavam o simples desinteresse do homem que sonha. Um esforço de atenção não nos afastaria da certeza de morrer. A supressão dessa depressão biológica que define o homem, na qualidade de ser inteligente, como uma espécie doente (LAPOUJADE, 2010), encontra-se fora do alcance do bom senso ou senso prático pelo qual Bergson definira o homem de ação. É preciso que a natureza coloque, “ao mesmo tempo” em que a inteligência, um contrapeso a essa incapacidade momentânea de agir com plena vontade, cuja retomada se encontra fora do esforço do espírito abandonado a si mesmo e, mais ainda, da pura inteligência, responsável pela ameaça a combater. Em uma analogia com a terapêutica ciceroniana, cujos remédios

visam livrar a alma das paixões funestas, podemos dizer que há efetivamente um remédio, “a natureza não é de tal modo hostil e contrária ao gênero humano que, tendo inventado tantos meios para salvar o corpo, não lhe tenham encontrado para a alma” (CÍCERO, *Tusc.* IV § XXVII).

Mas pouco importa que esse homem saído das mãos da natureza, assustado, pois sabe que vai morrer, indeciso, pois não sabe o que esperar de uma ação que se inicia, em suma, “paralisado” diante dos obstáculos que a reflexão coloca ao elã de sua vontade, conheça as verdadeiras causas das coisas, como faz o sábio estoico. O conhecimento já se tornara para ele um problema. Antes de pensar e contemplar a natureza ele terá de “delirar”; terá de conceber deuses e espíritos, pois assim lhe permitirá a natureza. Pensar, refletir, no sentido de utilização de meios da inteligência, conduziu esse homem a tais impasses. Sem abandonar seus meios, ele os utilizará de modo a criar ficções. “É preciso observar que a ficção, quando ela tem eficácia, é como uma alucinação nascente: ela pode contrariar o julgamento e o raciocínio” (BERGSON, 1932a, p. 112). É algo desse gênero que a natureza proporciona para fazer frente a alguns perigos da atividade intelectual sem comprometer essa atividade.

(...) na ausência de uma experiência real, é um contramodo da experiência que seria preciso suscitar. Uma ficção, se a imagem é viva e obsedante, poderá precisamente imitar a percepção e, desse modo, impedir ou modificar a ação. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se diante da inteligência, poderá detê-la no momento em que ela fosse longe demais nas consequências que ela retira da experiência verdadeira. Assim teria então procedido a natureza. Nessas condições não nos espantariamos ao ver que a inteligência, uma vez formada, fosse invadida pela superstição, que um ser essencialmente inteligente é naturalmente supersticioso, e que não há seres supersticiosos que não os inteligentes (Bergson, 1932a, p. 113).

Assim surge ao lado da ideia da morte a representação da imortalidade da alma, ao lado de uma ação cuja realização não depende apenas de nossa vontade forças que a guiarão no sentido de sua plena efetivação. Pouco importa se a experiência mostra o contrário. Paradoxal empresa da inteligência. Destinada a agir e não especular, a não ser sobre o que deverá se fazer o objeto da ação humana, o sólido inorganizado, incapaz de resistir a essa limitação originária reduzindo a natureza a um mecanismo universal, eis que se vê obrigada a estabelecer uma experiência “falsa”, mas “eficaz”. Não é o conhecimento que se trata de reaver, mas a ação, comprometida para além de uma simples desatenção momentânea. Na situação em que se coloca o espírito, entre a distração daquele que age segundo uma ideia fixa, absorvido em seu presente motor, e o delírio daquele incapaz de se adaptar ao real

absorvido no sonho, trata-se de “prevenir”, não propriamente “combater”. De antemão a natureza nos desvia de certas regiões da vida psicológica (RIQUIER, 2009).

A vida psicológica normal, afirma Bergson (1919d, p. 126), é um sistema de funções, cada qual com seu dispositivo particular. Esses dispositivos bem poderiam produzir efeitos inúteis, colocar em risco o bom funcionamento dos outros. “Mas um trabalho de eliminação, precisão”, produz-se a todo instante. Um relaxamento da atenção “com a qual o espírito se fixava sobre a parte do mundo material com a qual lidava” (Bergson, 1919e, p. 48) faz com que o espírito se encontre desorientado. Podemos definir a parte de “prevenção” como voltando nossa atenção para certas regiões da vida psicológica e desviando de outras, movendo-se entre o presente puro e o passado puro e como que tendendo ao centro. Mas quando a natureza tem de “combater” uma falência virtual fruto da atividade da inteligência ela não pode apelar a esse conjunto de dispositivos e funções que insere adequadamente o espírito nas coisas. Ela tem de criar outro dispositivo. No primeiro caso o normal é rodeado de limites que induzem a um estado mórbido caracterizado por uma distração. No segundo a natureza, ao recorrer ao delírio, como que acaba por fazer daquilo que, no quadro anterior, aparece como o mórbido circunscrevendo o normal, o corretivo ao *pathos* estrutural da inteligência.

No primeiro caso as fronteiras entre o normal e o patológico se desenham ao redor da noção de atenção à vida, no segundo, da noção de ligação à vida. “De um lado, a atenção à vida tem por função impedir os delírios; de outro, a ligação à vida tem por função torná-los indispensáveis”, na medida em que “a fabulação como sentido do irreal permite contrabalançar os desequilíbrios nos quais a inteligência pode arrastar a espécie” (LAPOUJADE, 2010, p. 86). Não se trata de recorrer ao delírio do sonho, cujo material são as lembranças, mas a um delírio correspondente a uma função psicológica precisa. Operando com meios da inteligência em um registro não absolutamente inteligente, uma faculdade alucinatória não ocasiona, como o delírio do devaneio, uma distração e afastamento do real. O delírio corresponde a uma necessidade da espécie. Não se trata de um desequilíbrio do qual, por um esforço de tensão constante, protege a atenção à vida. Se o homem sofre de algo, “*é de sua própria inteligência e das representações do real que ela impõe*”, de modo que ele apenas pode suportá-la fazendo nela entrar “delírios, fabulações que restauram sua ligação à vida e reconstituem seu equilíbrio natural”. Como dirá com precisão Lapoujade (2010, p. 89), “sua doença é sua própria normalidade”.

O *pathos* é um dado estrutural que se dá com a inteligência. Não se trata de uma diminuição, mas de algo que é coextensivo. Se no primeiro caso a natureza dirige naturalmente nossa atenção para certas regiões da vida psicológica desviando-a de outras, não sem exigir para tanto um esforço por parte do espírito, no segundo ela tem de se utilizar dos meios de que dispõe com a inteligência para possibilitar precisamente uma espécie expansão desses limites patológicos do normal. Se ela impedia o delírio do sonho ela tem agora de sobrepor ao real no qual se insere a atividade do espírito uma nova ordem de fatos. Recorrendo ao delírio da fabulação ela permite que se construa todo um universo de representações cuja agência vem povoar a natureza inodora que a inteligência recortou, decompôs e tornou a compor mecanicamente. A natureza passa então a exigir o delírio. Desde que ele seja eficaz e resguarde o pragmatismo habitual da espécie da insensatez que lhe anuncia a reflexão.

Um sistema de ficções faz frente à experiência prosaica, mecânica e desencantada da inteligência. Um absurdo lógico “substitui os fatos percebidos por fatos imaginários, representações alucinantes” (JANKÉLÉVITCH, 1959, p. 189). Abstração feita do recurso ao que há de instintivo na inteligência e do movimento da vida que permite esse recurso, o caráter alucinatório dessas representações é facilmente explicável. Ao afirmar que a religião vem corrigir uma espécie de neurose da inteligência pelo recurso a representações alucinatórias, não devemos nos iludir pelo caráter fantástico dessa solução e encontrar na vida medidas que extrapolam o bom senso do funcionamento da inteligência. Lembremos uma vez mais: não há nada aqui de exterior às soluções que a vida encontrou ao longo de sua trajetória e, sobretudo, nada de exterior à inteligência. Apenas figura ao lado das soluções daquele que é o problema fundamental da vida – agir de modo indeterminado e eficaz sobre a matéria – a necessidade de uma “terapêutica” que faça o homem inteligente reaver-se com suas ações, ameaçadas pelo exercício da reflexão.

Em carta-prefácio assinada em *Neurobiologia da alucinação: ensaio sobre uma variedade particular de desintegração da função* (publicado por R. Mourgue em 1932), Bergson nos conduz ao cerne de alguns problemas fundamentais: aquele do caráter eficaz de imagens marcadas por extrapolar os contornos do empirismo habitual da inteligência, de um lado, e da relação que seu ponto de vista em torno de mecanismos alucinatórios guarda com aquele que a psicologia de Taine inaugurara, de outro.

Desde vossas primeiras análises a teoria há muito tempo clássica, aquela, aliás, que vem imediatamente ao espírito, aparece como insustentável: a alucinação não pode

ser a projeção exterior de uma imagem interna que apenas sua intensidade teria objetivado. Uma vez eliminada essa tese, que se deve a uma concepção simplista da vida psicológica, é em toda sua complexidade que se desenham a percepção normal e a alucinação que lhe contrafaz (Bergson, 1932b, p. 659).

A teoria tomada como clássica é aquela de Taine. Não há necessidade de estar doente, afirma Taine (1870, p. 97), para que assistamos “à metamorfose pela qual a imagem se projeta permanentemente no exterior”, quando “alucinações, ou seja, projeções no exterior da simples imagem mental”, podem se produzir (TAINÉ, 1870, p. 99). Uma imagem é uma espécie de fantasma da sensação primitiva. Após uma sensação provocada pelo exterior e, por isso, não espontânea, “encontramos em nós um segundo acontecimento correspondente, não provocado pelo exterior, espontâneo, semelhante a essa mesma sensação” (TAINÉ, 1870, p. 79). Mas se a imagem é uma ressurreição ou repetição da sensação ela não se confunde com as sensações na medida em que lhe reconhecemos “prontamente como interior” (TAINÉ, 1870, p. 91). É quando uma imagem não mais se distingue de uma sensação que nos deparamos com uma alucinação nascente. Nesse processo podemos assistir a uma supressão completa da sensação que a contradizia, “a supressão da correção que a declarava interior” (TAINÉ, 1870, p. 103). Não se trata de afirmar que o que falta é a razão, mas o “*reductor especial*, a saber, a sensação contraditória que, nesse conflito, sofre ela própria o apagamento ao invés de retirar de seu adversário a exterioridade” (TAINÉ, 1870, p. 108).

A imagem aparecerá então situada e exterior; e, ainda que declarada ilusória pelas ideias ao seu redor, ela continuará a aparecer situada e exterior, pois a sensação, única que poderia lhe retirar esse caráter, falta ou é como se ela não existisse. A alucinação então é completa, e o que a constitui é a anulação da sensação ou do fragmento da sensação que poderia a reduzir (TAINÉ, 1870, p. 107).

Uma alucinação se constitui por uma espécie de substituição. Suprimido seu redutor a imagem “adquire uma exterioridade aparente” durante segundos, dias ou semanas, durante o sono ou êxtase, “na alucinação, nos problemas provocados pelo ópio e pelo haxixe, nas diversas doenças cerebrais ou mentais” (TAINÉ, 1870, p. 142). Sabemos que Bergson admite a sobrevivência das imagens bem como o ressurgimento delas de uma maneira que implica uma revisão do que há de essencial na psicologia de Taine. Mas se deixarmos o campo das imagens e das sensações, o modo como imagens-lembranças tornam para Bergson a participar da extensão, e tomarmos o alucinatório tal qual figura em *As duas fontes*, observamos que algo do ponto de vista de Taine é conservado. Na verdade conservado para ter seu sentido subvertido e encontrar, na substituição que se anuncia no processo

alucinatorio, a eficácia e função da imagem, ideia ou representação “terapêutica” que vem fazer frente ao realismo da inteligência. Pois uma substituição alucinatória “induzida pela natureza” é coisa distinta de uma substituição que traz a marca de um desequilíbrio entre imagens e sensações, entre o realismo da percepção e o idealismo da imagem que ocupa um lugar que não lhe pertence.

Não se trata igualmente, no caso bergsoniano, de uma “substituição”, não decerto de sensações por imagens, mas de representações por representações de outro gênero? Se uma substituição dessa natureza é, para Taine, signo de um desequilíbrio, da ausência do que reconhece como um “reductor especial”, ela é para Bergson uma disposição desejada pela vida e, enquanto tal, submetida aos parâmetros utilitários do gênio inventivo da natureza quando se trata de fornecer aos seus produtos meios eficazes de instrumentalizar a matéria. Na verdade o recurso a um mecanismo alucinatorio análogo àquele descrito pela psicologia de Taine no que toca ao seu funcionamento parece servir para Bergson responder a outra questão, esta sim completamente estranha ao psicólogo: por que razão certo gênero de delírio (substituição de uma experiência “real” por uma experiência da ordem da “ficção”), atribuído à religião pelos efeitos que obtém, é induzido no espírito por disposições saídas da natureza. No caso de que Bergson se ocupa em *As duas fontes* ele é levado a encontrar uma “faculdade bem definida do espírito”, uma “faculdade de alucinação voluntária” (BERGSON, 1932a, p. 205), cuja função especial é deduzida das condições de existência da espécie humana. Ela não se deve à ausência de uma contraparte à percepção normal, de um reductor que impossibilita o fenômeno de substituição – eficaz no caso bergsoniano – que caracteriza a alucinação. Ela, antes, visa produzir o fenômeno de substituição alucinatória cuja significação é biológica. A psicologia tem de se ocupar do fio condutor da biologia, nos advertiu Bergson.

Resta-nos um último ponto a tratar em torno do exercício da faculdade alucinatória do espírito. Delimitando as funções essenciais da religião, Bergson (1932a, p. 144) afirma ter encontrado no decorrer da análise “tendências elementares” que parecem explicar “as formas gerais tomadas pela religião”. Trata-se de “temas fornecidos pela natureza” a partir dos quais são executadas milhões de variações pela “fantasia humana” (BERGSON, 1932a, p. 138). Por algo que Bergson nomeará de a lógica do absurdo ele nos fornece o meio essencial por meio do qual podemos encontrar, nos limites da religiosidade fechada, uma história das formas religiosas cuja variabilidade remete a um mesmo ato do espírito, correspondente, por sua vez, a um mesmo dispositivo natural e coextensivo à estrutura da espécie. Bergson reconhece a mudança e a variação no interior da história das

religiões. “Tudo muda”, dirá Bergson (1932a, p. 142), e essa mudança pode se dar em superfície, por uma exageração e repetição que faz variar os temas oferecidos pela natureza, ou em profundidade, quando a mudança não é apenas uma variação sobre o mesmo, mas verdadeira transformação.

Somos assim remetidos ao problema da variação e da transformação nas sociedades humanas tal qual aparecera já no fenômeno moral. Vimos que a natureza não fornece as regras em seus contornos precisos, apenas coloca a necessidade de sua presença na vida do ser inteligente. O mesmo pode ser dito para o caso da religião. Em ambos os casos, na qualidade de “instintos” que são ainda e irremediavelmente “inteligentes”, a regularidade pleiteada pela natureza é obtida deixando uma margem ao arbítrio, à criação humana. A atividade desempenhada pelo hábito e sustentada pela representação religiosa guarda – não em sua necessidade ou fundação, mas na coloração adquirida ao longo da história – as marcas da criação do ser inteligente. Mas essa criação não deve se confundir com a transformação absoluta da moral aberta e da religião dinâmica, que são partidárias do gênio individual que tem de aceder até as fontes profundas da própria vida, e não apenas fazer variar a intenção da natureza que se manifesta nas mais variadas expressões da cultura, sejam elas morais ou religiosas. Detenhamo-nos no caso da religião e vejamos o modo pelo qual Bergson define a “lógica do absurdo”.

Há sociedades que progridem, - provavelmente aquelas que condições de existência desfavoráveis obrigaram a certo esforço para viver, e que consentiram então, pouco a pouco, a acentuar seu esforço em seguir um iniciador, um inventor, um homem superior. A mudança é aqui um acréscimo de intensidade; sua direção é relativamente constante; caminha-se a uma eficácia cada vez mais elevada. Há de outro lado sociedades que conservam seu nível, necessariamente muito baixo. Como elas igualmente se transformam produz-se nelas não mais uma intensificação que seria um progresso qualitativo, mas uma multiplicação ou uma exageração do primitivamente dado: a invenção, se é ainda possível empregar essa palavra, não exige mais esforço. De uma crença que correspondia a uma necessidade teremos passado a uma crença nova que se assemelha exteriormente à precedente, que acentua seu caráter superficial, mas que não serve a mais nada. A partir de então, patinando sobre o lugar, ela é acrescentada e amplificada sem cessar. Pelo duplo efeito da repetição e da exageração, o irracional se torna o absurdo, e o estranho monstruoso (BERGSON, 1932a, p. 143).

Partindo de uma gênese biológica da religião Bergson se encontra em condições de fornecer os meios para uma gênese histórica das formas que a religião adquire a partir do exercício continuado da função fabuladora. Como se o espírito pudesse exercê-la sem pensar naquilo a que se destina, sem que com isso, obviamente, ela perca sua razão de

ser⁹⁶. De nossa parte nos interessa não perder de vista que a religião estática, à revelia da variabilidade de sua expressão histórica, não é capaz de alterar a estrutura fundamental da humanidade natural. Entre essa religiosidade e a religião que cristalizará a emoção experimentada pelos místicos há toda distância que há entre um salto e outro da vida na constituição do mundo organizado. Distância igualmente incontornável há entre seus efeitos: a primeira mantém as coisas no lugar, remedia um mal necessário sem, com isso, colocar a espécie humana em movimento; a segunda, ao contrário, participa (ainda que como simples meio à propagação de uma emoção criadora) da transfiguração da própria estrutura da espécie por uma obra moral que é mobilidade em princípio. Pelo momento, para concluir em torno da relação que a religião estática guarda com o movimento geral da vida e com o homem na qualidade de espécie inteligente, fabricadora e social, reconheçamos com Bergson (1932a, p. 185) que a religião, “sendo coextensiva à nossa espécie, deve se ligar à nossa estrutura”.

2.4.3. Significação sociológica e biológica do delírio e do sonambulismo

Podemos reconhecer ao fim de nossa análise uma postura que acompanha as descrições do fenômeno social, moral e religioso em Bergson, Tarde e Durkheim. Trata-se da mobilização de fenômenos ou atitudes que, à primeira vista, denotam certa anormalidade ou desequilíbrio da vida do espírito, ou, ao menos, retirariam sua iniciativa ou suposta autonomia: o delírio e o sonambulismo. Tarde e Bergson se utilizam da imagem do sonâmbulo na descrição da vida social. O primeiro para descrever toda e qualquer ação imitada, o segundo para demonstrar o caráter que o dever adquire quando remetido a uma intenção da vida. De outro lado, Durkheim e Bergson se utilizam da imagem do delírio na descrição do fenômeno religioso. Vimos acima para o caso de Bergson, vejamos agora brevemente como ele figura na descrição durkheimiana da religião.

É verdade que de saída o ponto de vista de Bergson se coloca como inassimilável ao ponto de vista de Durkheim. Bergson localiza no delírio uma função vital: prevenir-se contra a insurgência dos perigos da inteligência. Um utilitarismo dessa natureza é estranho à sociologia de Durkheim, na qual o delírio não cumpre uma função, mas manifesta uma necessidade “expressiva” da ação da sociedade sobre as consciências individuais.

⁹⁶ De quais são as tendências elementares a partir das quais o espírito fabula elevando uma simples intenção da natureza aos traços culturais os mais “absurdos” não nos ocuparemos aqui. Bergson descreverá como o homem passa da crença em uma natureza povoada de espíritos e de intenções e da sobrevivência da alma à morte às mitologias as mais sofisticadas sem que elas deixem de expressar uma intenção original da natureza.

Durkheim não reconhecerá no delírio um desequilíbrio da vida do espírito. Desse ponto de vista Durkheim, como Bergson, afasta-se de certa psicologia de orientação taineana. Porém, não se tratará de lhe reconhecer uma significação biológica, mas sim sociológica. Deve haver fora do indivíduo e do mundo físico, reconhece Durkheim (1912, p. 82), “alguma outra realidade com relação à qual essa espécie de delírio” pelo qual se configura toda religião “adquire uma significação e valor objetivo”. Não obstante, se a experiência religiosa tem um fundamento objetivo, se ela representa algo “real”, “não se segue de modo algum que a realidade que a fundamenta esteja objetivamente de acordo com a ideia que dela fazem os crentes” (DURKHEIM, 1912, p. 461). As representações religiosas não são uma abstração vazia, elas expressam uma realidade objetiva. Não se trata de um mero sonho sistematizado sem contato com o real. No entanto os contornos que adquirem não são assimiláveis à realidade que exprimem. Essa realidade é a potência moral representada pela sociedade.

O fato mesmo de que a maneira como ela foi concebida variou infinitamente com as épocas é suficiente para provar que nenhuma dessas concepções a exprime de modo adequado. Se o cientista estabelece como axioma que as sensações de calor ou de luz que os homens experimentam correspondem a uma causa objetiva, disso não irá concluir que esta seja tal como aparece aos sentidos. Assim também, embora não sendo imaginárias, as impressões sentidas pelos fieis não constituem intuições privilegiadas; não há nenhuma razão para pensar que nos informam melhor sobre a natureza de seu objeto que as sensações vulgares sobre a natureza dos corpos e de suas propriedades. Portanto, para descobrir em que consiste esse objeto, é preciso que elas sejam submetidas a uma elaboração análoga à que substitui a representação sensível do mundo por uma representação científica e conceitual. Ora, foi precisamente isso que tentamos fazer, e vimos que essa realidade, que as mitologias conceberam sob tantas formas diferentes, mas que é a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa, é a sociedade (DURKHEIM, 1912, p. 461).

Há na religião algo de eterno, “destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se desenvolveu” (DURKHEIM, 1912, p. 472). Se há uma necessidade aqui, não se trata daquela das ideias e imagens se contrapondo ao trabalho da inteligência. Trata-se simplesmente de uma espécie de necessidade “expressiva” de, por meio de símbolos os mais variados e extravagantes, expressar a potência moral que age e conforma o indivíduo vivendo em sociedade. Não se trata de representações “falsas”, porém “eficazes”, mas de representações que expressam uma “realidade objetiva”. Se com Durkheim podemos falar em algo de falso nessas representações tratar-se-á simplesmente da letra do símbolo, o mais das vezes emprestado do mundo natural, como é o caso do totemismo, ostensivamente analisado por Durkheim. O totem das sociedades australianas é um símbolo que é a expressão material de outra coisa. O deus do clã

ou princípio totêmico apenas pode ser o próprio clã, “mas hipostasiado e representado às imaginações sob as aparências sensíveis do vegetal e do animal que serve de totem” (DURKHEIM, 1912, p. 211).

Uma vez que é por vias mentais que a pressão social se exerce, ela não podia dar ao homem a ideia de que existe fora dele uma ou várias forças, morais e ao mesmo tempo eficazes, das quais depende. Essas forças, ele deveria concebê-las, em parte, como exteriores a ele, já que lhe falam em um tom de comando, inclusive ordenando-lhe às vezes a praticar violência contra suas inclinações as mais naturais. Certamente, se ele pudesse ver imediatamente que essas influências que sofre emanam da sociedade, o sistema de representações mitológicas não teria nascido. Mas a ação social segue caminhos muito indiretos e obscuros, emprega mecanismos psíquicos complexos demais para que o observador vulgar possa perceber de onde ela vem. Enquanto a análise científica não vier ensinar-lhe isto⁹⁷, ele percebera que é agido, mas não por quem é agido. Assim, é obrigado a construir peça por peça a noção dessas forças com as quais se sente em contato, e por aí já se pode entrever de que maneira foi levado a concebê-las sob formas que lhe são estranhas e transfigurá-las pelo pensamento (DURKHEIM, 1912, p. 214).

O homem não pode deixar de sentir confusamente que sua vida moral dependente de uma causa externa. Mas pela própria natureza dessa realidade ele não pode dizer o que ela é nem onde ela se encontra. Ela é ubíqua, encontra-se em toda parte totalmente sem que esteja exclusivamente em parte alguma. Ele sente confusamente a força da sociedade, de algo que lhe excede e que lhe informa. Como representá-la então senão com a ajuda de símbolos religiosos? Se essa expressão é confusa, não importa. O que é importante à análise de Durkheim é a força que se afirma, é a realidade que se impõem moralmente e que, ao fazê-lo, traduz-se em uma atividade simbólica *sui generis*. Ela não provém do nada, afirma Durkheim (1912, p. 233), e os símbolos religiosos, impressionantes por sua extravagância, têm uma origem precisa. “Com o sensível, não se pode produzir senão o sensível; com o extenso, não se pode fazer o inextenso”.

A religião tem igualmente seu pé na realidade, mas não no extenso, tampouco no sensível, do qual o homem apenas empresta os signos visíveis que ganham, por uma espécie de contrabando ou “apoteose”, a força e a atração daquilo que exprimem pelo simples fato de expressá-lo. O fiel não se engana quando acredita na existência de uma força moral da qual depende, “essa força existe, é a sociedade”. Mesmo que simbólica sua representação não é infiel, prossegue Durkheim (1912, p. 234), ela traduz tudo o que há de essencial na relação

⁹⁷ Como se o símbolo religioso expressasse confusamente aquilo que a própria sociologia de Durkheim visa colocar de modo claro. Observamos a dificuldade na qual se encontra a sociologia em encontrar meios para acessar essa força difusa pela qual se caracteriza a sociedade. A necessidade de estabelecer regras ao método sociológico decorre da mesma necessidade da qual decorrem os símbolos religiosos: exprimir o inexprimível, a potência moral da sociedade.

que se trata de exprimir, “pois é uma verdade eterna que existe fora de nós algo de maior que nós e com o qual nos comunicamos”. Realismo social das representações religiosas que impede qualquer tentativa de lhe imputar um caráter patológico: trata-se de um delírio, mas ele expressão algo cuja realidade se encontra fora de cogitação. E, do ponto de vista da sociologia de Durkheim, a realidade efetiva por excelência. Não há nada de falso nessa atividade, como o seria nas imagens que a função fabuladora fabrica e que apenas têm de ser suficientemente fortes para impedir a queda do indivíduo no atavismo. A “fonte”, nesse caso, não é uma licença poética ao delírio da inteligência que apenas exige eficácia da sua contraparte fantasmática.

Realmente é verdade que a vida religiosa não pode alcançar certo grau de intensidade sem implicar uma exaltação psíquica que tem algo a ver com o delírio. É por essa razão que os profetas, os fundadores de religiões, os grandes santos, em uma palavra, os homens cuja consciência religiosa é excepcionalmente sensível, apresentam com muita frequência sinais de um nervosismo excessivo e mesmo propriamente patológico: essas taras fisiológicas os predestinavam às grandes tarefas religiosas. O emprego ritual de bebidas intoxicantes se explica da mesma maneira. Por certo, não é que a fé ardente seja necessariamente um fruto da embriaguez e das perturbações mentais que a acompanham, mas, como a experiência logo mostrou aos povos as analogias existentes entre a mentalidade do delirante e a do vidente, buscou-se chegar à segunda suscitando artificialmente a primeira. Se, por essa razão, pode-se dizer que a religião sempre se acompanha de certo delírio, é preciso porém acrescentar que esse delírio, se tem as causas que lhe atribuímos, *é bem fundamentado*. As imagens de que é feito não são puras ilusões, como aquelas que naturalistas e animistas põem na base da religião; elas correspondem à algo real (DURKHEIM, 1912, p. 235).

O que Bergson atribui à fabulação que se fundamenta na vida Durkheim encontra na ação da sociedade sobre as mentalidades individuais. Num caso o espírito se permite delirar para agir, noutra, para expressar esse “sentimento confuso” da realidade que lhe excede e que lhe arranca da indistinção da natureza e do psiquismo individual. Necessidades distintas, mas decerto imperiosas o suficiente para introduzir no “homem normal” essa criação descompromissada em termos de adequação dos contornos de seus produtos simbólicos ou representacionais: delírio “eficaz”, para um, “bem fundamentado”, para outro. Social ou vital, o absurdo e a extravagância representacional têm sua razão de ser. Assim Bergson e Durkheim se encontram, seguindo caminhos distintos – passando pelas necessidades da vida e pela imperiosa necessidade de exprimir a parte social de nós mesmos por metáforas alucinatórias –, ao introduzir o delírio como dado antropológico fundamental.

A outra vertente da sociologia que se desenha nos séculos XIX e XX na França, aquela representada por Tarde, não se exime em reconhecer no social um elemento igualmente estranho àquele que crê que o homem vivendo em sociedade guarda todo o poder

sobre si, sobre os desígnios que animam sua vontade. Tarde não observou no sonambulismo traço característico do homem vivendo em sociedade? E não foi há algo de sonambúlico, que imita o “desempenho” da atividade instintiva, que Bergson remeteu as ações “por dever” que obedecemos “naturalmente”? Entre o sonambulismo tardiano e o delírio durkheimiano do homem social se encontra toda a diferença que há entre o social da imitação e o social da coerção. O delírio é o corolário da ação real e confusa da sociedade sobre o indivíduo: daí nada de errado em representar-se a sociedade por um animal, uma planta ou um deus. A ação sonambúlica, por sua vez, liga-se à imantação psíquica que constitui o fato social elementar tardiano. Esse sonambulismo expressa também uma necessidade, aquela de deixar-se levar pelo perfume das ideias e das necessidades de outrem na direção de uníssonos cada vez mais compreensivos. Necessidade essa que é imanente à Lógica social, mas que não se faz sentir pelo sujeito do mesmo modo que se faz sentir a potência moral durkheimiana. A ação sonambúlica se liga a uma queda inevitável. De modo que a definição do social tardiano pode assim ser resumida em termos daquilo que estamos tratando aqui, da normatização do delírio no comportamento do homem social: “Loucos guiando sonâmbulos”!

A ascendência pessoal de um homem sobre outro, nós o sabemos, é o fato social elementar, e apenas difere em grau da ascendência do sugestionador ao sugestionado. Por sua passividade, sua credulidade, sua docilidade tão incorrigíveis quanto inconscientes, a massa de imitadores é uma espécie de sonâmbulo, ao passo que, por sua estranheza, sua monomania, *sua fé imperturbável e solitária em si mesmo e em sua ideia*, - fé que o ceticismo atual em nada acentua, pois ela tem causas extra-sociais, - o inventor, o iniciador de todo gênero é, conforme ao que dissemos mais acima, uma espécie de louco (TARDE, 1895b, p. 161).

Desse automatismo sonambúlico, quando Bergson se utiliza do termo para descrever o hábito que imita o instinto, ele apenas retira o estado do sujeito que age: daquele se deixa levar por uma necessidade social. Não se trata de um contágio do exemplo, generalizado na sociedade tardiana, excepcional na ação do místico descrita por Bergson. Esse sonambulismo é marca, para Bergson, da ação desempenhada à revelia de representações inteligentes que guardariam toda eficácia na determinação do querer. Assim se todo o social é sonambúlico para Tarde, espécie de sonho desempenhado, para Bergson ele se resume às sociedades fechadas, aquela nas quais nos “inclinamos” a “agir por dever”. Ao contágio do exemplo Bergson reservará, ele também, um papel essencial: crucial a bem dizer. Será o meio pelo qual a obra do místico, comunicando uma “emoção criadora”, arrastará a humanidade a patamares insuspeitados e, ao fazê-lo, recolocará em novos termos o problema essencial da vida: aquele de sua “luta” com a matéria. Mas nessa ocasião nada haverá de sonambúlico.

Tratar-se-á do despertar da espécie, de sua colocação em movimento, da libertação das amarras às quais a extensão lhe condenou. O homem deixará de ser o homem tal qual saiu do seio do mundo vivo. Seja como for transitamos entre motivos que agem sobre nossa vontade por uma heteronomia incontestável.

Se nos perguntássemos “o que nos faz agir?”, o que mobiliza nossa vontade, e remontássemos ao início deste capítulo, observaríamos decerto que nos afastamos muito do ideal de autonomia que anima a filosofia moral de Kant. Da sociedade à vida, passando pelo que chamamos de normatização de atitudes que pareceriam à primeira vista desviantes, vemos o homem saído da natureza ou envolto com as determinações da sociedade banhado por uma heteronomia que causaria espanto à Kant. Obediência e delírio “instintivo” para Bergson, coerção de uma realidade mais que psíquica para Durkheim, conversão espiritual e sonambúlica para Tarde. Trata-se de conferir ao homem sua humanidade a partir de todo um universo de determinações outro que aquele identificado por Kant, no qual a majestade do dever se devia ao seu “próprio tribunal”, aquele da razão legisladora.

*

* *

Concluamos a respeito da maneira pela qual Bergson funda os atributos antropológicos essenciais do homem natural. Já com a inteligência fabricadora nós observamos a necessidade em nos despir de todo orgulho que convidasse a observar nas obras humanas “um império sobre um império”. A inteligência, originariamente voltada a uma ação eficaz sobre a matéria, tem sua origem no movimento geral da vida que depositou nos organismos os meios adequados para o exercício de sua indeterminação e viabilidade. A inteligência nos convida assim a reconhecer em nós uma profundidade “natural”. Com a moral e a religião trata-se dessa mesma profundidade, mas travestida, por necessidades às quais a pura inteligência não pode realizar, de uma forma que imitou o instinto. Mas seja lá quais forem os fatos de cultura em questão – produtos da indústria humana, símbolos religiosos saídos da função fabuladora, doutrinas morais ou costumes sociais –, é a essa profundidade “natural” que Bergson nos convida a remeter. Quando Bataille se refere ao poder da poesia, o poder disruptivo de nos remeter à indistinção da animalidade que foi substituída por um “mundo humano”, ele diz algo interessante em torno da animalidade que podemos observar, de certo modo, em Bergson. Segundo Bataille (1973, p. 30) “o animal abre

diante de mim uma profundidade que me é familiar. Essa profundidade, em certo sentido, eu a conheço: é a minha”.

Mas se para Bataille trata-se de ressarcir uma “intimidade perdida” na passagem do animal ao humano, no caso bergsoniano não há ressarcimento necessário, pois não há passagem seguida de negação, mas fundação por sobre a animalidade das linhas divergentes da evolução: basta um esforço por parte do filósofo para nos reinserir no movimento geral da vida e observar no humano simples determinações da natureza. Essa profundidade é também “a minha”, mas não revelada na poesia que nos faz deslizar na direção da paisagem pré-humana da indistinção animal, anterior ao universo instituído pelo mundo do trabalho⁹⁸. A profundidade animal que nos é revelada é assim nossa própria profundidade, nossa “humanidade natural” e instituída pela vida que é possível observar nos efeitos desejados com a indústria, com as representações religiosas e com as regras morais. A humanidade do homem, remetida à história da vida, é inseparável da animalidade que lhe aparenta ao mundo vivo.

Pela inteligência fabricadora, pela moral e pela sociedade, enfim, pela religião, descrevemos o modo como Bergson apresenta o homem tal qual saído do movimento evolutivo. A própria necessidade de a vida recorrer ao instinto na instauração da humanidade específica, sobretudo no caso da religião, necessidade verdadeiramente urgente (“vital” não apenas no sentido do transformismo biológico de Bergson, mas no sentido forte do termo: ela impede a falência do mecanismo montado pela vida com a inteligência), acaba por nos colocar de sobreaviso quanto ao caráter exitoso de uma espécie caracterizada por tais dispositivos: inteligência fabricadora, hábito moral, sociabilidade e fabulação. Mas, nos limites do mundo vivo, não obstante, trata-se de um êxito. A vida, através dessa humanidade fabricadora e fantasista, dócil e sociável, conseguiu instrumentalizar a matéria com um alcance que, por exemplo, não encontramos na linha da evolução que desembocou na colmeia e no formigueiro, quanto menos nas formas que habitam as linhas que lhe antecedem no conjunto do mundo organizado. Com esse quadro apresentado pela humanidade natural que nos esforçamos por descrever o obstáculo material quase caiu. Mas observaremos no capítulo seguinte de que modo o êxito representado pela humanidade mística acaba por relativizar esse

⁹⁸ Ao contrário de filosofias de inspiração hegeliana, como parece ser o caso de Bataille, a humanidade não se instaura para Bergson por sobre o dado natural que é mediatizado por essa instauração (na qual a técnica e o trabalho desempenham papel central). A humanidade se “instaura” por sobre a animalidade que é aquela do animal “e” do homem, que transita entre o instinto e a inteligência de acordo com a linha da evolução considerada e de acordo, no próprio interior da humanidade, do aspecto levado em consideração: fatos que expressam a atividade da pura inteligência e fatos que expressam essa inteligência maculada pela franja de instinto.

êxito da inteligência e de seus dispositivos coextensivos. Para tanto o biológico e o humano que por sobre ele se funda serão arrastado pelo cósmico em uma história que ganhará em poder de resolução de problemas do mesmo modo que em profundidade: tratar-se-á de aceder à fonte da própria vida. A “implicação” do homem na natureza não mais será aquela de uma determinação privilegiada entre outras quanto aos efeitos que a natureza obtém por meio dele, mas aquela de um agente ativo na resolução de seu problema fundamental.

CAPÍTULO 3

Um êxito da vida para além das disposições naturais da espécie: a obra moral do místico e a colocação em novos termos da relação entre o esforço de criação da vida e seus obstáculos

3.1. A possibilidade de um novo êxito da vida

Tratamos no capítulo anterior dos elementos que fazem da espécie humana um êxito nos limites da evolução vital. Inteligência e técnica, sociabilidade e uma moral que lhe sustenta, representações religiosas que inibem os perigos da inteligência: com esses elementos o homem pôde instrumentalizar a matéria e contrastar com o universo da necessidade. A tudo isso poderíamos ainda acrescentar as obras saídas de suas ações livres, aquelas de um ser cuja memória faz corpo com o presente. A liberdade (seja aquela metafísica de um eu que mobiliza seu passado, seja aquela biológica ligada a dispositivos saídos da evolução do mundo vivo) é um traço essencial desse homem que Bergson localizou, em *A evolução criadora*, no conjunto do reino animal. “Um corpo que comportasse uma inteligência fabricadora com, ao seu redor, uma franja de intuição, foi o que a natureza pode fazer de mais completo. Tal era o corpo humano” (BERGSON, 1932a, p. 333)⁹⁹. No mais, conhecemos a célebre passagem na qual Bergson (1907a, p. 152) afirma que “Um ser inteligente traz consigo os meios necessários para superar-se a si mesmo”. Diante dessa aparente completude de um ser que se liberta das amarras da necessidade por que relativizar esse “êxito”? Por que localizar alhures e não nesse homem natural abandonado a si mesmo o ressarcimento da mobilidade essencial da vida que quer se prolongar em suas obras? Ao fazê-lo seremos obrigados a dar um passo para trás e afirmar que a vida titubeara e que esse homem natural não é um êxito, mas um malogro do movimento evolutivo?

Certamente não. Mas ele não mais poderá, para participar da obra na qual um êxito de nova ordem é possível, uma criação que é mobilidade pura, limitar-se a uma ação livre nos quadros que lhe foram conferidos pela vida. Para um arremate ou, ao menos, uma colocação em novos termos daquele que foi o problema essencial que caracterizara a evolução

⁹⁹ Como vimos é por meio de um instinto virtual que a própria inteligência produz representações “ideo-motoras” (BERGSON, 1932a, p. 223) que preenchem um déficit de apego à vida. É por meio dessa mesma virtualidade de instinto que uma estrutura moral originária e fundamental permite ao ser inteligente associar-se com seus pares e dividir socialmente o trabalho a que se destina a inteligência.

do mundo vivo, será preciso uma criação que contrasta, pelo modo com o qual lida com sua matéria, com as demais criações da vida. A humanidade específica, que participará desse processo, necessitará de um acréscimo de energia e de vitalidade que, abandonada aos seus quadros naturais, sem a ação de individualidades privilegiadas que se relacionam com a vida de uma maneira particular, ela não alcançaria. E um esforço para além daquilo que se encontra ao alcance da espécie exigirá que Bergson reconheça uma nova ordem de fatos em jogo na relação que o homem guarda com o movimento geral da vida. Será preciso que a vontade humana seja intensificada, dirigida, recolocada no sentido original para o qual apontava a mobilidade do elã da vida.

E isso nos coloca diante de algo digno de atenção. Se com o evolucionismo de *A evolução criadora* vimos já uma postura de humildade que localiza a humanidade do homem em uma natureza que lhe fomentou ao longo de seu desenvolvimento, deparamos agora com uma nova atitude do mesmo gênero. Trata-se de reconhecer os limites, agora, do império que a natureza permitiu ao homem exercer com a inteligência, a técnica e os fatos de cultura de modo geral quando se trata de superar os obstáculos materiais. Não se trata mais apenas de circunscrever o homem saído da evolução da vida em um movimento que lhe ultrapassa e no qual se encontra a origem de tudo o que lhe permite exercer sua liberdade e indeterminação, mas de reconhecer a necessidade de uma nova relação com o movimento de engendramento do cosmos de modo a subverter o obstáculo que agira de modo determinante nas direções e limites de cada uma das obras da vida.

3.2. A necessidade de uma ruptura e a distinção entre o fechado e o aberto

Da análise da obrigação social, Bergson pôde concluir que disposições inatas da espécie subsistem imutáveis no fundo de cada um de nós, disposições que o moralista e o sociólogo deveriam levar em consideração. Sabemos que não foi o caso da sociologia durkheimiana e de uma filosofia moral de inspiração kantiana. Bergson (1932a, p. 291) reconhece que “apenas a um pequeno número foi inicialmente permitido escavar sob o adquirido, depois sob a natureza, e de se recolocar em um elã de vida”. Na verdade, para realizar essa segunda operação não há filosofia moral ou sociologia digna desse esforço, sobretudo quando se trata de realizar esse movimento para a efetivação de uma obra moral, pois não se trata mais simplesmente de uma operação do moralista que busca as fontes da vida moral, mas de uma ação criadora, de uma obra que se segue imediatamente a essa tomada de

contato. É à vida mística que será preciso então recorrer. Essa se encontra na origem de uma vida moral que vai contrastar essencialmente com aquela que Bergson encontrou como fundamento da sociabilidade natural do homem. A primeira nos obriga perante a cidade, a outra perante a humanidade. A outra moral, igualmente natural como veremos, mas de outro modo, distinguir-se-á da primeira por uma diferença de natureza e não de grau: em vez de social, essa nova moral é humana. Das sociedades fechadas “à sociedade aberta, da cidade à humanidade, jamais passaremos por meio de um alargamento. Elas não são da mesma essência. A sociedade aberta é aquela que abarcaria, em princípio, a humanidade inteira” (BERGSON, 1932a, p. 284). Segundo Jankélévitch (1959) o tema central da ética bergsoniana é a ausência de pacto ou transação gradual entre a moral estática e a moral dinâmica¹⁰⁰. A primeira é a moral dos agrupamentos fechados, a outra é aquela de uma sociedade única. Aspecto que, como já chamamos a atenção, contrasta com a visão tardiana da abertura do fechado implicada na constituição de uma Comunidade humana universal. Para Tarde essa abertura se encontra no horizonte de uma série de obras sociais anônimas que progressivamente contribuem à efetivação de uma humanidade absoluta.

Quando observamos o homem vivendo em sociedade devemos ter em mente que há uma natureza fundamental que não se deixa expulsar, indestrutível, dirá Bergson, e uma atitude da alma que corresponde à configuração da sociedade natural. Nela o homem faz corpo com a sociedade, ambos se encontram absorvidos numa tarefa de conservação social e individual. Vimos que essa circularidade não é outra coisa senão o que define a atitude da espécie frente à vida, preocupada em sua conservação e manutenção. A estrutura moral das sociedades fechadas é uma determinação da natureza que visa uma conformação social viável, passível de manutenção e conservação (tanto de seus quadros quanto dos indivíduos que lhe compõem). No entanto, diante dessa obrigação elementar, há uma obrigação – ou melhor, um apelo – que se irradia e que pode acabar por absorver esse dado primitivamente estabelecido em uma nova atmosfera social. Ela implicará uma atitude distinta da alma, aquela da alma aberta, inserida numa moral completa que abarca toda a humanidade.

Não se trata de dizer que a natureza tenha errado ao ligar os homens entre si por laços sólidos. Mas, para ir mais longe, algumas comodidades podem tornar-se

¹⁰⁰ Ainda que acabemos por deparar com uma dificuldade que se deve, de um lado, à gravidade da solução trazida pela obra moral do místico e, de outro, à persistência do obstáculo que se trata de, ao menos virtualmente, suprimir, o que obrigará Bergson a reconhecer não em seu aspecto final, mas em sua fomentação, uma espécie de solução de continuidade entre o dado natural que se trata de subverter e a novidade que se trata de comunicar para a efetivação dessa subversão. Essa solução de continuidade se apresenta de modo decisivo na definição de uma religiosidade dinâmica.

empecilhos. “Como todo ato constitutivo de uma espécie, esse foi uma parada. Retomando a marcha adiante, quebra-se a decisão de quebrar” (BERGSON, 1932a, p. 50). A sociabilidade do homem foi calculada de modo a desembocar em pequenas sociedades. Nelas a inteligência (pela sua atividade fabricadora e pela intensificação dessa capacidade por meio do corpo técnico da humanidade) dilatou-se e ganhou um desenvolvimento notável em termos do império assegurado por sobre o universo material. Isso já libertou os homens das servidões as quais estavam condenados pelas limitações de sua natureza. Essa libertação, que se dá dentro dos limites da especificação inteligente e social, é, contudo, relativa. Ela possui um limite assinalado pela estrutura da espécie. Mas não será impossível para alguns homens especiais, “particularmente dotados, reabrir o que fora fechado e fazer o que havia sido impossível a natureza fazer pela humanidade” (BERGSON, 1932a, p. 56).

Falamos acima de um prolongamento da história geral do mundo organizado realizado pelas obras humanas no terreno de sua história de criações técnicas e industriais, morais e religiosas. Essa continuidade não nos impede de ver nessas atitudes de almas que se abrem algo que contraria de certo modo a própria natureza. Ainda que a humanidade tenha, por meio de repetidas inovações, subido a encosta que ela desceu com a materialidade que a vida atravessou e teve de adquirir para criar os meios pelos quais o homem pôde criar e assim exercer sua indeterminação sobre a matéria, essa variabilidade essencial não possui a força necessária para subverter seus limites socio-naturais. A vida poderia muito bem não ter feito nada além de constituir as sociedades fechadas cujos membros se ligariam por obrigações estritas, reconhece Bergson (1932a, p. 97). Essas sociedades de seres inteligentes já apresentariam uma variabilidade considerável em comparação com as sociedades instintivas. Mas essa variação não teria chegado ao ponto de encorajar uma transformação radical. “A humanidade não teria se modificado ao ponto de fazer aparecer com que fosse possível uma sociedade única, que abarcasse todos os homens”.

Quem deverá então assumir o papel de catalisador de uma transformação que possui esse alcance, que cria de modo a contrariar direções essenciais da natureza tais quais se manifestam na própria estrutura da espécie? Almas privilegiadas que, sentindo-se aparentadas a todas as almas, abstêm-se de permanecer nos limites do grupo e da solidariedade estabelecida pela natureza. Essa será a empresa dos místicos. Uma espécie se define por um estacionamento coletivo. Quando um gênio místico surge e arrasta atrás de si a humanidade ele “desejará fazer da humanidade uma nova espécie, ou, antes, livrá-la da necessidade de ser uma espécie; quem diz espécie diz estacionamento coletivo, e a existência completa é

mobilidade na individualidade” (BERGSON, 1932a, p. 332). Se a parada, o girar sobre o lugar, e mesmo o fechamento, são as determinações ontológicas de toda individualidade específica, a possibilidade de uma abertura, de um salto, dá-se a partir de duas dimensões essenciais, afirma Sitbon-Peillon (2002): metafísica e biológica. Metafisicamente possível na medida em que ela se dá pelo prolongamento de um contato intuitivo com o princípio da vida. Biologicamente possível na medida em que é parte constituinte desse movimento uma abertura da alma que implica a abolição da especificação vital-biológica. Se há a esperança do encontro entre os tópicos primitivo (a humanidade natural saída do movimento evolutivo) e místico para abrir a alma fechada, isso apenas se dará por uma superação para além da condição humana. Ou seja, deve haver necessariamente a superação do tópico primitivo pelo místico, um ato de arrancada sobre-humano que permite ao “homem retomar o fio da criação interrompido na espécie” (SITBON-PEILLON, 2002, p. 191).

É propriamente humano, de fato, o trabalho de um pensamento individual que aceita, tal qual, sua inserção no pensamento social, e que utiliza as ideias preexistentes como qualquer outra ferramenta fornecida pela comunidade. Mas há já alguma coisa de quase divino no esforço, por humilde que ele seja, de um espírito que se reinsere no elã vital, gerador das sociedades que são geradoras das ideias (BERGSON, 1934, p. 65).

Podemos já entrever a implicação de uma retomada dessa natureza e a distinção, em termos de mobilidade, que ela guarda com a parada criadora das espécies, com o problema geral que encontramos na evolução da vida. Mas antes de tratar dos efeitos que a instauração de uma Comunidade humana universal, para nos utilizarmos do vocabulário tardiano, guarda com a maneira habitual que se relacionam uma vida criadora e os obstáculos que se apresentam a essa criação, é preciso atentar para o fato de que a radicalidade do rompimento com determinações tão fortemente enraizadas vem acompanhada de um esforço não menos radical do motor dessa transformação. Pois será por um desvio em Deus que o homem poderá amar indistintamente a humanidade e, assim, deixar de ser o homem natural, beligerante e ocupado em sua conservação. E uma vez mais o fenômeno religioso aparece na descrição dos quadros antropológicos da natureza descritos por Bergson (1932a, p. 28): “é somente através de Deus, em Deus, que a religião convida a amar o gênero humano”.

Não se trata apenas da religião cujas representações se originam na função fabuladora. Será ainda o caso, parece-me, de utilizar-se de representações da inteligência, como foi o caso da religião estática (representações inteligentes marcadas por uma virtualidade de instinto que lhes confere seu caráter útil e alucinatório). Mas trata-se, agora, de

representações banhadas na emoção provocada pela intuição do místico. Como afirma Deleuze (1966, p. 91), “A emoção criadora” experimentada e comunicada pelo místico “é a gênese da intuição na inteligência”. Em se tratando de uma mobilização das vontades em uma direção contrária àquela na qual lhes colocou a religião estática e a estrutura moral das sociedades fechadas, é outro móvel que não o instinto (cuja ação está vedada pelo espaço ocupado pela inteligência) e não o hábito ou representações religiosas que simplesmente visam contrabalançar a inteligência que se encontrará em jogo na abertura do fechado. “Qual é”, pergunta-se Bergson (1932a, p. 31), “o princípio da ação que sucede aqui a obrigação natural ou, antes, que acaba por absorvê-la?”. Já conhecemos a alternativa que Bergson oferece aos móveis que podem atuar sobre o querer: não resta outra coisa senão a sensibilidade.

Antes de tratar dessa laboriosa empresa mística, seja no contato, seja na execução de sua obra moral, concluamos em torno da importância e das facetas da distinção entre o fechado e o aberto que atravessa *As duas fontes*. Fechado e aberto se apresentam como duas atitudes diante da vida por parte de seus produtos – parada (determinação e produto) e movimento (retomada do esforço) – que possuem expressões essenciais nos quadros da humanidade em sua dimensão moral e religiosa. Essa distinção se dá entre todas as morais e todas as religiões. Não se trata de distinguir entre uma moral e outra, entre uma religião e outra, mas entre o fechado e o aberto em todas. Fechado e aberto não designam uma moral e uma religião, mas modos de distinguir morais e religiões. São fechadas as que se distinguem uma das outras por exclusão mútua. Abertas são as morais e religiões que se endereçam a todos os homens (WORMS, 2004b).

Moral fechada e religião estática possuem uma função conservadora, são determinações naturais que respondem a uma necessidade que a natureza encontra na sociedade de seres inteligentes. Se a função é análoga, os meios que utilizam não permitem um paralelo total. Para o caso da religião, trata-se de representações saídas da função fabuladora, para o caso da moral, trata-se de um sistema de hábitos organizados cujo efeito de conjunto aponta para um substrato de atividade instintiva que se contrapõe à inteligência. Não obstante essa diferença, religião e moral reforçam o caráter fechado das sociedades simples para as quais a natureza destinou o homem originariamente. Já a moral aberta, completa ou absoluta, e a religião dinâmica, possuem uma relação mais direta. Não se abarca a humanidade em sua totalidade por um alargamento da sociedade, mas sim por um desvio em Deus. Devemos acreditar que é a partir de um sentimento religioso que a abertura é incitada.

E nisso o cristianismo, espécie de cristalização mística, ocupará um papel central. Bergson (1932a, p. 57) afirma que “A moral do Evangelho é essencialmente aquela da alma aberta”. A intenção de suas máximas é a indução de um estado de alma. Na origem da moral aberta se encontra, portanto, o sentimento religioso propagado pela religião dinâmica.

A distinção entre religião e moral se apresenta a partir de uma espécie de correlação quando a questão é pensar a abertura do fechado. Em primeiro lugar a dicotomia anuncia a possibilidade de uma filosofia da religião e de uma filosofia moral. Porém, não deixa de ser uma preocupação para Bergson saber se uma conduta ética pressupõe um fundamento religioso. Bergson assumirá essa correlação quando se trata de demonstrar a possibilidade de uma moral aberta, de modo que a separação inicial acaba por servir para melhor mostrar a diferença que há entre a religião e o dogma no qual ela pode se intelectualizar, na medida em que o verdadeiro fundamento religioso da moral aberta é uma experiência geradora de emoção (SITBON-PEILLON, 2009). A atribuição de uma confusão original, seguida de uma divergência que será, por sua vez, seguida por uma correlação e fundamentação muito precisa do moral no religioso, é momento que se confunde com a direção que Bergson vislumbra ao longo história do homem que, saído das mãos da natureza, encontra-se em vias de superar sua própria condição. A indistinção de funções, a distinção ou a correlação entre moral e religião se encontram subsumidas à distinção entre o aberto e o fechado e à passagem do segundo ao primeiro.

Como já podemos suspeitar esse sentimento religioso na origem de uma moral aberta não se liga ao conteúdo pura e simplesmente inteligente das representações religiosas. Enquanto doutrina pura e simples a religião seria incapaz de suscitar o entusiasmo que levará a alma a abrir-se, a romper o fechamento em que se encontra encerrada. A matéria de uma incandescência primeira flui e adquire o molde de uma doutrina, e ela será essa própria doutrina ao solidificar-se. A religião dinâmica é a cristalização daquilo que o misticismo deposita na humanidade. A essência dessa nova religião “é a difusão do misticismo” (BERGSON, 1932a, p. 253). Embora ela se origine da cristalização deste em termos de doutrina, de inteligência, o misticismo puro é algo completamente distinto. O misticismo beneficia-se com a religião, essa se enriquece com o misticismo, o que não implica reconhecer que não haja nada além de representações ideo-motoras nessa nova religião destinada a transformar a humanidade. Em sua origem não se encontra uma reação da natureza contra os perigos da inteligência, mas uma experiência única, irreduzível, que tem o poder de contagiar o comum dos homens e arrastá-lo a destinos não previstos por qualquer

que fossem as ações e reações da natureza diante das insuficiências e obstáculos da inteligência abandonada a si mesma.

3.3. A excepcionalidade da individualidade mística

Embora a religião a que Bergson confere o qualificativo de dinâmica se origine da cristalização do misticismo em termos de doutrina, de inteligência, o misticismo puro é algo distinto e irreduzível ao misto que acaba por configurar e submeter ao seu intento de abertura. O que ocorre é que o amor que o místico prolonga uma vez realizada sua experiência privilegiada beneficia-se com a religião ao mesmo tempo em que esta se enriquece com o misticismo que lhe alimenta com seus elevados sentimentos. É o que ocorre, por exemplo, com o cristianismo. Cristianismo e misticismo condicionam-se mutuamente diante da tarefa do místico, que é de transformar radicalmente a humanidade.

É, portanto, preciso que tenha havido um início. De fato, na origem do Cristianismo, há o Cristo. Do ponto de vista em que nos colocamos, e do qual a divindade aparece a todos os homens, pouco importa que o Cristo se chame ou não se chame um homem. Tampouco importa que se chame Cristo. Aqueles que negam a existência de Jesus não impedirão o Sermão da Montanha de figurar no Evangelho, com outras palavras divinas. Ao seu autor daremos o nome que se queira, o que não significará, porém, que não tenha havido um autor. Não nos colocaremos aqui tais problemas. Digamos apenas que se os grandes místicos são tais como os descrevemos, ele surgem como continuadores e imitadores originais, mas incompletos, daquilo que foi completamente o Cristo dos Evangelhos (BERGSON, 1932a, p. 234).

Há uma experiência mística primeira, uma intuição que se relaciona a uma coincidência com o princípio da vida. Não temos o direito de chamar de religiosa essa experiência e coincidência definidora do misticismo. Mas sua solidificação em doutrina, embora não transmita a natureza dessa intuição originária naquilo que ela tem de pessoal e incompatível com os quadros da inteligência tomada em sua pureza, é um meio pelo qual o místico prolonga seu trabalho de transformação da humanidade. Uma experiência, que Bergson convencionou chamar de mística, coloca algumas almas privilegiadas em contato com o princípio da vida. Em seguida essa experiência solidifica-se em doutrina, correndo o risco de desnaturalizar-se e perder seu ímpeto liberador. No entanto, ela se imiscui nessa doutrina e ao que já havia de religioso na humanidade utilizando-se de seus quadros para difundir-se. Essas operações e trocas se ligam, no limite, à radicalidade da obra a realizar.

É impossível de um só golpe a humanidade voltar ao céu uma atenção necessariamente voltada para a terra, advertir-nos-á Bergson. É impossível, em outros termos,

fazer a humanidade natural virar as costas às atitudes que são o prolongamento de sua estrutura específica de uma só vez, sem um verdadeiro trabalho inspirado pelo místico. Essa impossibilidade se liga à complicação dos obstáculos, o próprio homem tal qual saído das mãos da natureza e, como insistimos, a radicalidade do resultado que se dissimula sob seu aspecto moral de uma fraternidade universal. Trata-se de converter “em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, colocar em movimento o que por definição é uma parada” (BERGSON, 1932a, p. 249). Se essa contradição caberá à obra associada do místico e do homem específico é porque ele encontrará nestes o meio de comunicar sua emoção criadora original. De modo que a inversão da direção original de sua vontade implicará agir sobre a inteligência, colorir com um perfume novo as representações religiosas, obra essencialmente humana.

Se o místico deve transformar a humanidade, isso apenas poderá ocorrer transmitindo pouco a pouco, lentamente, uma parte de si mesmo. Os místicos sabem disso. O grande obstáculo que eles encontram é aquele que impediu a criação de uma humanidade divina. O homem deve ganhar seu pão com o suor de seu rosto: em outros termos, a humanidade é uma espécie animal, submetida como tal à lei que rege o mundo animal e que condena o vivo a se alimentar do vivo. Sua alimentação sendo assim disputada pela natureza em geral e por seus congêneres, ele emprega necessariamente seu esforço a tentar obtê-la, sua inteligência é justamente feita para lhe fornecer armas e ferramentas com vistas a essa luta e a esse trabalho. Como, nessas condições, a humanidade voltaria para o céu uma atenção essencialmente fixada sobre a terra? (BERGSON, 1932a, p. 249).

É para a sobrevivência da espécie que se voltam os quadros da inteligência. A propagação do elã do místico não pode ser imediata¹⁰¹. A inteligência não pode compreender o movimento do qual saíra, como o sabemos, e ela não deixa de operar por meios que são os da inteligência quando da obediência a regras de caráter social e quando da fabricação de representações fantasmáticas. Para o bem ou para o mal, é com a inteligência e com representações que o homem tem de se haver com sua sobrevivência e, agora, com a necessidade de participação em uma humanidade transfigurada. Ora, por que agora, em tão elevada aspiração que manifesta o intento místico, o comum dos homens, essencialmente

¹⁰¹ A ausência de imediatividade da ação do místico sobre a humanidade não apenas atesta para a presença de um corpo religioso como o cristianismo do qual ela se serve. Ela se explica pelo aspecto misto que a religião adquire ao longo da história, fato que justifica para Bergson a denominação comum religião àquilo que aparece como estático e como dinâmico. O misticismo puro é algo raro, o mais das vezes é encontrado em estado diluído, “mas nem por isso ele comunica menos à massa à qual ele mistura sua cor e perfume”, uma vez que foi assim que acabou por se impor no mundo (BERGSON, 1932a, p. 225). Como se para propagar-se o misticismo obrigatoriamente tivesse de se inserir nas religiões preexistentes. Assim se constituirá uma religião mista, que implica uma nova orientação da antiga saída da função fabuladora.

fabricador e bélico, tornar-se-ia a sede de uma intuição com o princípio da vida que lhe retiraria, de súbito, de todos os impasses e limitações às quais lhe condenara a inteligência?

Esse trabalho tem de certo modo de ser feito por outrem, cabendo à humanidade específica deixar-se contagiar pela experiência do místico. O que o místico realiza antes de comunicar-lhe ao conjunto dos homens é de fato algo excepcional e vedado ao comum dos homens, voltados essencialmente à sua conservação. Logo a questão que se coloca é saber como a emoção criadora que o místico exala alcança e se torna um móvel moral da humanidade que gira em círculos na sociabilidade desejada pela natureza. Se todos os homens subissem tão alto quanto o místico não seria na espécie humana que a natureza teria se detido. Esse esforço “nos quebraria”, reconhece Bergson (1932a, p. 226). Mas a humanidade natural, detida nos limites de sua estrutura específica, pode responder ao apelo do místico. Essas almas privilegiadas “se representam pelo pensamento uma nova atmosfera social” uma sociedade tal que, “caso os homens realizassem sua experiência, não desejariam mais voltar ao seu antigo estado” (BERGSON, 1932a, p. 80). Para tanto, “por necessidade, e porque não podiam fazer mais”, Bergson (1932a, p. 250) observa ao longo da história religiosa da humanidade essas individualidades privilegiadas gastarem sua energia na fundação de conventos ou ordens religiosas. É dessa maneira que seu elã se conservaria e prolongaria, passo a passo, até o dia em que fosse possível uma transformação radical da humanidade.

Diante desse quadro precisemos a relação entre misticismo, religião dinâmica e moral aberta. Tomada em si mesma em uma suposta autonomia a moral não permite que se remonte a causa da abertura que ela permite constatar. Se não houvesse nada além da moral, da adoção por parte de nossa vontade, por meio de uma pura escolha racional entre motivos, de determinados valores tais como amar a humanidade, a universalidade dessa adoção se tornaria inexplicável. É a religião quem permite sua explicação. Porém, a religião não pode se passar da moral. Ou melhor, dos efeitos pelos quais o conteúdo de direito refratário aos contornos representacionais da experiência do místico adquirem alcance histórico, por exemplo, através do cristianismo. Pois se a religião explica a universalidade dos valores morais da nova moral, a condição de sua inscrição na história é o efeito moral da abertura que produziu, e as análises metafísicas do misticismo apenas adquirem todo seu alcance “se as vincularmos a vocação *prática* que o subentende” (BOUANICHE, 2008, p. 220). Mas na origem da abertura da alma que a humanidade específica apenas atinge por meio de um sentimento religioso há uma individualidade excepcional e uma experiência original,

irredutível a qualquer contorno doutrinário que possa vir a adquirir. Os místicos são como que o testemunho da aparição de uma nova espécie composta de um único indivíduo. Quando o impulso vital desemboca nesse homem determinado, ele “obtem um resultado que não poderia ter sido obtido de uma só vez para o conjunto da humanidade” (BERGSON, 1932a, p. 97). Cada uma dessas almas assinala um ponto atingido pela evolução da vida, manifestando, sob uma forma original, “um amor que parece agora ser a própria essência do esforço criador”. Cada uma delas se apresenta como ponto de partida ao progresso moral da humanidade.

Aos nossos olhos o acabamento do misticismo é uma tomada de contato e, conseqüentemente, uma coincidência parcial, com o esforço criador que manifesta a vida. Esse esforço criador é Deus, se não for o próprio Deus. O grande místico seria uma individualidade que romperia os limites assinalados à espécie por sua materialidade, que continuaria e prolongaria desse modo a ação divina. Tal é nossa definição (BERGSON, 1932a, p. 233).

Adiantando-nos um pouco sobre o que trataremos mais adiante podemos dizer que esse homem excepcional é última concessão da vida e o passo essencial na direção da superação do caráter determinante dos obstáculos representados pelo universo material. É-nos permitido dizer na verdade que o místico não é ainda, na materialidade de sua forma – histórica e cultural – movimento puro, mas ele tem as condições de, na qualidade de livre individualidade criadora que realiza um contato com o princípio da vida cuja direção essencial ele prolonga, realizar uma obra que seja capaz de se definir como mobilidade em princípio ao intensificar e instaurar uma nova direção à vontade da humanidade natural. Mas voltemos ao ponto de partida dessa mudança à qual reconhecemos um privilégio excepcional. Detenhamo-nos por mais um momento em torno da natureza particular da individualidade mística.

A corrente vital, que carrega consigo uma miríade de tendências, deve em grande parte à matéria sua dissociação. O elã não pôde realizar-se plenamente de um só golpe: sua potência é limitada e não pode superar todos os obstáculos que encontra pelo caminho de uma só vez (BERGSON, 1907a). Dividindo-se em plantas e animais, nesta via dividindo-se ainda em uma série de ramificações, vemos instinto e inteligência se afastando e especializando cada vez mais até alcançar sua forma acabada nos insetos himenópteros, de um lado, e na humanidade, de outro. No que toca à humanidade essa corrente atravessa as gerações e subdivide-se em indivíduos. O que é certo é que a humanidade em sua forma acabada implicou o abandono de muito do que a vida carregava consigo pelo caminho. Ou, quando muito, sua condenação a um estado de virtualidade que teria de aguardar a ocasião para, se não ocupar todo o espaço tomado pela inteligência, fazer com que a inteligência

obtenha resultados análogos ao que em outras linhas de evolução foram obtidos com meios não-inteligentes. Ora, o que Bergson conclui desse traço geral da vida e que nos interessaria agora na descrição da “espécie mística”?

O homem continua portanto indefinidamente o movimento vital, ainda que ele não traga consigo tudo o que a vida carregava nela. Sobre outras linhas da evolução se desenvolveram outras tendências que a vida implicava, das quais sem dúvida o homem conservou alguma coisa, pois tudo se compenetra, mas das quais ele apenas conservou pouca coisa. *Tudo se passa como se um ser indeciso e esfumado, que podemos chamar, como quisermos, homem ou super-homem, houvesse procurado se realizar, e que só o tivesse conseguido abandonando no caminho uma parte de si mesmo.* Esses resíduos são representados pelo resto da animalidade e mesmo pelo mundo vegetal, pelo menos naquilo que estes têm de positivo e de superior aos acidentes da evolução. Desse ponto de vista, atenuam-se singularmente as discordâncias que a natureza nos oferece em espetáculo. O conjunto do mundo organizado torna-se como que o húmus sobre o qual deveria germinar ou o próprio homem ou um ser que, moralmente, se lhe assemelhasse (BERGSON, 1907a, p. 267).

Ora, esse super-homem de *A evolução criadora* poderia encontrar sua plena realização na “espécie mística” de *As duas fontes* ou no projeto de humanidade que se encontra no contágio de seu exemplo? Limito-me a estabelecer uma simples hipótese que nos levaria a responder pela afirmativa. A determinação do homem ou do super-homem de *A evolução criadora* se dá pelo reconhecimento do abandono de algo pelo caminho, traço essencial da divisão do elã em linhas divergentes. Esse abandono, que dissimula uma harmonia originária de tendências, é como que o testemunho do esboço de uma completude vital que contrastaria com da diferenciação criadora das formas vivas atuais. O misticismo completo, ao romper com os limites assinalados pela materialidade, materialidade esta que é decisiva ao obrigar a vida a “escolher” entre suas tendências para o pleno desenvolvimento e eficácia (afinal, se destinam a um trabalho) de cada uma delas, define-se por uma individualidade específica que podemos chamar de “não material”. Como bem lembra Goddard (2002b), a humanidade mística não é uma espécie no mesmo sentido que a espécie humana, mas uma espécie de outra espécie, na exata medida em que nela a especificação é abolida na livre individualidade criadora.

Nesse sentido essa humanidade privilegiada que carrega o esboço de uma nova humanidade não teve de passar pelo crivo da especialização da inteligência que lhe fez relegar o instinto, pela sua não utilidade à ação imediata fomentada pela inteligência, à “franja” que lhe rodeia, e na direção da qual, ao menos ao comum dos homens, verdadeiro esforço é necessário caso se trate de com ela reaver-se. Esforço esse que se liga a uma tentativa de compreender a mobilidade do real em suas várias facetas, e não em criar uma nova atmosfera

social e que, no mais, implica já algo de “excepcional” que contrasta com o caráter ordinário das ações da inteligência. Não guardando as limitações de uma especialização dessa natureza, que é uma condenação a uma ação interessada que visa assenhorar-se da matéria nos limites estritos da sobrevivência, as coisas se passam como se fosse permitido ao místico uma ação criadora que contrastará essencialmente com aquela do homem natural que, sob sua ação, poderá igualmente passar da vida habitual à vida mística, participar de uma obra que se liga à vida de uma maneira distinta daquela a qual estão condenadas todas as espécies saídas do movimento evolutivo.

Prolongando o elã da vida que, detendo-se nas sociedades fechadas, não pode arrastar mais longe a matéria ao extenuar-se em uma multiplicidade de indivíduos, em mecanismos reguladores, conservacionais e relacionais, a espécie mística pode realizar o que não se encontra ao alcance do comum dos homens. O elã se prolonga assim por intermédio de certos homens, e se o indivíduo tem plena consciência disso, “se a franja de intuição que rodeia sua inteligência se alarga suficientemente para se aplicar ao longo de seu objeto”, trata-se da “vida mística” (BERGSON, 1932a, p. 285). Não saímos da vida para instaurar uma nova humanidade, mas ela não é possível nos limites estreitos assinalados à humanidade natural por essa própria vida que, agora, prolonga-se por meio de individualidades privilegiadas que rompem os limites assinalados à espécie por sua materialidade. De modo que podemos dizer com Jankélévitch (1959, p. 199) que se a intuição de *A evolução criadora* se apresenta como clarões instantâneos que rompem pouco a pouco, “ao preço de grandes dores, nossa existência convencional”, em *As duas fontes* “a vida dos santos fixou, encarnou e perpetuou essas vitórias do espírito” como um salto adiante da evolução criadora¹⁰².

O místico é uma determinação da vida. De um lado, enquanto tal, aparentado às demais espécies, de outro, pelo privilégio que guarda, pela intuição que o coloca em contato com o princípio da própria vida e pela obra que aparece como o prolongamento

¹⁰² Temos de ter alguns cuidados em não imputar ao super-homem de *A evolução criadora* intenções que ali não se fazem presentes. E a análise de Riquier (2009) é elucidativa nesse sentido. Na passagem a respeito do super-homem em *A evolução criadora* uma humanidade perfeita é compreendida no passado condicional (“houvesse procurado”, “só tivesse conseguido”). A humanidade não é convocada nessa ocasião a ser substituída por uma super-humanidade, trata-se antes de uma humanidade virtualmente perfeita que não pôde se realizar em virtude da humanidade atual, pelo fato de a evolução ter se cindido para desabrochar em inteligência. Não se trata de imaginar uma “outra humanidade”, mas somente fazer fundo sobre o “halo sombrio de intuição que permanece e continua a rodear a inteligência no sentido da vida e provavelmente por aí de alcançar de modo assintótico essa perfeição que nos faz falta” (RIQUIER, 2009, p. 409). Para tanto a humanidade não dependia de nada além da filosofia. Mas com *As duas fontes*, prossegue Riquier, o problema se coloca de modo distinto, e essa perfeição ou completude se liga não apenas ao esforço de dilatação de uma inteligência que se dá conta de suas origens, limitações e parentesco essencial com tudo o que não é imediatamente ela própria. Ela se ligará a uma intensificação das vontades, a necessidade de simpatizar-se não com algo interior à determinação da inteligência, mas com almas privilegiadas que nos levariam a um contato com o próprio princípio da vida.

necessário desse contato, ele figura no conjunto do mundo organizado como uma determinação privilegiada. Afinal, ele faz o que seria impossível (em sua experiência *suis generis* e nos efeitos que ela guarda) à humanidade realizar. Mas, entre a experiência do contato e a transformação da humanidade, um problema se coloca: aquele da comunicação à humanidade específica de um sentimento que não se encontrava nos planos da natureza. A solução que o místico adotará nós já pudemos entrever com o apontamento da utilização de representações religiosas que agirão na inversão da direção habitual das vontades socialmente agenciadas. Voltaremos a esse ponto mais adiante. Vejamos pelo momento como a instauração de uma moral humana, mais que simplesmente social, não pode se dar pela simples dilatação de atitudes que a estrutura moral das sociedades fechadas lança mão no homem saído das mãos da natureza.

3.4. A radicalidade da obra do místico e sua relação com a vida

A moral das sociedades fechadas se liga a fórmulas impessoais. Sua generalidade se deve à aceitação de uma lei. A moral completa encarna-se por sua vez numa personalidade privilegiada que se torna exemplo. Sua generalidade se deve à imitação do modelo que ela fornece. Grandes homens ou heróis morais não precisam exortar, afirma Bergson (1932a, p. 30), “eles apenas tem de existir; sua existência é um apelo”. Enquanto a obrigação natural exerce uma pressão, na moral completa e perfeita há um apelo. A primeira é a moral que age sobre as vontades individuais associadas em agrupamentos fechados. A segunda é aquela que visa atingir a humanidade indistintamente. Se o amor da humanidade define a moral completa devemos acrescentar que ele não será atingido por uma simples extensão ao homem tomado universalmente da simpatia entre os membros de um agrupamento restrito. A essência dessas identificações, grupais e humanas, é diferente.

Se figurássemos o trabalho, o esforço necessário à transfiguração de uma simpatia interior aos limites do grupo em um puro amor, decerto não veríamos termo possível. Pensando em termos de um intervalo da sociedade fechada à sociedade aberta e de círculos cada vez mais extensos de inclusão que seria necessário atravessar para a realização da moral completa, Bergson (1932a, p. 32) reconhece que não encontraríamos nenhum atrativo que nos colocasse na direção da abertura: “O objeto é muito vasto, o efeito muito disperso”. Na verdade um amor com essa amplitude é, do ponto de vista da sociabilidade à qual a natureza destinou o homem, sentimento muito pouco natural. Vivendo em agrupamentos restritos,

ocupado de seu intento de conservação, o homem não poderia experimentar um sentimento com essa força propulsora. “Mas se transpusermos o intervalo e considerarmos apenas a extremidade”, prossegue Bergson (1932a, p. 32), “ou mesmo olhando mais longe ainda, teremos facilmente realizado um ato simples ao mesmo tempo em que teremos vencido a multiplicidade infinita da qual essa simplicidade é equivalente”. A confiança para a realização de tal empreitada nos caberá receber de outrem, ela não se apresenta como prolongamento natural de nossa estrutura específica. Não se trata de encontrar uma essência dada para todo o sempre, que se ampliaria ao passar sucessivamente pelos pontos que atravessa em um espaço social dado. Esse movimento de abertura de que Bergson se ocupa não é um movimento qualquer. Ele é o prolongamento, por meio da individualidade mística, do movimento que deposita a forma social elementar e que quer se prolongar, e que visa fazê-lo através de uma nova forma de associação entre indivíduos por meio de uma criação que visa realizar algo que, de nosso ponto de vista, é definidor do “problema da vida”: transmitir seu movimento de modo a alienar-se quanto menos nas formas que tem de adquirir¹⁰³.

Há algo essencial que não podemos perder de vista ao descrever a natureza e a implicação da mudança que o místico convida a sociedade a promover. Há um “problema” a ser resolvido no interior desse processo: colocar em movimento a humanidade saída do movimento vital, criar uma obra, vital em sua origem, moral em sua expressão antropológica, por meio do místico. De modo que podemos afirmar uma equivalência entre o ato simples em cuja origem se encontra a multiplicidade espacial representada pelas sociedades fechadas e o ato simples que a atravessa por um salto visando, no limite, sua supressão pela instauração de uma nova humanidade. Essa própria multiplicidade saiu do ato simples representado pela parada do movimento vital que desemboca nas sociedades fechadas e nas individualidades distintas que ela organiza. Numa retomada desse mesmo movimento (ou melhor, de seu próprio princípio), incitada pelo místico, essa parada é colocada em movimento e uma nova moral sobrevém não como um acréscimo, mas como uma transfiguração. Nesse sentido a materialidade representada pela multiplicidade espacial socio-natural, parada com relação ao movimento que a engendra, seria sobrepujada por uma retomada do movimento implicado na abertura.

¹⁰³ Se isso se realizará de fato ou não, é outra história; ou melhor, a história moral e religiosa do homem oferece o testemunho de certa inadequação entre o fim almejado e os meios utilizados, o que, de nosso ponto de vista, não retira a excepcionalidade que tanto prezamos aqui.

Uma abertura nesses termos é pensada em oposição ao simples alargamento do fechado. Este implicaria o percurso de um universo espacial caracterizado por agrupamentos cada vez mais inclusivos: família, pátria, humanidade. As coisas se passariam assim caso se tratasse de um mesmo sentimento que apenas tivesse de se dilatar cada vez mais, englobar um número crescente de pessoas, e assim atingir a humanidade em sua totalidade. Mas isso seria esquecer que há disposições naturais que não podem exceder certos limites para além dos quais uma transformação no sentido estrito da palavra se faz necessária, uma humanidade que se coloque na direção do divino. Uma psicologia demasiado intelectualista erra, afirma Bergson (1932a, p. 34), “ao definir todos os estados de alma pelos objetos aos quais eles são ligados”. Ela verá no amor da família, no amor da pátria e no amor da humanidade “um mesmo sentimento que se dilata cada vez mais para englobar um número crescente de pessoas”, ao passo que há, na verdade, entre os dois primeiros sentimentos e o terceiro, uma diferença de natureza.

Aqueles implicam uma escolha e conseqüentemente uma exclusão: eles poderão incitar a luta; não excluem o ódio. Este não é outra coisa senão amor. Os primeiros irão colocar-se diretamente nos objetos que os atraem. Esse não cede à atração de seu objeto; ele não o visou, ele se lançou mais longe, ele apenas atingiu a humanidade atravessando-a. Ele teria propriamente falando um objeto? É o que nos perguntaremos. Limitemo-nos por enquanto a constatar que essa atitude da alma, que é acima de tudo um movimento, se basta a si mesma (BERGSON, 1932a, p. 35).

Temos então na origem da nova moral uma atitude da alma que é um movimento que se caracteriza por ser indiviso, que cria algo novo por um salto, e por não possuir um móvel que seria como seu suporte. Aquilo que poderia cumprir esse papel, as formas sociais que são a expressão de atitudes naturais à humanidade específica, não aparecem como veículo ao prolongamento de um sentimento que se dilata, mas como meio a ser transfigurado pelo ato criador do místico. Dizendo o mesmo de outro modo, trata-se de um sentimento, amor, que não possui um objeto. Possui quando muito uma direção. Imanente à primeira moral temos a representação de uma sociedade que visa apenas conservar-se. Ela arrasta consigo, em um movimento circular, os indivíduos. A pressão exercida traz consigo um sentimento de bem-estar social e individual. Já na moral resultante da aspiração, do apelo, que tem origem em um indivíduo, faz-se presente o sentimento de um progresso, de uma marcha adiante. Enquanto a primeira moral é relativamente imutável, sua forma possuindo algo de elementar e irremediável, a segunda é uma impulsão, exigência de movimento. Ela “é mobilidade em princípio” (BERGSON, 1932a, p. 56). Podemos observar entre a primeira moral e a segunda toda a distância que vai do repouso ao movimento. A nova moral é, de um

lado, mobilidade enquanto vetor de mobilização das vontades que, colocadas em um movimento de abertura, são induzidas a tomar uma nova atitude diante da vida e da humanidade e, de outro, mobilidade que guarda uma relação com o que há de móvel, de essencial no movimento evolutivo. Sabemos que as obras da vida deixam entrever que o essencial é o movimento que se transmite: a permanência de suas formas é apenas o “desenho de um movimento” (BERGSON, 1907a, p. 129) que se perde nas malhas da necessidade implicadas na materialidade da forma adquirida. Não temos motivos para começar a entrever a excepcionalidade de uma obra moral tomada como movimento que visa prolongar essa mobilidade que se encontre no fundo da vida?

Para que essa moral obtenha seu efeito completo seria necessário que toda a humanidade fosse arrastada pela emoção suscitada pelo místico. Em todo caso “não é pregando o amor do próximo que esse resultado será obtido” (BERGSON, 1932a, p. 51). Como mobilizar então vontades que giram sobre o lugar quando o que se encontra em jogo é induzir um estado de alma que as reinsira na direção que essa circularidade acaba por contrariar e que não pode encontrar amparo na letra fria de uma doutrina? Qual é a força que contrabalança a pressão social que ocupa o essencial da determinação de nossa vontade quando se trata de viver em agrupamentos fechados? Essa resposta nós já conhecemos. Ela se apresentou na alternativa pela qual Bergson nos introduzira na descrição da primeira metade da moral: excetuados o hábito e o instinto, não há ação direta sobre o querer a não ser aquela da sensibilidade.

A emoção criadora que suscitou essas almas privilegiadas, e que era um transbordamento de vitalidade, se espalhou ao redor delas: entusiastas, irradiaram um entusiasmo que jamais se extinguiu por completo e que pode sempre voltar a encontrar a sua chama (BERGSON, 1932a, p. 98).

A ação que o místico exerce sobre as vontades se dá por meio de uma emoção que é criadora. Quando os membros da sociedade fechada se abrem a essa emoção experimentada pelo místico, em um ato que podemos reconhecer como da alçada da intuição, ela salta de um homem a outro traçando o desenho de uma sociedade aberta (DELEUZE, 1966). É preciso esclarecer qual a fonte desse sentimento destinado a comunicar-se e da força do apelo que ele lança. Dissemos de passagem que se trata de um contato com o princípio da vida. Bergson (1932a, p. 56) acredita poder afirmar que é “para retornar à Natureza naturante

que nos desligamos da Natureza naturada”. Trata-se de uma “diferença de tom vital”¹⁰⁴ (BERGSON, 1932a, p. 57). O sentimento que os grandes místicos declaram ter é de uma corrente que vai de sua alma a Deus e que volta a descer até o gênero humano: “é sempre em um contato com o princípio gerador da vida que sentimos extrair a força de amar a humanidade” (BERGSON, 1932a, p. 52). O amor que consome o místico não é simplesmente o amor de um homem por Deus, mas o amor de Deus por todos os homens, como se por meio de Deus ele amasse (e fizesse amar) toda a humanidade.

Naturalmente o homem é levado a amar sua família, bem como amaria, com a mesma naturalidade, sua pátria. Mas por mais que o sentimento familiar e social possa superabundar-se em fraternidade e empregar-se para além de suas fronteiras naturais o amor místico pela humanidade tem essência completamente distinta. Esse amor é “de essência metafísica”, admite Bergson (1932a, p. 248). Aquele que com ele coincide não apenas adquire a força necessária à realização da abertura da humanidade como teria os meios de alcançar os “segredos da criação”. Se prezamos aqui a solução trazida pelo místico ao problema da vida é à radicalidade de sua obra que temos de atentar, à contradição que ele realiza ao colocar em movimento uma das tantas paradas a que se viu obrigado o movimento que queria seguir adiante. E Bergson não economiza nas palavras ao admitir o alcance de uma obra que tem como fundamento um retorno ao que reconheceu ser a Natureza naturante. Aquele que é capaz de coincidir com o princípio gerador da vida poderá, “com a ajuda de Deus, arrematar a criação da espécie humana e fazer da humanidade o que ela teria sido de saída se tivesse se

¹⁰⁴ Esse vocabulário Bergson admite tomar de Espinosa ao mesmo tempo em que reconhece um afastamento de seu sentido original. Espinosa (1677, p. 96) identifica a Natureza naturante ao “que existe em si e é concebido por si, dito de outro modo, os atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita”, Deus tomado como causa livre. A Natureza naturada, por sua vez, se apresenta como tudo aquilo que se segue necessariamente da natureza de Deus, “todos os modos de cada um dos atributos de Deus na medida em que eles são considerados como coisas que existem em Deus, e que não podem existir nem ser concebidos sem Deus”. Essa divisão do que Espinosa (1660) reconhece como uma “Natureza total” não exclui o fato de todas as coisas existirem em Deus tomado como “causa imanente” (ESPINOSA, 1677, p. 87), de modo que na natureza tudo é determinado pela necessidade da natureza divina. Natureza naturante (substância e causa) e Natureza naturada (efeito e modo) são tomadas em um laço de mútua imanência: a causa permanece em si para produzir e o efeito permanece na causa (DELEUZE, 1981). Sabemos que o Deus bergsoniano não é aquele dotado da eternidade e do caráter substancial que lhe conferiu Espinosa, mas de uma eternidade de vida (BERGSON, 1903, 1911a) da qual participamos. Essa participação não se dá à maneira dos modos dos atributos da substância espinosana, onde o necessário, afirma Deleuze (1981, p. 117), “é a única modalidade do que existe” (tudo o que existe é necessário ou por si ou por sua causa). Quando Bergson se utiliza do vocabulário espinosano não se trata simplesmente de identificar a Deus a Natureza naturante e a todas as suas determinações (matéria, vida, homem) a Natureza naturada de modo a deter-se no reconhecimento da dependência da segunda para com a primeira. Trata-se de identificar a Natureza naturante à mobilidade essencial da vida cósmica (gesto ou ato criador) e a Natureza naturada às paradas sucessivas com relação a ela (produtos ou distensões). A participação em uma eternidade de vida para Bergson não ligará o efeito a causa por laços de necessidade. A “causa” apenas cria seu “efeito” com vistas a prolongar aquilo que lhe é essencial e que, o mais das vezes, se encontra além do efeito. A Natureza naturada bergsoniana se define assim por um inacabamento essencial que, aliás, caberá à humanidade mística ressarcir transformando a parada representada pelo homem natural em movimento.

constituído definitivamente sem a ajuda do próprio homem”. Uma alma que realiza o desvio e o esforço pelo qual coincide com o princípio gerador da vida sequer reconhece obstáculos, como seria o caso daquele dentre o comum dos homens que se representasse para si a radicalidade da obra a realizar e buscasse inutilmente os meios para sua efetivação. Como se o elã que anima a individualidade mística fosse tal que a magnitude da obra não lhe aparecia como fator de abatimento. Ele sequer dirá que obstáculos devem ser contornados ou forçados: ele “o declarará inexistente” (BERGSON, 1932a, p. 51). Uma alma que não conhece obstáculos é aquela que coincide com o princípio da vida. Como se nele ela adquirisse um acréscimo de energia tamanho que obstáculos sequer seriam concebíveis. É a coincidência com um princípio divino que, nos recônditos da experiência realizada pelo místico, é experimentado como um amor que consome as almas que com ele entram em contato, que permitirá a colocação de toda a humanidade em movimento.

Deixando momentaneamente de lado a excepcionalidade da individualidade mística (produto da vida que abole os limites da especificação natural e que realiza uma experiência única em seu gênero de profundidade) e a radicalidade de sua obra (retomada e arremate do esforço da vida), observemos como a moral que figura no horizonte de sua presença em meio à humanidade contrasta com a moral descrita no capítulo anterior. O fenômeno moral possui duas partes, duas metades que são dois modos de se ligar com o movimento geral da vida. A primeira possui sua razão de ser na estrutura original da espécie. É aquela que, por meio de uma parada do movimento evolutivo, determina as condições necessárias à existência da sociabilidade natural dos agrupamentos fechados. A outra por sua vez encontra sua explicação no próprio “princípio explicativo” da estrutura original da sociedade humana (BERGSON, 1932a, p. 53). Ou seja, na própria vida que detivera seu elã momentaneamente no esforço de prefigurar em cada um de nós as atitudes necessárias à existência das sociedades fechadas. “O princípio de propulsão intervém diretamente, e não mais por intermédio de mecanismos que ele havia montado, e nos quais se deteve provisoriamente”. Teríamos então em certo sentido uma “dupla” origem da moral. Na verdade devemos ter cuidado com o modo como nos utilizamos dessa expressão: há uma única e mesma força que dispõe como que de dois modos de agir sobre a vontade¹⁰⁵. “Se descêssemos

¹⁰⁵ É bem possível que no plano intelectual todas as exigências da moral se compenetraram em conceitos. Mas, como já tivemos ocasião de observar para o caso da estrutura moral das sociedades fechadas, não é uma suposta razão coextensiva a uma vontade autônoma e, desse modo, livre, que nos deve permitir julgar em torno da moralidade de determinadas regras. Se agora não se trata mais da vida agir de modo a instituir hábitos, disposições psicológicas que imitam o instinto, mas sim de despertar e difundir um sentimento ou emoção dotada de um poder transfigurador, o papel da inteligência possui ainda o mesmo aspecto secundário, subsumido à ação

até a raiz da própria natureza”, afirma Bergson, perceberíamos “que é a mesma força que se manifesta”, cuja diferença em termos dos meios pelos quais o faz – mecanismos sociais de obediência, contágio de uma emoção – deve-se em grande medida à magnitude do efeito a ser obtido. A proposição de Bergson é que encaremos o duplo aspecto pelo qual se apresenta o fenômeno moral a partir de uma “dualidade de origem” destinada a ser absorvida em uma “unidade primitiva” identificada ao esforço da vida. Com isso confirma-se ao mesmo tempo a superioridade de uma forma sobre a outra e a atitude que ela promove diante das resistências à constituição de uma humanidade “mais que humana”.

(...) a própria dualidade se reabsorve na unidade, pois “pressão social” e “elã de amor” são apenas duas manifestações complementares da vida, normalmente aplicada em conservar em suas grandes linhas a forma social característica da espécie humana desde sua origem, mas excepcionalmente capaz de transfigurá-la graças a indivíduos dos quais cada um representa, como quando do aparecimento de uma nova espécie, um esforço de evolução criadora (BERGSON, 1932a, p. 99).

Uma vez discernida uma dualidade nas fontes é preciso reaver-se com uma unidade fundamental, uma comunidade de origem sob a forma de um esforço da natureza que se divide em duas direções. Direções essas que podemos remeter sem dificuldade ao duplo elemento essencial que define o problema da vida: um esforço de direito independente da forma que adquire, mas da qual não pode se passar, e um movimento que quer se prolongar a revelia dessas formas. Mais que dualidade, portanto, teríamos uma divergência, movimento de cisão a partir de uma origem comum que se desdobra em sua significação e efeitos, ora estático e conservador ao exercer uma pressão por sobre a vontade, ora criador e dinâmico ao lhe imprimir um elã. Se existem dois tipos irreduzíveis de moral elas não deixam de remeter a vida enquanto dois de seus aspectos opostos afirma Worms (2004b). A primeira moral diz respeito à sobrevivência da espécie na qualidade de sua condição primitiva. Diante de fenômenos como a obrigação, dominação e fabulação, Bergson empreende uma naturalização que as explica por sua função biológica, evolutiva e adaptativa, opondo essa explicação a explicações sociológicas e filosóficas. É a vida o fato primitivo e o princípio de explicação dessa dimensão do fenômeno moral. A outra moral diz respeito a outro sentido da vida, seja

de forças não exclusivamente morais: “(...) o puro estático, em moral, diz respeito ao infra-intelectual, e o puro dinâmico ao supra-intelectual. Um foi desejado pela natureza, o outro é uma contribuição do gênio humano. Aquele caracteriza um conjunto de hábitos que correspondem simetricamente, no homem, a alguns instintos no animal; ele é menos que inteligência. Este é aspiração, intuição e emoção; ele se analisará em ideias que serão notações intelectuais e cujo detalha prosseguirá indefinidamente; ele contém então, como uma unidade que envolveria e excederia uma multiplicidade incapaz de lhe equivaler, toda a intelectualidade que se queira; ele é mais que inteligência. Entre os dois, há a própria inteligência” (BERGSON, 1932a, p. 63). Da relação precisa entre emoção e inteligência nos ocuparemos a seguir.

porque não mais se trata de uma espécie como princípio primitivo, seja porque a própria explicação não pode mais se dar mais em termos de condições primitivas na qualidade de determinações ou produtos do elã. Ela remete ao princípio da vida na exata medida em que ele será capaz de retomar sua direção original por meio de individualidades privilegiadas fomentadoras de uma obra moral¹⁰⁶.

A moral aberta, pelos efeitos que introduz na humanidade natural, é reveladora de uma fonte primitiva. Sem levar ainda em conta a maneira pela qual Bergson fará da experiência mística um auxiliar da filosofia em termos de um esclarecimento em torno da significação da vida para além dos dados de *A evolução criadora*, podemos dizer que já em sua ação a alma mística, nos efeitos que se fazem visíveis ao longo de uma história humana, revela-nos algo essencial. Se com o místico há “algo a mais” em jogo ele não apenas esclarecerá retrospectivamente a noção de elã vital como completará sua empresa prática diante do problema que a vida encontra ao atravessar a matéria. Com sua obra moral realizada através do homem saído da evolução da vida observaremos a materialidade que a espécie humana forçosamente manifestou converter-se novamente em movimento. O misticismo não diz respeito apenas a uma experiência original, mas também a seres originais situados na ponta da humanidade que convidarão o homem a superar sua própria condição.

A ação do místico acaba por quebrar as normas da espécie criando novas atitudes diante do homem e da vida. Tomando a humanidade como sua matéria de criação, como assinala Bouaniche (2002, p. 160), “eles impulsionam os homens, por sua existência que possui valor exemplar”, a excederem seus próprios limites assinalados pela espécie. Para tanto eles inscrevem a humanidade em uma história de que “todos participam por meio de uma corrente de emoção que os impulsiona adiante”. Mas não podemos prosseguir tratando desses pontos capitais sem atentarmos para algumas dificuldades. O místico é um ser excepcional que, coincidindo com o próprio princípio gerador da vida, experimenta uma emoção que, em seguida, transmitindo-se contagiosamente, faz pela humanidade o que teria sido impossível à natureza que depositou o homem ao longo de sua evolução. Bergson insiste

¹⁰⁶ Segundo Bouaniche (2002) a noção de origem tem dois significados (estático e dinâmico) ao se apresentar sob a forma do “originário” ou sob a forma do “original”. O “originário” corresponde a uma estrutura que se localiza na natureza própria da especificação humana. O “original” (do francês “*original*”) designa a singularidade e originalidade tal como se manifesta na história com um caráter de ruptura. Ele adquire o valor de um acontecimento histórico através de criações de indivíduos fora do comum que rompem com a circularidade da espécie. É essa criação de novidade, pontual, singular, que permite remontar até o “original” (seu sentido agora é o do francês “*originel*”), nível que designa uma origem radical concebida como elã ou impulsão e que ganha o estatuto de princípio. De modo que tratando do problema da abertura do fechado, da instituição do dinâmico por sobre o estático, trata-se de demonstrar a possibilidade de um esforço de criação “original” que se confronta com as resistências de uma natureza “originária”.

que ao contrário da impessoalidade das regras da primeira metade da moral a sua contraparte implica que em sua origem se encontre um homem e que sua “simples presença basta”. Ora, em que sentido devemos interpretar essa suficiência? Se, como sabemos, a obra mística possui um método que se relaciona com imperativos presentes na própria humanidade a transformar, a saber, fundar ordens e religiões, não há ao lado do imediatismo da presença a necessidade de um esforço, de um verdadeiro trabalho? Que gênero de necessidade se impõe ao trabalho do místico diante da tarefa de converter em movimento a única das espécies vivas que se prestam a uma transformação dessa magnitude?

3.5. Emoção, causalidade exemplar e o papel da inteligência na gênese da moral aberta

Observamos no capítulo anterior que o homem não deixou de ser inteligente quando o que há de “instintivo” em sua constituição reintroduz a regularidade que a natureza deixou escapar por ter apostado todas as suas fichas na direção que conduziu a espécie que é a razão de ser da evolução a uma liberdade e indeterminação sem precedentes. Mas ela teve de recuar, e os hábitos socio-naturais de obediência são parte constituinte de sua humanidade. Quando uma emoção especial, que se propaga a partir de um centro, carrega a humanidade em uma direção estranha à inclinação natural de seu querer, o místico faz da humanidade uma nova espécie: é contra sua estrutura original que o esforço de abertura tem de ser feito. Mas como negligenciar essa estrutura que se trata de modificar? O “salto” da vida mística, de direito independente de uma progressão e insinuação no meio social que se trata de transformar, realiza-se de fato? Uma humanidade divina pode ser alcançada estabelecendo uma orquestração imediata da humanidade natural pela incandescência de uma emoção criadora?

Essa emoção não deixa, como o hábito, de agir através dos meios que a inteligência apresenta. Hábito e “instinto”, de um lado, emoção e “intuição”, de outro, revezam-se na constituição da humanidade do homem, da dimensão antropológica resultante da atividade da vida que deseja continuar sua obra mesmo uma vez a espécie humana constituída. De um lado, ela atenua possíveis exageros em prol da ordem e da coesão, de outro, ela eleva a espécie a destinos insuspeitados a um ser entregue à pura inteligência. É pelo caráter quase viral da emoção na sua ação sobre as representações, que ganham o seu colorido e com ele um poder sobre o querer, que Bergson demonstrará a ação da emoção

sobre a vontade. Se o trabalho do místico pretende livrar o homem do trabalho que caracteriza essencialmente sua inteligência fabricadora ele não deixa de, enquanto tal, enquanto “trabalho”, apresentar-se como tarefa conquistada a duras penas – na verdade cuja conquista se encontra relegada, ainda, a uma humanidade porvir.

Que uma emoção nova esteja na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral, isso não nos parece duvidoso. Não somente porque a emoção é um estimulante, porque ela incita a inteligência a emprender e a vontade a perseverar. É preciso ir muito mais longe. Há emoções que são geradoras de pensamentos; e a invenção, ainda que de ordem intelectual, pode ter a sensibilidade por substância. É o que é preciso entender acerca das palavras “emoção”, “sentimento”, “sensibilidade”. Uma emoção é um abalo afetivo da alma, mas uma coisa é uma agitação da superfície, outra um levantamento das profundezas. No primeiro caso o efeito se dispersa, no segundo ele permanece indivisível (BERGSON, 1932a, p. 40).

Há dois tipos de emoção, dirá Bergson, estados afetivos que diferem da sensação, simples transposição psicológica de uma excitação física. Emoções do primeiro tipo são sentimentos vizinhos das sensações que, ligadas a objetos que as determinam, podem atrair para si uma emoção anteriormente criada, mas não ter origem em uma emoção ou suscitar uma emoção inteiramente nova. Esses estados de alma aparentados à sensação são de número determinado e prefigurados nas próprias coisas, foram “feitos de modo a impulsionar ações que correspondem às nossas necessidades” (BERGSON, 1932a, p. 37). Coisa distinta são as emoções do segundo tipo. As emoções de primeiro tipo quando muito se seguem a uma ideia ou imagem representada. “É a agitação da sensibilidade por uma representação que nela cai” (BERGSON, 1932a, p. 40). A outra emoção não decorre de uma representação. Com relação aos estados intelectuais que podem se seguir ela é causa e não efeito: “ela é prenhe de representações, das quais nenhuma é propriamente formada, mas que ela retira ou poderia retirar de sua substância para um desenvolvimento orgânico” (BERGSON, 1932a, p. 41). Vejamos de que modo o amor místico, emoção original transmitida à humanidade natural, pode ser classificado nessa tipologia. Teremos de um lado o amor natural e vizinho da sensação que a natureza de certo modo previu na estrutura da espécie, de outro o amor que desperta de uma natureza estetizada, veiculado pela arte e pela literatura e maculada com emoções que, ao longo do tempo, parecem ter perdido sua assinatura e, por fim, o amor criador do místico.

Segundo Bergson a mulher desperta no homem inclinações distintas do desejo, porém, que lhes permanecem contíguas, participando ao mesmo tempo do sentimento e da sensação. Assim as coisas se passaram durante um grande período da história da espécie. É o

que Bergson afirma ao reconhecer ao que denomina “amor romanesco” uma origem, quando o amor natural foi absorvido em um sentimento de algum modo sobrenatural. “Quando se acusa o misticismo de expressar-se em termos da paixão amorosa, esquece-se que foi o amor quem começou por plagiar a mística”. Utilizando de uma linguagem da paixão¹⁰⁷, prossegue Bergson, o relato místico “nada faz além de retomar o seu bem” (BERGSON, 1932a, p. 38). É a primeira quem empresta à segunda algo de original e mais que natural. É do lado da emoção que se encontra o caráter original e verdadeiramente criador do amor romanesco que se acrescenta ao amor natural, preparado pela natureza para garantir a multiplicação da espécie, adornando-lhe com sua tragédia.

A visão da natureza desperta também paixões e sentimentos como a alma feminina que descreve o amor romanesco. Mas eles não se apresentam com a marca de sua origem. Esta seria um sentimento pessoal ou um prolongamento das sensações recebidas pelos órgãos dos sentidos? Seria uma ideia, representação veiculada há tanto tempo que passa a ganhar uma naturalidade tal como se emanasse do objeto da contemplação? Ou uma emoção original oriunda de um homem e apenas dele que, entrando em circulação, impregna as representações as mais variadas? Bergson se utiliza do exemplo da relação de Rousseau¹⁰⁸

¹⁰⁷ Michel de Certeau (1982) parece ser igualmente consciente não desse empréstimo, tal como reconhece Bergson, efetuado entre o campo da literatura e da experiência mística, mas do aparecimento de uma “erótica” ao mesmo tempo em que se desenvolve o saber da mística nos séculos XVI e XVII. Certeau reconhece uma progressiva mitificação amorosa na qual o tema da nostalgia do “único” simplesmente muda de cena. A literatura mística testemunha continuamente a passagem da presença à ausência e atesta uma lenta transformação da cena religiosa em cena amorosa: “ela conta como um corpo “tocado” pelo desejo é marcado, ferido, escrito pelo outro” (DE CERTEAU, 1982, p. 13). Se o absoluto, o princípio, o Verbo deve nascer no vazio que lhe aguarda, essa aproximação toma formas físicas, relativas à capacidade simbólica do corpo que se transforma em uma espécie de memorial gravado pelas dores de amor. Citemos um exemplo. João da Cruz (1584, p. 717) abre os *Cânticos espirituais* da seguinte maneira, quando a Esposa (alma), referindo-se ao Esposo (Deus), lamenta: “Mas onde te escondeste / deixando-me gemendo meu amigo? / após ter-me ferido / como o cervo fugiu; / saindo gritei, tinhas partido”. Na explicação desses versos João da Cruz se refere a essas visitas de Deus que precedem a união definitiva como tochas de amor inflamadas que, “ao modo de uma flecha de fogo”, ferem a alma “deixando-lhe cauterizada de um fogo de amor” (JOÃO DA CRUZ, 1584, p. 720). O próprio autor dos *Cânticos* admite que o recurso a figuras e similitudes dessa natureza é a única condição de oferecer um pouco do mistério e da abundância daquilo que “se dá a entender às almas amorosas” (JOÃO DA CRUZ, 1584, p. 693).

¹⁰⁸ A escolha de Rousseau para ilustrar a distância que separa sensações e sentimentos *sui generis* não se resume ao caráter didático do exemplo. Em *Os devaneios do Caminhante solitário* (1782) suas impressões da natureza são descritas no interior de um afastamento declarado do mundo, da sociedade dos homens diante da qual Rousseau se sentia perseguido. “Tudo o que me é exterior me é estranho daqui em diante”, reconhece Rousseau (1782, p. 50), que prossegue afirmando: “Não tenho mais nesse mundo nem próximo, nem semelhantes, nem irmãos. Estou sobre a terra como em um planeta estranho em que teria caído daquele que habitava”. Diante dessa situação Rousseau descreve seu relato como um estudo de si próprio: “um solitário que reflete se ocupa necessariamente de si mesmo” (ROUSSEAU, 1782, p. 51). Uma vez decretado esse intento introspectivo de um homem que não quer se ocupar de outra coisa a não ser de si mesmo, como interpretar as belas passagens que descrevem o lago de Bienne e paisagens circundantes e que Bergson reconhece como verdadeira assinatura do “sentimento da natureza” cuja representação, saída de uma emoção original, acompanhar-nos-ia até hoje? É precisamente uma atitude da alma como esta, de um sentimento da natureza que brota das profundezas da alma, que traz assim a marca de uma emoção original, que permite a Bergson reconhecer nas confissões de Rousseau uma emoção criadora independente, de direito, de sensações elementares ligadas aos objetos. Caso seja ainda

com a montanha. Se há uma gama de sentimentos diante da montanha e da natureza em geral comparáveis às sensações pela distância ínfima que guardam com estas, Rousseau traz ao mundo uma emoção nova e original a seu respeito. Rousseau recolhe esses sentimentos elementares, “naturais” em certo sentido, e os fazem entrar em acordo em uma nova emoção.

(...) Rousseau os recolheu; ele os fez entrar, simples harmônicas até então, em um timbre do qual ele forneceu, por uma verdadeira criação, a nota fundamental. Do mesmo modo para o amor da natureza em geral. Essa suscitou desde sempre sentimentos que são quase sensações; sempre experimentamos a doçura das sombras, o frescor das águas, etc., enfim, o que sugere a palavra “*amoenus*” pela qual os Romanos caracterizavam o charme do campo. Mas uma emoção nova, seguramente criada por alguém, ou alguns, veio utilizar essas notas preexistentes como harmônicas, e produzir assim alguma coisa de comparável ao timbre original de um novo instrumento, isso que nós chamamos nosso país o sentimento da natureza (BERGSON, 1932a, p. 38).

Uma assinatura, um homem em sua origem – Rousseau –, é o que possui a atitude do espírito diante do espetáculo da natureza que Bergson reconhece como o sentimento da natureza. Ele não nasce de uma representação, nem simplesmente das sensações elementares previstas pela natureza. Como o “amor romanesco” pelas mulheres o “sentimento da natureza” rousseauiano manifesta uma distância essencial para com seu objeto, ao qual apenas erroneamente atribuiríamos origem em um suposto imediatismo das sensações que assim se fariam representar. Sua origem é outra, ele brota de um sentimento profundo, de uma emoção original. O recurso bergsoniano a Rousseau apresenta analogias convidativas com o recurso de Tarde ao gênio de Rousseau¹⁰⁹. Cada artista captura, afirma Tarde (1895b, p. 590), “no céu de seu coração”, algumas das nuances fugidias das sensações humanas, fixando-as e oferecendo-as ao público “que as copia e reforça pelo efeito habitual do contágio”. É possível observar desse modo “a melancolia de Rousseau se espalhar escurecendo-se, e impregnar de sua marca os indivíduos”.

As descobertas estéticas são, com efeito, mais subjetivas que objetivas. Quando se diz que Rousseau, no meio do século XVIII, descobriu as belezas da paisagem não observadas antes dele, seria mais exato dizer que ele descobriu nele próprio certa maneira viva e amorosa de sentir a natureza, de gozar de si mesmo na solidão dos

possível falar em “impressões” da natureza, elas são “rousseauianas”, elas dependem mais de algo que se eleva das profundezas do espírito de Rousseau do que das sensações das quais ele seria o receptáculo.

¹⁰⁹ Seu objetivo na ocasião é demonstrar a diferença entre a arte e os outros aspectos da vida social, sua virtude própria e característica, a capacidade de, por meio das sensações (e não de crenças e de desejos, de ideias e de vontades), reger as almas, estabelecer acordos sociais. Poetas, literatos e artistas superpõem e substituem à nossa sensibilidade natural uma sensibilidade coletiva, contagiosamente comunicável. Enquanto reformadores e fundadores de religião, cientistas, legisladores, homens de Estado, etc. disciplinam os espíritos e os corações, os julgamentos e as vontades, os grandes mestres da arte disciplinam nossos estados afetivos.

campos, e que essa impressão assim revelada a esse homem em seu estilo de gênio teve o dom de se propagar por imitação (TARDE, 1895b, p. 59).

O estabelecimento de acordos não é certamente o que Bergson coloca como problema ao encontrar em Rousseau a fonte de uma emoção original que colore e oferece os meios de expressão a um sentimento da natureza que, “rousseauiano”, acaba por se diluir no tecido da sociedade e aparecer à consciência do caminhante e observador dos campos – não necessariamente solitário e tampouco obrigatoriamente Rousseau – como o sentimento da natureza puro e simples, sem a marca da assinatura que se encontra em sua origem. Bergson está preocupado em mostrar como na origem de muitas representações se encontra uma emoção original. É o que demonstra na gênese da atitude ou representação habitual que denomina o sentimento da natureza. Uma vez despersonalizada pela sua utilização continuada ela ganha contornos de naturalidade que a afastam do sentimento original no qual tem origem. Mas Bergson não acaba por reconhecer, como Tarde, que essa emoção, cristalizada em representações, possui semelhante poder de agregação na medida em que se torna o sentimento “natural” a muitos homens ao mesmo tempo? Tarde reconhece semelhante relação entre uma sensibilidade natural e um algo a mais, que diz respeito à arte e aos sentimentos novos que faz circular. Se as produções artísticas se exercem sobre uma matéria sensitiva já trabalhada por uma estética inata e natural (algo como os “sentimentos elementares” reconhecidos por Bergson), elas acrescentam, por sua potência expressiva, uma generalidade outra que aquela da matéria sensacional primeira e que lhe advém de sentimentos únicos e profundos.

Ora, uma generalização dessa natureza, que confere uma universalidade ao que é irredutivelmente individual, não nos permite entrever uma obra do “artifício” humano que transforma o dado natural? Não é algo dessa natureza que encontraremos na obra moral do místico quando não se tratará mais de agir sobre as sensibilidades lhes dando uma unidade de sentimento, mas sobre as vontades fornecendo-lhes uma unidade de direção? Se o sentimento da natureza que Rousseau criara torna-se as lentes pelas quais observamos a natureza, o amor experimentado pelo místico se tornará o móvel pelo qual agimos e pelo qual amaremos a humanidade indistintamente. Quando Bergson se ocupa das questões estéticas em torno da natureza, distintamente de Tarde, não se tratava de observar na arte um catalisador de acordos sociais é bem verdade. Não obstante não podemos observar algo desse gênero na visão rousseauiana da natureza que se espalhara adquirindo ares de universalidade?

Encontramos motivos para observar que as reflexões de Bergson em torno da arte e da emoção irredutivelmente individual e criadora nos trazem elementos para pensar algo essencial em termos da constituição de uma moral aberta que arrasta os homens na direção de uma sociedade única: a relação que guarda uma obra humana com a natureza que se trata de modificar pela comunicação de uma emoção *sui generis*. Assim podemos conjecturar uma relação entre estética e mística que se dá em termos de uma comunicabilidade e tendência à universalização do que é experimentado por um indivíduo único. Há, não obstante, uma diferença em termos daquilo que se propaga: um novo sentimento da natureza ou uma nova atmosfera social, uma imantação da sensibilidade ou uma imantação da vontade. Diferença que se liga, em última análise, à radicalidade da experiência na origem da qual se encontra a transformação: entre as caminhadas solitárias de Rousseau na origem da qual se encontra uma poética das montanhas e a tomada de contato com o princípio criador de toda a natureza na origem da qual se encontra o esboço de uma nova humanidade.

Se com o trato do papel de uma emoção criadora na gênese do amor romanesco e de um suposto sentimento da natureza, da ordem do artifício, compartilhado por homens que desconhecem sua origem, parecemos nos afastar do problema moral, trata-se, com efeito, apenas de uma impressão. Afinal, o que seria a constituição de uma nova sociedade? Não seria simplesmente a comunicação de uma emoção ao conjunto da humanidade, comunicação esta que não pode atingir as vontades sem mobilizar as representações da inteligência? Como vimos ao lado da emoção que é efeito da representação e que se acrescenta a ela há aquela que precede a representação, que a contém virtualmente e que é sua causa. No primeiro caso o espírito combina o dado com o dado, ideias e representações que lhe foram fornecidas pelo trabalho da inteligência que se acumulara na sociedade. No segundo caso podemos muito bem estar novamente diante de ideias e representações, mas elas são informadas pelo espírito. Ele não parte de uma multiplicidade de elementos prontos para dar origem a uma unidade compósita que é apenas, quando muito, um novo arranjo do antigo. Ele se transporta de um só golpe a alguma coisa de único e apenas em seguida ele procura desdobrá-la em conceitos. “Quem quer que se exerça na composição literária”, por exemplo, “pôde constatar a diferença entre a inteligência deixada a si mesmo e aquela que consome de seu fogo a emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e seu objeto, ou seja, de uma intuição” (BERGSON, 1932a, p. 43).

A emoção que se acompanha de uma intuição não se resolve no indizível. Mais que inteligência, ela torna a agir sobre ela exprimindo-se em termos de inteligência. Coisa distinta de uma inteligência que, em seu exercício habitual, salta de representação em representação rearranjando o antigo é uma intuição que é geradora de conceitos, capaz de cristalizar-se em conceitos. Da intuição podemos então passar à análise, que opera com conceitos e símbolos, mas não o contrário. Não nos interessa aqui o esforço de intuição na origem do qual encontramos uma obra de arte, um novo conceito da ciência, etc., mas aquele realizado por individualidades privilegiadas que dão origem a uma nova atmosfera social unindo a força de seu exemplo ao poder contagioso que guarda a emoção que se trata de transmitir. Lapoujade (2010, p. 96) observa algo essencial ao intento de nossa análise. Uma emoção criadora é aquela que engendra os objetos que lhe correspondem e lhe exprimem. Não é o objeto que provoca uma emoção determinada, mas a emoção que engendra seu objeto, “entregue às suas características não humanas, supra ou sub-representativas”. Essas emoções e afetos apenas nos atingem “pela matéria que lhes exprime”, mas jamais a “materialidade da linguagem consegue se erguer à altura da intuição”. Se isso já é visível na empresa particular daquele que tenta retomar o contato com seu eu profundo, podemos supor os problemas que se ligam à retomada de contato do místico que tem uma obra a realizar, fazer pelo homem o que a natureza foi incapaz de fazer.

Sua “presença basta”, Bergson nos advertiu. Decerto não haveria emoção comunicada se não houvesse uma sede, um ponto preciso “a partir do qual” ela se propaga. Mas isso não faz do místico ou herói moral bergsoniano aquele cuja retórica convence. Se há uma matéria que exprime a emoção, único motor da transformação de que se trata, ela tem de possuir um veículo que comunica o que ela tem de essencialmente supra-intelectual, ainda que tenha de se utilizar de meios representacionais. Tarde (1890b) definira a imitação como uma ação a distância de espírito a espírito. É o que se encontra em jogo na constituição de uma sociedade única como aquela desejada pelo místico. Mas como, do ponto de vista de Bergson, esses espíritos podem entrar em uníssono sabendo que não se trata, para ele, de quantidades da alma que são mobilizadas à revelia de seus objetos, mas sim do que há de essencialmente qualitativo e que o próprio Tarde reconheceu como comunicável, porém não mensurável? Se a causalidade exemplar se encontra em jogo, se na origem da mudança há um homem, o meio de propagação do exemplo será aquele que a inteligência pode lançar mão. E nisso retomamos algo que se fazia presente já na primeira metade da moral.

Pressão e aspiração marcam para isso encontro na região do pensamento na qual se elaboram os conceitos. Disto resultam representações das quais muitas são mistas, trazendo em conjunto o que é causa de pressão e o que é objeto de aspiração. Mas disso resulta também que perdemos de vista a pressão e a aspiração puras, que agem efetivamente sobre nossa vontade; apenas enxergamos o conceito em que se fundem os dois objetos distintos aos quais elas eram respectivamente ligadas. É esse conceito que exerceria sua ação sobre nós. Erro que explica o fracasso das morais propriamente intelectualistas, ou seja, em suma, da maioria das teorias filosóficas do dever. Não, decerto, que uma ideia pura seja sem influencia sobre nossa vontade. Mas essa influencia não se exerceria com essa eficácia se ele pudesse existir sozinha (BERGSON, 1932a, p. 65).

À inteligência não cabe o qualificativo criadora de moral. Não se trata de negar a realidade das máximas que a razão encontra e que afirma, ilusoriamente, ser o que há de essencial na determinação do querer. Representações desse gênero são produtos da ação de forças de outra ordem, da emoção que o místico comunica através dos conceitos fabricados pela inteligência e do hábito que nos inclina a adotar o movimento da sociedade e que se insinua, igualmente, nesses mesmos conceitos. Mas entre a emoção (intuição mística comunicável) e o hábito (instinto virtual cravado na estrutura da espécie), ambos emprestando sua força às máximas e aos princípios que se apresentam como autossuficientes a certa filosofia, não podemos perder de vista que há um problema a ser resolvido: a abertura do fechado. A emoção do místico não apenas pode criar conceitos, um universo representacional de ordem moral. Ele tem de induzir um estado de alma, tem de colocar a humanidade em movimento. E a gravidade do problema impede a realização imediata do intento manifestado pela obra do místico. A cristalização das emoções em representações pode ser, frente à atividade que ela prolonga, colocada de um ponto de vista da relação estabelecida com o obstáculo a enfrentar, não apenas da afirmação de uma força criativa que engendra representações. O místico tem de transformar a humanidade pelo exemplo. Para tanto, isso se dá por sobre a constituição estacionária da espécie tal qual se apresenta à exigência de criação que se segue ao contato intuitivo com o movimento da vida identificado a um elã de amor. A imagem que Bergson oferece em *A evolução criadora* da atividade da vida procedendo por insinuação quando ela encontra seu obstáculo ilustra bem o fato que estamos demonstrando aqui.

A complexidade da tarefa do místico salta aos olhos no próprio momento em que Bergson a define: colocar uma parada, uma distensão da atividade da vida, em movimento. A impossibilidade de transformar de uma única vez a humanidade é da mesma natureza daquela que impede a criação de uma humanidade divina pela vida de saída: obstáculos que contrariam a direção do ato que quer se afirmar criando formas capazes de

prolongar seu movimento. Há uma analogia profunda entre as criações efetuadas pela vida e a obra moral do místico para além do reconhecimento de que esta é um prolongamento da primeira: ambas as atividades criadoras não podem se dar sem adquirir algo daquilo que lhes contraria e que lhes figura como obstáculo. Matéria, para o caso da vida, a sociabilidade fechada, as inclinações da inteligência, a direção da alma daquele que se ocupa de sua sobrevivência com os meios com os quais a vida lhe dispôs para o caso do místico. E mais. O homem ao qual o místico se dirige possui já uma religião. O método que ele adota é então trazer a essa religião algo do calor da experiência que anima sua atividade. Os ensinamentos da religião se endereçam, com efeito, à inteligência, e “tudo o que é de ordem intelectual pode se tornar acessível a todos, quer adiramos ou não à religião, sempre lhe assimilaremos intelectualmente, ainda que se deixe por representar como misteriosos os seus mistérios” (BERGSON, 1932a, p. 251).

Sabemos que a experiência mística diz respeito a uma individualidade privilegiada, bem como que na origem de uma nova moral há um homem. Mas esse misticismo se insere em uma religião preexistente, formulada em termos de inteligência. Essa nova religião, sobre a qual vem se cristalizar a incandescência de uma experiência da alçada de almas especiais, tem como essência a difusão do misticismo. Essa religião sobre a qual se volta o misticismo comunicando-lhe algo da experiência que o anima é, ela própria, um produto da inteligência. O que concluir então senão que, uma vez mais, é sobre o plano da inteligência que as forças vitais acabam por se projetar, malgrado o “irracionalismo” pelo qual se definem? Como em termos de moral, no terreno da religião nos encontramos diante de um misto que se manifesta na e pela inteligência como espécie de plano intermediário entre as forças que são verdadeiramente determinantes.

De uma doutrina que não é nada além de doutrina, dificilmente resultará o entusiasmo ardente, a iluminação, a fé que move montanhas. Mas coloque essa incandescência, a matéria em ebulição fluirá sem dificuldade na forma de uma doutrina, ou se tornará ela própria doutrina ao solidificar-se. Representamo-nos portanto a religião como a cristalização, operada por um sábio resfriamento, daquilo que o misticismo vem depositar, em chamas, na alma da humanidade. Por ela, todos podem obter um pouco do que possuíram plenamente alguns privilegiados (BERGSON, 1932a, p. 252).

Estamos assim em vias de observar com precisão de que maneira a emoção original pode aceder ao comum dos homens que não possui o privilégio da experiência que é, ao mesmo tempo, uma exigência de criação. Ele alcança, pela força do exemplo, algo dessa incandescência primeira, transmissível por representações que se insinuam no interior da

inteligência, mas que tiram sua eficácia e força de uma ação que se encontra para além da inteligência. Podemos então afirmar que não é a religião na qualidade de conjunto de representações e doutrinas que importa moralmente, que pode agir sobre a vontade e determinar de modo completamente distinto sua orientação. Mas a emoção que ela carrega e que coloriu as representações que a faz veicular. Uma vez comunicado algo a ideias e representações particulares é um estado de alma que se trata de induzir; e o fato de ela operar no terreno do misto não anula a validade de sua primazia na determinação do querer.

Justamente porque nos encontramos diante das cinzas de uma emoção extinta, e que a potência propulsiva dessa emoção vinha do fogo que ela carregava nela, as fórmulas que permaneceram seriam igualmente incapazes de abalar nossa vontade se as fórmulas mais antigas, exprimindo exigências fundamentais da vida social, não lhes comunicassem por contágio alguma coisa de seu caráter obrigatório. Essas duas morais justapostas não fazem mais que uma, a primeira tendo emprestado a segunda um pouco do que ela tem de imperativo e tendo, aliás, recebido desta, em contrapartida, uma significação menos estritamente social, mais amplamente humana. Mas removamos as cinzas; encontraremos partes ainda quentes, e finalmente a centelha irromperá (BERGSON, 1932a, p. 47).

O misto que caracteriza a religião que serve de veículo à abertura do fechado não é simplesmente aquele de uma emoção autoral e de uma inteligência suspensa em uma atividade desinteressada e sem direção prévia. Há um meio social que existe de antemão sobre o qual a ação exemplar do místico se exerce, e sua existência é condicionada pelo hábito, pela obrigação social e pelas representações fantasmáticas da religião estática. Uma vez mais é a atividade criadora do místico e a tensão com os obstáculos à consolidação de uma humanidade absoluta que exige o misto. Este é o testemunho de uma atividade e não de uma forma estacionária. A emoção que se insinua no inteligente e no que há de “instintivo” na inteligência o faz na direção da criação de uma nova humanidade “por sobre” os quadros antropológicos que nos foi concedido pela evolução da vida. Se podemos ainda falar em máximas nessa moral em que tendências de outra ordem se insinuam, reconhece Bergson (1932a, p. 47), temos de admitir que “elas não operam isoladamente”. Assim, o misto é uma espécie de solução de um problema: o projeto de humanidade que o místico se encarrega de instituir a partir de exigências que experimenta em uma experiência da ordem da intuição não pode se constituir sem o “homem”, sem a inteligência, sem os dispositivos sociais elementares que conferem normatividade à sua atividade habitual.

Seja como for, na origem da criação de uma moral outra que a moralidade prescrita na estrutura da espécie há uma emoção experimentada por alguns e em seguida comunicada, do mesmo modo que na origem da moral transfigurada pela emoção há uma

coerção exercida por hábitos que correspondem a exigências sociais que, na verdade, encontram sua razão de ser em uma intenção que diz respeito à vida. Disso se segue que se uma representação da inteligência tem o poder de arrastar a vontade para um dos lados, para o fechamento ou para a abertura, esse poder não é, na verdade, absolutamente seu. Ora, podemos entrever a força dessa argumentação contra a filosofia moral kantiana. Com Kant poderíamos dizer: representações bastam para determinar a vontade, cabendo, então, fazer-se determinar por representações de uma lei objetiva de modo a agir por meio de uma vontade determinada autonomamente. Com Bergson diríamos igualmente, sim, representações podem determinar a vontade; mas desde que reconheçamos de onde vem a força de sua determinação.

Retomemos brevemente as conclusões que retiramos até aqui do fenômeno moral em sua dupla dimensão, estática e dinâmica. Da sociedade e da crítica da absolutização do social na sociologia durkheimiana fomos conduzidos à noção de instinto virtual e de hábito que, por sua vez, colocou uma noção de dever que se afasta daquela veiculada pela filosofia kantiana. Assim tratamos do que Bergson convencionou chamar de a primeira metade da moral. O trato de sua outra metade colocou uma emoção originária que, uma vez comunicada à humanidade, tem o poder de subverter os imperativos ligados à sua estrutura específica. Essa emoção é criadora de representações, ela se comunica por uma cristalização em representações na origem da qual encontramos uma religião distinta daquela das sociedades fechadas pela natureza da ação que exerce sobre o querer. Mas somos de certo modo pegos de surpresa após esse longo desvio entre o instintivo e o intuitivo, entre o hábito e a emoção, ao depararmos com a inteligência figurando, após um longo tratamento que demonstrou que os fatos morais não correspondem a uma exigência da razão, como plano no qual as forças de pressão e aspiração vem se efetuar. O que concluir disso? Não lhe reconhecer a fonte da moralidade não implica negar sua ação na vida moral do homem que age segundo a intenção original da natureza ou do homem que se deixa instrumentalizar pela vontade mística. A inteligência figura, afirma Worms (2004b), como nível intermediário, propriamente antropológico, que encontra seu lugar entre os quase-instintos do fechamento e a supra-intuição do místico. Ela realiza uma mediação.

A descrição da inteligência que acompanha Bergson desde *A evolução criadora* preza pelo fato de que ela cumpre uma função. No terreno da moral esse mesmo utilitarismo se encontra em jogo. A inteligência cumpre, na abertura do fechado, uma função precisa. Seu papel é mediar a ação do exemplo do místico que, se deseja transformar a humanidade por um salto, na verdade se vê constrangido a utilizar-se de meios estritamente

humanos para criar uma humanidade divina. Ao lado do exemplo que comunica uma emoção única e original é preciso levar em conta essa mesma emoção cristalizando-se em conceitos e representações. Como se o místico não pudesse fornecer o exemplo sem comunicar essa emoção, ao passo que essa emoção é incomunicável se não se apropriar de conceitos e representações que as fazem circular ao mesmo tempo em que ganham uma coloração completamente nova. É hora de verificar o alcance do recurso da parte de Bergson – que somos ao lado de muitos comentadores¹¹⁰ levados a acreditar – à causalidade exemplar pela qual Tarde define o fato social. E tratemos dessa relação que guarda na obra moral mística aspectos aparentemente contraditórios: uma mudança que se define por um “salto”, mas que se realiza “progressivamente”.

Se prezamos até aqui a descrição daquilo que pode ser contagiosamente comunicado (uma emoção identificada a um amor de essência metafísica), não podemos esquecer que se encontra igualmente em jogo a questão de “como” se opera esse contágio. Sabemos que a simples presença do místico é afirmada como suficiente. Porém a natureza daquilo que terá de ser modificado – um homem inteligente e sociável, preocupado em conservar-se e agir sobre a matéria – de certo modo impõe a forma pela qual uma emoção catalisadora da transformação em questão poderá atingir o comum dos homens. Já tivemos ocasião de dizer que a filosofia da imitação de Tarde foi objeto de reflexão por parte de Bergson (1909a, 1909b). Podemos decerto conjecturar que a causalidade exemplar tardiana é aquela à qual Bergson recorre em *As duas fontes* quando se trata da abertura do fechado. Essa causalidade exemplar fornece a Bergson um gênero de causalidade social que contrasta com aquela implicada no durkheimianismo, a qual foi objeto de exame crítico por parte de Bergson, como vimos exaustivamente. Mas se nessa ocasião Bergson prezou apontar as forças profundas que agem na determinação das ações que correspondem a exigências sociais, demonstrando que a determinação social do querer é apenas relativa a exigências que são vitais, ele não deixou de conservar algo da hipótese durkheimiana. Sabemos que a autoridade moral da sociedade foi relativizada pela descrição de um sistema de hábitos que nos “inclina a obedecer”. Mas não deixa de ser verdade que Bergson, como Durkheim, em vez da presença de indivíduos que servem de modelo, opta por um querer que se dobra a exigências impessoais. Ora, com a sociedade instaurada pelo místico não teríamos um “novo gênero de causalidade” na origem de uma “nova” forma social, distinta daquela que se deve à

¹¹⁰ Bouaniche (2002); Kéck (2002); Lazzarato (1999); Milet (1970); Sitbon-Peillon (2009).

conservação do todo desejado pela natureza e garantido por regras impessoais? Essa causalidade não é aquela identificada por Tarde?

O que devemos admitir também é que se a inspiração é verossímil não se trata, contudo, de uma transposição completa dos termos tardianos à análise bergsoniana. Há uma aparente distância entre o conteúdo que circula pelas correntes de imitação no caso da sociedade que se abre para Bergson e pela vida social de modo generalizado para Tarde. No primeiro caso trata-se de uma emoção descrita como abalo afetivo da alma. O que deve ser contagiosamente comunicado é algo excepcional, único. No mais, essa abertura desemboca em uma sociedade que contrasta com a outra sociedade, aquela que se funda sobre a pressão de normas impessoais. Para Tarde, por sua vez, a comunicação de o que quer seja age na tessitura da vida social. Entre as sociedades que se fecham e que tornam a cair em imitações-costumes que imitam o fechamento de repetições biológicas e as sociedades que se abrem progressivamente na direção da humanidade é a mesma operação essencial que se encontra em jogo: uma invenção imitada, uma invenção que agencia o capital psíquico de individualidades associadas. Como afirma Sitbon-Peillon (2009, p. 294), enquanto para Tarde a socialização em sua generalidade se opera pela imitação, no interior de toda e qualquer socialidade elementar, para Bergson a imitação do místico guarda uma relação com algo que se encontra fora da sociedade, “mesmo se o místico guarda um laço com a sociedade por sua ação”. Ou seja, a imitação que, para Tarde, é geral, apresenta-se para Bergson como implicada em uma situação excepcional. De fato essa é uma diferença inegável.

Na verdade vimos que a religião e a arte guardam para Tarde uma excepcionalidade. Mas esta não se deve a uma diferença de natureza com o que se passa nas outras dimensões da vida social, apenas a uma maior eficácia de um intento que, em termos de sociedade, é universal. O social humano é, para Tarde, imitação. Para Tarde há uma única causalidade social, e ela é distinta daquela da consciência coletiva durkheimiana no modo como ela constrói todos parciais na direção de um todo unívoco. A sociedade dos homens é, para Bergson, por sua vez, dupla. A primeira forma guarda analogias com a coerção sobre o querer durkheimiano, mas tem essa ação, digamos, docilizada, tornada sonambúlica por uma “pressão” que se limita a inclinar o homem natural a obedecer. A segunda, por sua vez, deve-se à comunicação via exemplo de algo excepcional, e é a ela somente que diz respeito uma causalidade como aquela da imitação. Essa diferença não deve, contudo, desencorajar a

análise da relação que conjecturamos entre a filosofia da imitação de Tarde e a causalidade que Bergson reconhece na ação do místico sobre o tecido social que a natureza constituiu¹¹¹.

Tarde (1890b) define a imitação como uma ação a distância de um espírito sobre outro. Lembremos que não se trata uma impulsão física, tampouco um transporte de força motora do sujeito a um objeto inanimado, mas da transmissão de alguma coisa de interior, de mental, de espiritual, que passa de um dos sujeitos ao outro sem se perder ou diminuir. Essa atividade continuada conduz a vida social a uma unanimidade e homogeneidade crescentes. Tivemos a ocasião de apontar que no limite dessa ação imitativa encontraríamos uma socialidade absoluta, aquela na qual a transmissão a todos os espíritos de uma cidade ou nação de uma ideia que aparecesse em algum lugar seria instantânea. Hipótese análoga, disse-nos Tarde (1890b), àquela dos físicos que afirmaram que, caso a elasticidade do éter fosse perfeita, as excitações luminosas se transmitiriam sem intervalo de tempo. A analogia com o éter da física newtoniana é importante para nossa atual comparação. Segundo Canguilhem (1965b) o éter se apresenta como veículo de uma ação a distância entre duas individualidades físicas distintas. É o meio de transmissão para uma matéria que se transmite entre dois pontos.

No caso da socialidade que Tarde chama de absoluta, a instantaneidade da transmissão de uma ideia ignora o espaço entre dois agentes e toda a matéria que atravessa, fazendo de sua instantaneidade a marca de unanimidade e convergência de direção. Bem,

¹¹¹ Não podemos prosseguir sem reconhecer algo fundamental. Se a vida social para Bergson, na dualidade pela qual se apresenta a partir de uma dupla relação com o movimento geral da vida, pode ser dividida em termos de semelhanças, de um lado, com o social durkheimiano (cuja analogia entre “pressão” e “coerção” não deve, contudo, dissimular a absoluta revisão do ponto de vista de Durkheim) e, de outro, com o social tardiano, cuja causalidade é tomada para descrever o exemplo inspirado pelo místico, não podemos deixar de observar que se em *As duas fontes* a sociologia de Durkheim é exame de uma revisão crítica direta, o nome de Tarde sequer nela figura. Sabemos que não se trata de um desconhecimento da parte de Bergson para com as obras de Tarde. Em duas ocasiões – na inauguração de um monumento de Tarde e no prefácio de um livro organizado por seus filhos – Bergson (1909a, 1909b) é um entusiasta do ponto de vista tardiano. Como então interpretar essa ausência de Tarde ao longo de *As duas fontes*, aliada à presença de uma crítica marcada à sociologia de Durkheim? Podemos observar uma indicação preciosa na ocasião em que Bergson (1933) afirmara que enquanto a sociologia de Durkheim, na qualidade de ciência nascente, prezou uma absoluta autonomização com relação aos demais ramos das ciências positivas, o projeto de ciência dos fatos sociais tardiano não pôde se dar sem um prolongamento de métodos e pontos de vista pertencentes à psicologia. Ora, qual a postura habitual de *As duas fontes* para com a sociologia, essa, científica, autônoma, durkheimiana? Eminentemente crítica. Ao que é reservado o papel de auxiliar da filosofia? À mística, não à ciência com a qual essa obra dialoga. Ora, se o recurso à causalidade exemplar tardiana é tal qual afirmamos, gênero de causalidade social pela qual Bergson reconhece o processo de instauração da obra mística (não fonte de seu conteúdo, mas de seu meio de exercício sobre as vontades ao lado das representações do intelecto informadas pela intuição mística), talvez não seja de se estranhar a ausência do filósofo da imitação ao longo de *As duas fontes*. Seria estranho Bergson denunciar algo reconhecido como caro à instauração da obra do místico, este sim, auxiliar da filosofia, se denunciasse as ilusões inerentes à ciência dos fatos sociais tardiana tal qual fizera com a sociologia de Durkheim. Pois se o místico é precioso auxiliar da filosofia, a causalidade exemplar é inegável auxiliar do místico na instauração de sua obra moral. Ela depende da força do exemplo. No mais, não temos a necessidade de, pela ausência de referência explícita, suspeitarmos de um recurso que nos parece, a nós e a outros, evidente.

observamos ao examinar a obra de Tarde de que modo essa socialidade absoluta é contrariada pelos fechamentos sucessivos dos círculos sociais. Limite ou termo ideal, sua instauração de fato passa pela constituição de uma unanimidade progressiva, uma comunicação de espírito a espírito de ideias e de necessidades que não podem converter de saída a sociedade dos homens em uma Comunidade humana universal. Se a socialidade absoluta pode ser tomada como termo virtual, ou seja, sem realização efetiva ao longo da história da humanidade, sabemos que o mesmo pode ser afirmado da humanidade divina bergsoniana, fraternidade humana que ignora a belicosidade e a tendência à fragmentação dos grupos sociais saídos das mãos da natureza. Entre o termo último do desenvolvimento que se anuncia com a obra do místico e os traços que essa obra deixou ao longo da história, algo que é da alçada de uma transformação “progressiva” se anuncia.

Se a diversidade representada pelas individualidades agrupadas em sociedades fechadas que Bergson apresenta fosse, tal qual o éter de uma suposta “física social”, um veículo para a ação de um sentimento que se dilata, talvez disséssemos que a instauração da moral aberta por um sentimento novo, incomensurável com relação ao estado social que lhe precede, seria impossível. O seria, sobretudo, se nos ativéssemos às afirmações segundo as quais a presença do místico basta, e que sua transformação opera um salto que “ignora obstáculos”. Sem retirar a validade dessa relação do místico com seus obstáculos – que se deve mais à força que ele toma de sua experiência do contato com o princípio do que a obra à qual se lança imediatamente em seguida – não podemos dizer que há uma distância inegável entre essa imediaticidade de direito e a transformação de fato que o místico instaura progressivamente sobre a humanidade específica? É verdade que o amor que o místico instaura não se utiliza desse “éter social” representado pelos agrupamentos fechados enquanto suporte de um sentimento natural que se dilata, sempre o mesmo, apenas variando em intensidade de acordo com sua progressão. Ele o atravessa fazendo dele outra coisa, não uma modificação daquilo que era. E o faz pela comunicação de um amor que é irredutível às paixões e à fraternidade humana que se encontrava nos planos da natureza.

Mas esse sentimento novo, que induz a um estado de alma, não se utiliza de algo que é definidor dessa humanidade que se trata de transformar? Ele não guarda um laço essencial com a sociedade e suas representações? A cristalização dessa emoção criadora que é o amor experimentado e propagado pelo místico em representações, o “método” do místico em instaurar ordens e religiões, não torna a introduzir um caráter progressivo na abertura da humanidade que contrastaria com o salto afirmado de início? Talvez fosse mais prudente

reservar o “salto” à experiência do místico e, à sua propagação pelo exemplo, um “salto” que se limita à propagação de um sentimento que quer se passar da multiplicidade espacial e numérica representada pela humanidade natural, mas que apenas pode lhe fazer, de fato, “progressivamente”. Como se diante de uma impossibilidade fundamental, ligada à realidade inabalável do obstáculo a suprimir, Bergson relativizasse uma proposição fundamental de Tarde. Este afirmara que o modelo a ser imitado deve atingir as almas e os corações (TARDE, 1890b). Bergson está completamente de acordo. O único problema é que para tanto um árduo trabalho é preciso da parte do místico que, se sua presença basta, com efeito, para lançar um apelo, a resposta da humanidade natural exige um aspecto progressivo, que passa pela imantação da vontade pelo recurso à religião e às representações.

Como então articular o salto que Bergson não cessa de afirmar na definição da transformação mística da humanidade e o caráter progressivo pelo qual ela se apresenta, na medida em que sabemos que esse salto não pode se passar da religião e de representações que, originadas no intelecto, tomam sua força alhures, de algo que jamais poderia ter origem na pura atividade da inteligência? O místico, de sua parte, realiza um salto inegável, um salto no absoluto. Se nos limitarmos a observar que o amor que ele convida o homem a praticar contrasta essencialmente com a simpatia inter-individual desenhada nos limites da espécie, que ele implica outra atitude da alma que não aquela à qual ela se encontra naturalmente predisposta e que contrasta essencialmente com qualquer dilatação possível de um sentimento natural, podemos dizer que a humanidade ela própria, com a ajuda do místico, efetua um salto no sentido de uma “transfiguração”, “mudança absoluta” e não “rearranjo do antigo”.

Porém, essa verdadeira conversão ou inversão de uma direção natural apenas pode se dar progressivamente quando comparamos a intenção da obra com seu produto. Progressivamente aqui quer dizer comunicação a formas da inteligência de um conteúdo que não pode nela se originar, mas que pode – e que tem de – utilizar-se delas para efetuar seu intento transfigurador. A comunicação via exemplo à humanidade específica implica a subversão de obstáculos que fazem com que a emoção do místico se utilize de seus contornos. Como se o místico fizesse aquilo que o filósofo se dedica a fazer: dilatar a inteligência de modo a atingir algo de sua franja instintiva. Logo, a força do exemplo, a afirmação de um salto, não implica apenas a presença do místico, mas um trabalho, uma supressão que é, de fato, progressiva. É insinuando-se progressivamente, por um árduo trabalho, nos dispositivos que dizem respeito à humanidade natural – inteligência, sociabilidade e religião naturais – que a humanidade poderá talvez um dia tornar-se divina. Com isso acreditamos mostrar como o

caráter progressivo da obra mística não anula seu caráter excepcional e o salto que ela implica, o qual não pode deixar de ser comunicado de espírito a espírito.

Ao automatismo pelo qual Tarde define a imitação, imantação psíquica de espíritos (automatismo que Bergson reserva, de seu lado, ao sonambulismo do dever), Bergson substitui um verdadeiro esforço: a comunicação com algo que se encontra para além da humanidade e de sua forma social natural. Dado que esse esforço é excepcional, ele precisa nos ser comunicado: imitamos o místico sem dúvida, mas apenas a partir de um trabalho prévio que deposita a centelha da intuição nas representações de inteligências de saída preocupadas em seu intento conservacionista e de instrumentalização da matéria. Assim o progressivo na conversão da humanidade natural em humanidade mística se liga, de um lado, à excepcionalidade que de modo algum pretendemos negar e, de outro, à natureza daquilo que se trata de convidar a realizar um salto na direção do divino. Poderíamos dizer que a ação exemplar, pela qual Tarde definiu todo e qualquer fato social, é o instrumento do qual o místico não pode se passar ao fazer da humanidade natural a matéria de uma obra privilegiada da vida.

3.5.1. Algumas conclusões em torno da ética de Bergson

Com a análise do papel da emoção na gênese da moral que preside a efetivação de uma sociedade única, vimos que a inteligência não pode ser criticada em si mesma, mas somente quando pretende tomar um lugar ou papel que não é o seu. Caso tomássemos ainda a sociedade ou a religião como realidades últimas da vida moral estaríamos já, decerto, longe do kantismo. Não obstante, sabemos que sociedade e religião são como que canais pelos quais circulam disposições saídas de uma atividade que é aquela própria da vida e cujas exigências, de conservação ou de criação, apenas têm significação quando reportadas ao problema que é o seu: criar de modo a retardar a direção que a matéria lhe obriga a adotar a contragosto. Em seu funcionamento puro e simples ou em seu fundamento último, o papel que a razão desempenha na determinação do querer se encontra subsumido à ação de forças que não permitem identificar uma autonomia e liberdade tal qual a filosofia transcendental de Kant nos obrigaria a admitir.

Kant (1785, 1788) definiu a vontade como a faculdade de determinar sua causalidade pela representação de algumas leis. Se nos detivéssemos aí, poderíamos dizer que Bergson está de acordo com Kant: em se tratando de um ser inteligente, as forças da vida sob

a forma do hábito e do amor não deixam de agir por meio de representações e, no segundo caso, de produzir representações. Mas, na verdade, Kant e Bergson desenham atitudes completamente distintas. Kant esvazia essa representação de toda matéria, guarda apenas sua forma, fonte *a priori* de determinação do querer. Como consequência dessa determinação formal das máximas subjetivas encontramos, em certo sentido, seu esvaziamento de móveis outros que não a representação pura da lei, objetiva e necessária. Bergson, por seu lado, preserva na representação inteligente que pode determinar o querer precisamente o “não inteligente” que lhe alimenta (ainda que não proponha exatamente um retorno ao empirismo criticado por Kant). Ou seja, não se trata, para Bergson, de decidir entre o privilégio da forma ou da matéria e salvaguardar, assim, a liberdade. O que importa é reconhecer a dependência da vontade para com algo que bem pode se imiscuir no plano da razão, proceder por representações, mas que apenas tem eficácia enquanto expressão de uma atividade que se enraíza em uma ordem de fenômenos que não diz respeito ao puro trabalho da razão.

Forças profundas estão presentes, uma de impulsão e a outra de atração: não podemos nos reportar a elas cada vez que há uma decisão a tomar. Isso seria o mais das vezes refazer inutilmente um trabalho que a sociedade em geral de um lado, a elite da humanidade, de outro, fizeram por nós. Esse trabalho chegou a formular regras e desenhar um ideal: será viver moralmente seguir essas regras, conformar-se a esse ideal (BERGSON, 1932a, p. 82).

Abstração feita do trabalho que subentende a racionalidade pela qual se apresentam as regras morais e pela qual seu valor é apreciado não é de se estranhar, e Bergson o reconhece, que a razão apareça como o único imperativo, e que seja assim atribuído aos conceitos morais uma autoridade que lhes seria própria. É nesses limites e nessa necessidade que se afirma que podemos localizar, por que não, a situação crítica na qual Kant reconhece a filosofia diante dos fatos morais.

É preciso que ela encontre uma posição firme sem ter, nem no céu nem na terra, ponto de ligação ou de apoio. É preciso que a filosofia manifeste aqui sua pureza, fazendo-se a guardiã de suas próprias leis, ao invés de ser o arauto daquelas que lhe sugerem um sentido inato ou não sei qual natureza tutelar. Estas, em seu conjunto, são sem dúvida melhor que nada; elas jamais podem contudo fornecer princípios como aqueles que dita a razão e que devem ter uma origem plenamente e inteiramente *a priori*, e tirar ao mesmo tempo daí sua autoridade imperativa, nada esperando da inclinação do homem, tudo esperando da supremacia da lei e do respeito que lhe é devido (KANT, 1785, p. 137).

É precisamente uma exigência contrária que Bergson admite. Da constatação do caráter racional da conduta moral não se segue que a moral tenha uma origem ou

fundamento na pura razão. Sobre o plano intelectual, é verdade, exigências outras que puramente racionais se compenetraram em conceitos, tanto a exigência social colocada pelo hábito ou instinto virtual quanto a exigência de criação colocada pelo amor místico. A obrigação que se liga à ordem e à coesão sociais é essencialmente infra-intelectual, a eficácia do apelo que o místico lança se deve a uma emoção que, não fosse pelo fato de, com efeito, ser resolvida em ideias, é essencialmente supra-intelectual. Exercendo-se em regiões distintas da alma, essas duas forças se projetam em um plano intermediário que apenas pode ser aquele da inteligência. Portanto, ordens e apelos são inegavelmente transpostos em termos de razão, mas o malogro explicativo, do ponto de vista de Bergson, residiria na localização da eficácia dos móveis morais em suas projeções intelectuais. Do ponto de vista da análise bergsoniana é precisamente a ilusão sobre a qual se baseia o intelectualismo kantiano. Ilusão que, de certo modo, Durkheim reconhecera, não nos mesmos termos, é claro, para o caráter obrigatório do dever. Mas à razão Durkheim substitui a sociedade, cuja autonomia, comparável àquela que Kant postula para a razão, afasta igualmente as realidades às quais Bergson visará suspender a moralidade das ações.

A razão intervém sobre as forças que são realmente atuantes e que pesam sobre a vontade, mas essa intervenção é incapaz de retirar delas sua eficácia ou mesmo de rivalizar com elas. Ela coordena seus efeitos, o que é distinto de inserir outros fatores determinantes à vontade que assim se deixa determinar. Ao tentar fundar o dever ou a obrigação sobre considerações de ordem puramente racionais se reintroduz sempre, e à sua revelia, forças de uma ordem diferente. O mesmo pode ser dito para a moral que suplanta a obrigação, aquela cuja forma final seria a resposta ao apelo do místico. Antes da nova moral “há a emoção que se prolonga ao lado da vontade” (BERGSON, 1932a, p. 46). As forças verdadeiras já estão presentes, elas são anteriores à coordenação que a razão lhes implanta. Na verdade se quiséssemos ser taxativos, como é em certo momento Bergson, e observar aquilo que ele reconhece como incontestável – o fato de o homem ser um ser vivo cuja constituição expressa exigências que se desenham ao longo da evolução do mundo organizado –, afirmaríamos que uma teoria da obrigação que desconhecesse esse aspecto seria inútil e inoperante.

(...) inútil porque a obrigação é uma necessidade da vida; inoperante, porque a hipótese introduzida pode quando muito justificar aos olhos da inteligência (e justificar muito incompletamente) uma obrigação que preexistia a essa reconstrução intelectual (BERGSON, 1932a, p. 96).

Se suplantássemos essa ação retroativa da razão sobre aquilo que lhe é dado a expressar a vontade encontraria ainda do que se determinar. Pois não é preciso ao sujeito da ação se representar a cada nova guinada da vontade seus motivos e princípios. De um lado ele se deixa levar no automatismo do hábito social, de outro, ele se deixa carregar pela emoção que lhe abre a uma nova postura diante da vida e da humanidade. Ao passo que, na situação contrária, supondo a possibilidade de guardar a pura forma que a razão atribui, sob a forma de máximas e princípios (que uma dedução levada ao seu termo poderia muito bem chegar a um conceito como a liberdade transcendental kantiana), aos móveis verdadeiramente morais (infra e supra-intelectuais) recortando, porém, os laços que suspendiam esse vão formalismo à ação de forças realmente atuantes e que lhe emprestavam sua eficácia, nada resta senão uma consciência que assiste ao espetáculo de fins permutáveis. Na qualidade de conceitos da inteligência, de representações que remetem a representações, do mesmo ao mesmo indefinidamente, dificilmente veríamos uma ação se desprender como obrigatória e, menos ainda, comunicar um sentimento novo capaz de colocar a humanidade específica em movimento.

Retomemos alguns pontos levantados no capítulo anterior e, juntamente com o que sabemos agora em torno do apelo lançado pelo místico e do lugar intermediário, e não absoluto, que a razão implica na determinação do querer na abertura do fechado, concluamos em torno daquilo que podemos reconhecer como o essencial de uma “ética” que se desprende de *As duas fontes*. Pela descrição das duas metades da moral e pelo reconhecimento de uma dupla insuficiência (da sociologia ou ciência dos fatos morais de Durkheim e da filosofia moral de Kant) Bergson indicou o modo pelo qual exigências da vida se fazem sentir na moralidade das ações humanas. O todo da obrigação e a moral absoluta são expressões das exigências de conservação e de transformação que o movimento da vida coloca e que encontram na vontade do homem condições particulares de efetivação.

Em se tratando dos móveis morais correspondentes à dupla exigência que a vida coloca os termos religião, sociedade, e razão devem sempre vir acompanhados do reconhecimento de seu caráter relativo. O mais das vezes se apresentam como soluções pelas quais o que importa na determinação da vontade exerce sua eficácia. A religião dinâmica se define por representações que comunicam uma emoção que, abandonada a si mesma, não seria capaz de mobilizar seres inteligentes devotados à sua conservação sem adquirir algo dos contornos representacionais; a religião estática, com suas representações fantasmáticas, previnem os riscos da inteligência; a sociedade fechada e a moral que lhe é coextensiva

prolongam uma exigência da vida ao estender os domínios do trabalho a que se destina por definição a inteligência; a razão é simplesmente o palco em que se desenham com os meios da inteligência imperativos que têm sua razão de ser em outra ordem de fenômenos, biológicos e cósmicos no limite. A moral não é de caráter religioso, social ou racional. Representações religiosas, exigências sociais, máximas e princípios deduzidos pelo intelecto são apenas o modo como essas exigências fundamentais e originárias às quais corresponde a moral operam na estrutura natural e específica do homem. São os elementos que se fazem presentes no misto no qual se desenrola a atividade humana cotidiana, mais que instintiva (sociedades de seres inteligentes são “mais” que uma colmeia e um formigueiro) e menos que intuitiva (são igualmente “menos” que uma humanidade divina).

A humanidade é convidada a se colocar em um nível determinado, - mais alto que uma sociedade animal, na qual a obrigação seria apenas a força do instinto, mas menos alto que uma assembleia de deuses, na qual tudo seria ela criador (BERGSON, 1932a, p. 86).

Semelhante ponto de vista apenas se torna possível por uma atitude decisiva: o enraizamento do que chamo de a “humanidade do homem” e da estrutura moral que fornece alguns de seus predicados em exigências que se fundam em outra ordem que não estritamente aquela da humanidade atual, mas na atividade criadora da vida da qual ela se desprende e a qual ela prolonga com a nova humanidade pleiteada pela ação do místico. Uma natureza caracterizada por sua atividade de criação que se prolonga através de suas obras não pôde se deter naquele que é seu produto privilegiado, o homem livre e inteligente. Bem como ela não poderia anunciar, para além dela própria, um domínio ontologicamente distinto (como é o caso da sociologia durkheimiana), que agiria por sobre uma suposta humanidade natural lhe fornecendo o caráter moral de suas ações do exterior.

Pois se o rompimento anunciado pela segunda moral colocasse um novo mundo para além do movimento que caracteriza uma natureza originária, transcendente e incomunicável, a vida moral assim estabelecida seria coextensiva a uma noção de natureza que não é a de Bergson. Uma autonomia da vida moral como aquela veiculada na filosofia de Kant, e que Durkheim de certo modo conserva com sua noção de sociedade que substitui a liberdade transcendental por uma personalidade moral e igualmente transcendental identificada à sociedade, implica uma concepção de natureza esvaziada de toda intenção ou implicação na “humanidade do homem”. A separação entre os domínios moral e natural, entre homem e natureza, é instituída de tal modo que mal pode ser colocada a questão de sua

relação. A não ser que disséssemos com Durkheim que se trata de uma “outra” natureza agindo por sobre uma natureza que aguardaria sua significação humana de um princípio moral transcendente identificado à sociedade.

Para que a moral possa se destacar da cosmonomia e tentar se conceber exclusivamente como “autonomia”, foi preciso que o cosmos tivesse já perdido sua função constitutiva com relação ao sujeito humano, e que ele apenas aparecesse como a decoração indiferente em que se desenvolve uma atividade humana que lhe é no fundo estranha e que não lhe deve nada do que o fez aceder à sua humanidade. Ora, é precisamente o que ocorreu ao conceito de natureza com os Tempos modernos (BRAGUE, 1999, p. 316).

Não se trata de reconhecer no bergsonismo de *As duas fontes* uma ética pré-moderna. Não se trata da ideia de uma imitação moral da natureza como aquela do estoicismo, do sábio descrito por Cícero que conhece a física e imita a natureza, que conhece assim a necessidade das coisas e a causa das paixões, e que não pode fornecer julgamentos verdadeiros e guiar-se pela razão sem conhecer o sistema inteiro do cosmos. Mas não se trata igualmente de uma ética, se assim podemos dizer, na qual a natureza é essa mera decoração indiferente, um cosmos sem pertinência ética, como acabamos de ver com Brague. Nem imitação, nem indiferença absoluta, tampouco realidade a ser suplantada por uma nova ordem de fenômenos: homem e natureza se encontram implicadas de modo intestinal na descrição da vida moral em Bergson. A dimensão moral da vida do homem é a expressão de forças vitais. O que a moral expressa em termos de vontade apenas pode se fazer aceitar, ou seja, constituir-se como motivo de uma ação moral, “a partir do momento em que nos é dada a coisa a exprimir” (BERGSON, 1932a, p. 46), as exigências que o movimento de criação da vida coloca.

Vejamos brevemente a aparente inanidade pela qual a natureza se apresenta na filosofia moral de Kant e na ciência dos fatos morais durkheimiana em termos de sua determinação sobre a moralidade das ações humanas. Na verdade, se não quisermos afirmar taxativamente essa inanidade poderíamos dizer que suas determinações devem ou ser afastadas pelo uso prático da razão (Kant) ou suplantadas por um regime social de causalidade que se dá por sobre o regime orgânico-natural que a natureza oferece ao homem (Durkheim). São “rompimentos” distintos daquele que Bergson aponta para com “determinada” natureza ao descrever a moral aberta, por exemplo: um “rompimento” que é nada mais, nada menos que a retomada dessa mesma natureza naquilo que ela tem de essencialmente móvel. Começemos por Kant. Há uma bela passagem nas considerações finais de *A crítica da razão prática* em que, retomando a questão da autonomia da vontade para com toda determinação

sensível, Kant coloca o problema de modo a realçar a distinção de mundos que a liberdade anuncia. Um mundo do entendimento, suprassensível, que alça a dignidade do homem acima da natureza fenomenal, permitindo-lhe rechaçar toda ligação sensível que poderia dominá-lo de modo a impedir o reconhecimento da independência de sua natureza inteligível.

Duas coisas preenchem o coração de uma admiração e de uma veneração sempre novas e sempre crescentes à medida que a reflexão se liga a elas e nelas se aplica: *o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim*. Essas duas coisas, não tenho de buscá-las ou fazer sua simples conjectura além de meu horizonte, como se estivessem envolvidas em travas ou colocadas em uma região transcendente; vejo-as diante de mim, e as ligo imediatamente à consciência de minha existência. A primeira começa no lugar que ocupo no mundo exterior dos sentidos, e estende a conexão em que me encontro ao espaço imenso, com mundos além dos mundos e de sistemas além dos sistemas e, além disso, aos tempos ilimitados de seu movimento periódico, de seu início e de sua duração. A segunda começa em meu invisível eu, em minha personalidade, e me representa em um mundo que possui uma infinitude verdadeira, mas que apenas é acessível ao entendimento e com o qual (...) eu me reconheço ligado por uma conexão, não mais, como a primeira, somente contingente, mas universal e necessária. A primeira visão de uma multidão inumerável de mundos aniquila por assim dizer minha importância, na medida em que sou uma *criatura animal* que deve restituir a matéria da qual se formou o planeta (em um simples ponto do universo), após ter sido dotado de força vital (não se sabe como) durante um curto lapso de tempo. A segunda visão, ao contrário, realça meu valor, como *inteligência*, por minha personalidade na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade, e mesmo de todo o mundo sensível, ao menos tanto quanto possamos lhe inferir uma determinação conforme a um fim que essa lei dá à minha existência, e que não se limite às condições e aos limites dessa vida, mas se estende ao infinito (KANT, 1788, p. 211).

O reconhecimento do duplo pertencimento – animalidade e sensibilidade de um lado, inteligência de outro – acompanha-se da afirmação de uma independência cuja ordem de determinação, suprassensível, fora da ordem das determinações do universo fenomênico, é o prenúncio de uma humanidade que depende da moralidade das ações. Uma vontade que se deixa determinar incondicionalmente, ou seja, pela lei moral, é assim uma vontade que está para além não de determinada natureza, mas de toda ela. Não se trata de reconhecer, como é o caso de Bergson, uma dupla ordem de determinações, mas que apenas expressa a ação de uma mesma força em diferentes regiões da alma e a partir de uma dupla relação com a mobilidade das criações vitais, ainda que a supressão da primeira pela segunda anuncie igualmente uma humanidade elevada em termos de moralidade das ações. A vontade não se fez mais autônoma no segundo caso. Pelo contrário, ela continuou a banhar-se na heteronomia das forças vitais, apenas o faz “de outro modo”, substituindo à imutabilidade relativa do hábito a exigência de criação da emoção no que ela tem de aparentada à intuição. Não há, no caso de Bergson, moral exterior à natureza. A “humanidade do homem”, em se tratando da

moralidade de suas ações, não pode ser amputada das forças nas quais ela empresta seu elã e sua direção (conservação e mudança, fechamento e abertura).

A liberdade descoberta na experiência da lei moral kantiana nos faz descobrir outro mundo, mas não sem, antes, configurar-se para si uma autonomia que lhe preserve de toda fonte de moralidade que não a razão. Se ela dependesse de um interesse estranho a ela, que pretendesse se fundar sobre um princípio exterior (Deus, a natureza, a ciência, o interesse coletivo, etc.), a moral deixaria de ser pura, ela deixaria, no limite, de ser moral: a moral não é um fato da experiência, é um fato da razão (JULLIEN, 1995). Estamos longe da moral que encontra sua razão de ser na evolução da vida, e que funda nessa mesma evolução da vida, no esforço profundo que esta manifesta, a superação de determinada humanidade “natural” na direção de outra, não menos natural, apenas não mais condenada aos limites da espécie. Não é preciso do ponto de vista bergsoniano romper os vínculos, amputar as conexões com a natureza para aceder a essa humanidade transfigurada: basta, pelo contrário, aprofundar essa conexão ao ponto de um contato intuitivo.

Por fim, chegamos à ciência dos fatos morais de Durkheim. Vimos que uma causa exterior é introduzida no tribunal da razão kantiana à revelia de sua jurisdição: a sociedade. Mas a autoridade moral da sociedade não é menos partidária do que foi a razão kantiana, de uma distinção categórica para com o reino da natureza por sobre o qual ela instaura uma nova ordem de fatos. A sociedade se configura como reino à parte e seu desenvolvimento possibilita ao homem libertar-se cada vez mais do julgo do organismo, espiritualizar-se, afirmará Durkheim. Mas introduzir a sociedade no que até então era de utilização exclusiva da razão kantiana não implica reduzir ou suplantar o abismo entre homem e natureza que esta última exigia. Apenas é introduzida com a sociedade uma entidade outra, mas cuja diferença de natureza e ausência de comunicação com o plano da natureza não é menos marcada. Se no homem racional Durkheim introduz o predicado social, nem por isso sua humanidade é menos independente da natureza.

Produz-se assim um fenômeno que é precisamente o inverso daquele que observamos nos primórdios da evolução. Nos animais, é o organismo que assimila os fatos sociais e, desprovendo-os de sua natureza especial, a transforma em fatos biológicos. A vida social se materializa. Na humanidade, ao contrário, e, sobretudo, nas sociedades superiores, são as causas sociais que se substituem às causas orgânicas. É o organismo que se espiritualiza. Devido a essa mudança de dependência o indivíduo se transforma. Como essa atividade que sobre-excita a ação especial das causas sociais não pode se fixar no organismo, uma vida nova, *sui generis* ela também, se sobreacrescenta àquela do corpo. Mais livre, mais complexa, mais independente dos órgãos que a suportam, as características que a distinguem se

acusam cada vez mais na medida em que ela progride e se consolida (DURKHEIM, 1893, p. 338).

Como Kant procedera com relação à razão, ao reconhecer a ação da sociedade, ao reconhecer sua autonomia, Durkheim ao mesmo tempo reconhece um duplo pertencimento, um duplo mundo constitutivo da “humanidade do homem”, bem como a independência e superioridade relativa do mundo espiritual que representa a vida em sociedade. Mais ainda. Sua ação continuada é capaz de inverter a marcha natural da evolução biológica. O animal se coloca quase que exclusivamente na dependência do mundo físico, sua condição biológica predetermina sua existência, ao passo que o homem depende de causas sociais. O mundo que elas anunciam, as possibilidades de desenvolvimento que carregam, é comparável, em termos de seus efeitos, ao universo suprassensível da liberdade transcendental kantiana: ela institui um reino à parte. Ela liberta o homem do julgo do organismo. “A causa que suscitou as diferenças que separam os homens dos animais é também aquela que o obrigou a elevar-se acima de si mesmo” (DURKHEIM, 1893, p. 339). O homem se encontra sob o império de causas *sui generis*. “A sociedade não é mais nossa obra do que o mundo exterior à qual, conseqüentemente, temos de nos dobrar para poder viver” (DURKHEIM, 1893, p. 336). Uma imposição dessa natureza, a exterioridade pela qual se define o fenômeno moral (bem como todo e qualquer fato social), apenas pode vir acompanhada de uma ordem da realidade que se acrescenta à constituição natural da humanidade transformando-a ou, por que não, criando-a. Não há moralidade das ações sem a sociedade. A “humanidade do homem” depende desse mundo novo que se acrescenta aos fenômenos naturais. A sociedade não é um dado da natureza, a moralidade das ações depende da sociedade, logo, podemos concluir que Durkheim encontra-se longe de uma moral fundada em exigências da vida.

Transcendência da razão e da sociedade, imanentismo da atividade vital: fundamentos distintos da moral nos autores de que nos ocupamos. Mas que consequência geral retirar da exposição que realizamos? Se nossa proposição vem sendo voltarmos sobre a “antropologia” implicada na “cosmologia” de Bergson, no sentido de descrever os elementos da humanidade em seu aspecto estático e dinâmico, pudemos observar que a estrutura moral que corresponde à parada do movimento da vida não é menos fundamentada naturalmente que a outra moral que a transfigura. O problema da moral não pode ser colocado em termos bergsonianos sem que, ao mesmo tempo, coloque-se o problema do movimento da vida e do esforço nele implicado. Enquanto a moralidade das ações, o caráter obrigatório de determinadas regras, dizem respeito à razão prática para Kant e à sociedade para Durkheim,

ou seja, têm sua “fonte” fora do campo da natureza, Bergson toma postura distinta. Tratando da moral em sua dimensão estática ou dinâmica somos irremediavelmente conduzidos ao movimento da vida, aos obstáculos que ele encontra e as exigências que ele se coloca. Bergson soube suplantar assim uma consequência inevitável do ponto de vista de Kant e de Durkheim em torno da moral: o isolamento do homem da atividade cósmica e de todo parentesco com os produtos da vida.

3.6. O duplo recurso de Bergson à mística: local de fomentação de uma humanidade divina e de esclarecimento acerca da significação da vida e do homem

Bergson definiu o acabamento do misticismo como uma coincidência com o princípio da vida, cujo resultado seria um prolongamento da ação divina que romperia com os limites assinalados a espécie por sua materialidade. O misticismo completo é aquele dos grandes místicos cristãos. Se a coincidência com algo que pode ser identificado a um princípio não é privilégio desse gênero de misticismo, seu acabamento nos quadros do cristianismo justifica-se pelo fato que há outro aspecto essencial em sua definição que não apenas a coincidência com o princípio: o misticismo completo, como pudemos já deduzir da exposição que precede, é ação¹¹². “Pensemos no que levaram a cabo, no domínio da ação, um São Paulo, uma Santa Teresa, uma Santa Catarina de Siena, um São Francisco, uma Joana d’Arc”, cujas transbordantes atividades “dedicaram-se a propagação do cristianismo” (BERGSON, 1932a, p. 241). Apesar dos empréstimos que a cristalização do misticismo em religião realiza para com a memória religiosa da humanidade, na qual o cristianismo buscará difundir a necessidade de criação experimentada pelo místico, Bergson foi taxativo: ele afirmou a necessidade de um início, a irrupção de uma personalidade que, se não convida a humanidade natural a realizar um salto imediato, convida ao menos alguns imitadores originais a empreenderem o esforço que emana de sua presença.

¹¹² Sua aparição em um momento preciso da história faz com que Bergson (1932a) trace retrospectivamente sua preparação. O misticismo completo foi e continua sendo uma coisa rara. Naquilo que chama de esboços do misticismo futuro, Bergson começa por descrever alguns mistérios pagãos, o modo como se constituiu a filosofia grega (na figura de Plotino especialmente) e, enfim, o pensamento e religião hindus. Não me atarei a essa descrição. Essas formas possuem uma origem que não é propriamente intelectual, elas advêm de uma experiência que atesta uma coincidência com um princípio criador. Mas elas se detêm na contemplação, não passam à esfera da ação. Isso apenas ocorrerá com o cristianismo, capaz de abrir a alma a um amor universal. O impulso místico, caso se exerça com força suficiente, não se detém, como no hinduísmo, diante da impossibilidade de agir, recalando-se em doutrinas de renúncia ou práticas de êxtase.

Buscar a realidade histórica desse início é simplesmente perguntar-se de quem veio o exemplo que fez dos místicos cristãos continuadores exemplares daquilo que representara o Cristo. Bergson introduz com o Cristo uma espécie de absoluto místico no sentido de um início radical. Uma descontinuidade no curso da história permite que se perceba em seguida uma continuidade (GOUHIER, 1962), aquela da ação das individualidades místicas que aparecem como imitadores e continuadores originais do que fora essencialmente o Cristo. Talvez possamos admitir algo que hesitamos acima. Se o caráter progressivo da propagação do exemplo contrasta com a suficiência da presença do místico que Bergson tanto preza para a transformação da humanidade natural, essa presença parece bastar para aqueles que continuam a obra do Cristo na qualidade de seus imitadores ou continuadores originais, marcados, como ele, da excepcionalidade que caracteriza o herói moral na obra de Bergson.

Não devemos perder de vista que nosso propósito é a leitura da história moral e religiosa da humanidade – dos feitos coletivos que se ligam a disposições naturais (regras morais e representações religiosas saídas da função fabuladora que expressam exigências vitais de conservação) e dos feitos individuais que se ligam a almas excepcionais (a obra moral de abertura que se utiliza da religião e que expressa exigências vitais de criação) – nos quadros de uma evolução criadora que é o fundamento último dos fatos de cultura que encontramos descritos por Bergson em *As duas fontes*. No terreno da história dos homens as formas que antecedem o Cristo e a religião destinada a sua propagação podem ser lidas na chave de uma dentre as tantas resistências que a estrutura da espécie, cuja materialidade lhe condena a uma liberdade e criação no interior de certos limites, impôs ao elã. Sequer podemos dizer que o Cristo, o cristianismo e os místicos cristãos são o acabamento da vida que Bergson reconhece como um efeito imanente à presença de individualidades privilegiadas no topo do movimento evolutivo e no seio da sociedade dos homens. Eles atestam antes uma potência capaz de arrematar a empresa da vida. São, por assim dizer, os responsáveis pela realização de tal feito. A novidade que o Cristo e seus imitadores trazem e o que ela representa em termos daquilo que prolonga – uma exigência de criação que, enquanto tal, compactua com a direção essencial do elã – não são pouca coisa. Possui a importância que faz deles a inauguração de uma nova via moral à humanidade específica, via esta pela qual pretende passar por contrabando uma exigência que fora contrariada irremediavelmente nas demais obras da vida.

Bem, sabemos que a experiência mística se liga a uma emoção que é criadora, e que essa emoção se liga a um conteúdo particular: um amor que contrasta essencialmente com a simpatia inter-individual que rege a socialidade natural do homem. Se prezamos até então mostrar as dificuldades que se ligam à radicalidade da obra do místico, o que se traduz na negociação irremediável entre intuição e inteligência na abertura do que a natureza fechara, é necessário descrever de modo mais detido a experiência do contato com o princípio da vida que preside a ação transformadora do místico sobre a humanidade. Em suma, trata-se de perguntar qual a fonte dessa força que permite realizações até então insuspeitadas no domínio da pura história natural e que acaba por prolongar-se na história dos homens. É necessário saber o que ocupa uma alma que não se detém na pura contemplação e que não encontra em uma conduta asceta o resultado último de um contato íntimo com o divino. Do ponto de vista de Bergson a união que se opera nas profundezas da alma do místico com o princípio apenas é total quando a presença de Deus se manifesta na potência criadora do eleito. Ou seja, em sua potência de ação (GOUHIER, 1962).

Deixar-se consumir por algo que lhe escapa e que é o motor de toda criação universal é seguido de uma necessidade imanente de desdobrar-se na afirmação de uma ação sobre o homem que, abandonado a si mesmo, não encontra os meios de tal salto na direção do princípio. Essa atitude, esse desdobramento, é algo caro a Bergson, e que faz dos místicos cristãos algo distinto de outras correntes de misticismo que prezaram pelo ascetismo¹¹³, por uma atitude contemplativa e não por uma ação que implica um verdadeiro trabalho de intensificação de vontades na edificação de uma nova humanidade. Isso não implica negar, contudo, algo que é da alçada do individual, de uma experiência que traz a assinatura daquele que é sua sede, mas que, em seguida, far-se-á instrumento da vontade divina. O misticismo, afirma Bergson (1909c, p. 371), aparece como o movimento de certas almas que “pode ser levado mais ou menos longe”, com “estações que podem ser mais ou menos marcadas”. E dentre essas estações não podemos negar a importância que o próprio Bergson reconhece ao momento em que a alma do místico é preenchida por alguma coisa de outrem. Trata-se da experiência de uma coincidência com o princípio da vida que podemos, de acordo com o relato dos místicos, considerar como algo de Deus senão o próprio Deus. Mas nessa própria

¹¹³ Conduta cujo valor justifica o recurso da filosofia à mística em um Schopenhauer (1818), por exemplo, que parece contrastar essencialmente com o valor que a mística possui para Bergson.

invasão da alma do místico se desenha a atitude que se seguirá imediatamente: a alma mística quer se fazer um instrumento¹¹⁴.

Ela elimina de sua substância tudo o que não é suficientemente puro, flexível e resistente o suficiente para que Deus a utilize. Ela já sentia Deus presente, ela já acreditava percebê-lo em suas visões simbólicas, ela já se unia a ele no êxtase; mas nada disso era durável, pois era apenas contemplação: a ação reconduzia a alma a si mesma e lhe destacava assim de Deus. Agora é Deus que age por ela, nela: a união é total e, conseqüentemente, definitiva (BERGSON, 1932a, p. 245).

A visão de Deus, longe de detê-las no êxtase diante da visão de algo que, com efeito, Bergson reconhece como de interminável descrição, levanta essas almas, coloca-as na direção de uma obra a realizar, obra que, como sabemos, consiste em nos arrastar “em seu movimento” (BERGSON, 1932a, p. 97). Nada há então de definitivo na união da alma mística com o princípio; há acima de tudo um compromisso, e não dos menos ambiciosos: fazer com que a humanidade se esquive “à lei que quer que a espécie e o indivíduo se condicionem um ao outro circularmente” (BERGSON, 1932a, p. 243). A união com o princípio, portanto, objeto de tantas descrições por parte da literatura mística, não denota passividade alguma, tampouco o aspecto final de tão dolorosa experiência. Para Bergson (1909c, p. 371) os movimentos da alma mística possuem um termo bem definido: “uma espécie de intuição intelectual da qual parece brotar uma espontaneidade criadora”. Para tanto essas almas confundem-se, em sua ação e liberdade, na livre individualidade criadora que faz delas uma espécie distinta das demais espécies, com um Deus criador e livre. Mas, “Quando uma alma absorve-se em Deus pelo pensamento e pelo sentimento”, algo pode permanecer ainda de fora: a vontade. “Não se trata, ainda, de uma vida divina. É o querer que é preciso recolocar em Deus”¹¹⁵ (BERGSON, 1932a, p. 244). Eis sua contribuição, eis o modo como pode prolongar algo que lhe presidiu, que presidiu sua criação e tudo o mais que encontramos de

¹¹⁴ Como se aquilo que até aqui tratamos como da esfera de imperativos ligados às resistências à propagação do amor fraterno (um método e um trabalho de espiritualização da humanidade natural) se apresentasse como uma exigência ou desdobramento imanente à união mística com Deus. Transformar a humanidade é a consequência imediata de uma alma que se faz instrumento da vontade divina, que é preenchida por uma “superabundância de vida” (BERGSON, 1932a, p. 246).

¹¹⁵ Bergson não nega um fato incontestável: a superabundância dos relatos místicos a respeito de suas visões, êxtases e arrebatamentos. Uma inquietude acompanha o estado de êxtase, e essa agitação, ainda no terreno dos símbolos e das imagens, é característica do misticismo completo, admite Bergson. Mas para ele trata-se apenas de uma preparação para o que há de definitivo e de importante quando, consumindo-se pelo querer divino, é o próprio Deus que agirá na alma do místico e por ela. No coração da experiência dos místicos há o relato de uma alma sozinha com Deus que sucede a iluminação extática. Como se todo o universo tivesse deixado de existir a não ser essa alma que vive a união com Deus. O retorno à fonte se passa como que em um deserto no qual a própria alma do místico não sabe muito bem discernir o que se passa: é uma experiência única e de singularidade impenetrável. Mas isso não é o essencial, trata-se antes de “incidentes ao longo do caminho; foi preciso superá-los, deixar para traz arrebatamentos ou êxtases para atingir o termo, que era a identificação da vontade humana com a vontade divina” (BERGSON, 1932a, p. 242).

atualmente dado no universo. E somente então essa alma será lançada em empreendimentos os mais vastos, na realização de uma verdadeira contradição com um alcance que pretendemos mostrar insuspeitado: colocar uma parada em movimento.

O esforço permanece, portanto, indispensável, e também a persistência e a perseverança. Mas vêm por si só em uma alma ao mesmo tempo agente e agida, cuja liberdade coincide com a atividade divina. Representam um enorme dispêndio de energia, mas essa energia é fornecida ao mesmo tempo em que requerida, porque a superabundância de vitalidade que reclama corre de uma fonte que é a própria fonte da vida. Agora as visões estão longe: a divindade não poderia manifestar-se do exterior a uma alma aqui em diante preenchida por ela. Já nada há que pareça distinguir essencialmente tal homem dos outros homens entre os quais circula. Só ele se dá conta da mudança que o eleva à condição dos *adjutores Dei*, pacientes no que se refere a Deus, agentes no que se refere aos homens (BERGSON, 1932a, p. 246).

O místico retira sua força e a exigência de criação que consome sua vontade de uma experiência excepcional. O que ele prolonga nessa exigência decorre daquilo que passa a ser, a partir de seus relatos, a fonte da própria vida: Deus¹¹⁶. Deixemos de lado pelo momento a obra do místico e observemos como ele pode se fazer auxiliar da filosofia sob a pluma de Bergson. A significação última do princípio identificado a um Deus que é puro amor ganhará todo seu alcance com a admissão da experiência mística como fonte de verdade filosófica. Seguindo os dados da biologia e depurando nela as ilusões naturais do entendimento, estabelecendo analogias entre a vida da consciência e a vida em geral e, por fim, realizando o esforço em dilatar o entendimento na direção de algo que lhe permitisse simpatizar com a vida, Bergson chegou à concepção de um *elã vital* e de uma *evolução criadora*. E aí ele se deteve em *A evolução criadora*.

Agora, de onde vinha o *elã*, e qual era o seu princípio? Se se bastava a si mesmo, o que ele seria então em si mesmo e que sentido seria necessário dar ao conjunto de suas manifestações? A essas questões os fatos considerados não traziam nenhuma resposta; mas realmente percebíamos a direção de onde a resposta poderia vir (BERGSON, 1932a, p. 264).

Ainda que uma franja instintiva tenha permanecido ao redor da inteligência, que um esforço *sui generis* tenha permitido tocar seus limites, seu clarão não foi suficiente

¹¹⁶ Uma potência ou princípio desse gênero nós apenas encontramos em *As duas fontes*. A experiência intuitiva se detivera em *A evolução criadora* na corrente vital. E aí deveria deter-se, afirma Riquier. Em *A evolução criadora* Bergson não tinha os meios de decidir-se se o *elã* bastava a si mesmo ou se procedia de um princípio do qual seria a delegação. Deus aparece pela primeira vez no *corpus* bergsoniano em 1907, mas, como em *Matéria e memória* (onde uma duração de tensão infinitamente mais contraída que a nossa tem sua possibilidade deixada em suspenso), ele figura no interior de “um inventário dos ritmos possíveis de duração sem que nenhuma verificação positiva pudesse lhe fazer desempenhar papel algum na explicação” (RIQUIER, 2009, p. 420).

para que o homem compreendesse a significação e o destino do elã vital, prossegue Bergson (1932a, p. 265). Seria preciso para tanto uma “intensificação superior”, que nos conduzisse até o princípio da própria vida. Esse privilégio pertence à alma mística, aquela na qual a especificação foi abolida, especificação que nos condenara a aceder ao movimento da vida nos limites de nossa inteligência e, quando muito, da franja de instinto que lhe rodeia; que condenara nosso esforço, portanto, a limites não apenas ligados às ilusões do entendimento, mas à própria possibilidade de sua superação no interior de nossa condição de espécie saída do movimento da vida. E, reconhecido esse privilégio, espécie de intuição capaz de se operar em uma altura sobre-humana, Bergson (1932a, p. 266) assume diante da mística uma atitude que vai além daquilo que estamos até aqui prezando, a atividade que ela prolonga: “Devemos ver em qual medida a experiência mística prolonga aquela que nos conduziu à doutrina do elã vital. Tudo que ela pode fornecer à filosofia lhe será devolvido sobre a forma de confirmação”.

A bem dizer, não há uma clara linha de demarcação que divide a teoria do conhecimento que preside o conhecimento da significação da vida e aquilo que convencionamos chamar de o “problema da vida”. O problema que a vida tem de resolver é constitutivo do estabelecimento de um evolucionismo verdadeiro. A vida é definida em um dos seus elementos essenciais como uma luta com a materialidade que atravessa. Por outro lado nada nos impede de reconhecer na experiência que elucida agora a origem da vida, ou melhor, na obra moral que lhe é coextensiva, a promessa de um êxito não mais relativo à especificação e ao império que a inteligência exerce sobre a matéria. A resposta que o místico trará a Bergson em torno da significação da vida remetida ao seu princípio vem acompanhada imediatamente de um desdobramento na resolução do problema da vida em sua relação com os obstáculos que atravessa.

Por meio do místico (da instrumentalização que opera com a humanidade específica arrastando-a em um movimento de abertura) a vida encontra o meio de contornar seus obstáculos, ou, como veremos com mais detalhes, encontra ao menos meios de colocar sob novas bases a relação entre a vida enquanto ato de criação e mobilidade e seus obstáculos enquanto fatores de distensão e desvio de sua direção essencial. Se a elucidação em torno do princípio de onde decorre a vida, Deus, apenas é possível, como reconhece Riquier (2009), quando do trato da vontade humana, não podemos deixar de reconhecer que essa mesma vontade será o local onde a intensificação do elã será operada. Com essas questões em mente, com essa indissociabilidade entre o místico na qualidade de fonte de conhecimento e fonte de

prolongamento de exigências vitais, em outros termos, enquanto intuição com o divino que representa ao filósofo preciosa contribuição à especulação e à vida preciosa resolução de problemas (aspectos que ocuparão as páginas seguintes na exata medida de sua indissociabilidade), prossigamos nossa análise, retornando agora à obra que o místico é levado a realizar no desdobramento imediato do contato que toma com o princípio da vida.

Ele sentiu a verdade nele correr da fonte como uma força atuante. Não poderia impedir-se de difundi-la, tal como o sol não pode impedir-se de derramar a sua luz. Simplesmente não será por meio de simples discursos que a propagará. Porque o amor que o consome já não é o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama a humanidade inteira com um divino amor (BERGSON, 1932a, p. 247).

O místico ama a humanidade por e através de Deus. É somente por um desvio em Deus que ele pode amar a humanidade. Se a experiência da união com Deus é reveladora de uma verdade, Bergson acaba de afirmar que essa verdade, se não se detém no puro êxtase contemplativo, e se não se limita a uma infundável e inútil tradução em termos de linguagem corriqueira, se expressa, faz-se sentir como “força atuante”¹¹⁷. Um amor originário não pode se revelar sem esse desdobramento ativo. E a literatura mística parece testemunhar isso. Algumas passagens ilustram a identidade absoluta entre sujeito e objeto na beatitude mística (alma do místico e Deus na unidade do amor) e o desdobramento imanente da união com o princípio (amor de Deus através do qual o místico ama a humanidade convidada a seguir seu exemplo). Começemos por Teresa d’Ávila quando reconhece consequências inevitáveis de uma alma que, sozinha com Deus, não pode fazer outra coisa senão amá-lo.

A alma conserva por algum tempo esse benefício; ela pode já compreender claramente que os frutos não são seus e se colocar a lhes distribuir ela própria sem, no entanto, deles se privar. Ela se mostra por diversos sinais como uma alma que guarda tesouros do céu, ela deseja compartilhá-los com outrem e suplica a Deus não

¹¹⁷ Nessa tentativa de ligar o duplo recurso de Bergson à mística, há uma ocasião preciosa em que nosso autor parece fazer profissão de fé em torno do valor “prático” da obra do místico, a qual – como enfatizamos repetidas vezes – liga-se a um problema colocado pelo movimento geral da vida. Ainda que sem tocar em exigências desse gênero, Bergson confessa a Joseph Lotte algo que parece ter originalmente conduzido sua atenção à literatura mística, a relação que ela guarda com a moral. Falando de seu livro em vias de composição, certamente *As duas fontes*, Bergson admite se interessar pela moral. Desejo, afirma Bergson (1911b, p. 393), “fazer alguma coisa que sirva à prática”. Na sequência, Bergson se refere à moral kantiana, admitindo que construções teóricas desse gênero não servem a nada, e que seria preciso fazer o que os gregos fizeram. Mas eis que o recurso à mística se justifica. Se, com efeito, os gregos fizeram algo de útil, eles se endereçavam a poucas pessoas, admite Bergson. É na necessidade de uma obra moral que se endereçasse à humanidade que se localizaria o interesse bergsoniano pela mística, na ocasião ainda incipiente. “Os místicos! Eu não os conhecia... Trabalho com eles nesse momento e estou muito interessado. São Francisco! Os Fioretti!... Veja, Madame Guyon é muito instrutiva. Desde os cinco anos até sua morte ela nos abre sua alma. Ela não tem instrução. É espontâneo. É uma maravilhosa experiência. São João da Cruz, muito profundo, mas intelectualiza demais suas intuições. Santa Teresa, muito interessante, muito cativante... É um mundo novo que eu descobri” (BERGSON, 1911b, p. 394).

ser a única a se enriquecer com eles. Ela começa a ser útil aos outros, quase sem perceber nem nada fazer por si mesma; eles se dão conta disso, pois o perfume das flores é já tão forte que ele lhes suscita o desejo de se aproximar delas (TERESA D'ÁVILA, 1565, p. 114).

A mesma difusão irresistível do amor experimentado na solidão dos exercícios de amor, na presença do princípio na alma, testemunha João da Cruz (1584, p. 818). As riquezas dessa alma são tão abundantes que sua “glória torna a brotar fora dela”. A alma do amante se torna “um deleitável jardim, repleto das delícias e das riquezas de Deus”. João da Cruz (1584, p. 759) reconhece igualmente, ainda no que diz respeito ao amor do místico por Deus, antes mesmo de sua expressão em amor de Deus pelos homens (se é que a imanência do seu desdobramento, reconhecida por Bergson, permite-nos falar em antes e depois), a impossibilidade de conter a marcha que culminará na absoluta identificação com a vontade divina que, uma vez alcançada, torna-se seu instrumento, autor de uma obra que será, como adverte Bergson, o acabamento da obra divina: “no amante o amor é uma chama que queima de um desejo de queimar mais, como o faz a chama do fogo natural”

(...) como a alma vê a verdade do imenso amor do qual ela é amada por Deus, ela não deseja mais amar de modo menos elevado e menos perfeitamente, e é porque ela deseja a presente transformação, pois a alma não pode chegar a essa igualdade e a essa perfeição de amor a não ser por uma transformação total de sua vontade naquela de Deus, na qual as vontades se unem de tal modo que de duas elas se fazem uma, de modo que há assim igualdade de amor; pois a vontade da alma, transformada em vontade de Deus, é inteiramente vontade de Deus, e a vontade da alma não é perdida, mas torna-se vontade de Deus; e assim a alma ama Deus pela vontade de Deus que é também a sua vontade; e assim ela amará do mesmo modo que ela é amada por ele, pois ele ama com a vontade do próprio Deus, do mesmo amor do qual ele ama (JOÃO DA CRUZ, 1584, 854).

Como se a união com o princípio, essencialmente criador, não pudesse não ser seguida de uma criação que imita algo do que ele tem de essencial. Afinal, não é uma humanidade divina que se encontra no horizonte da presença do místico no seio da sociedade dos homens? Essa obra não se liga a um desdobramento imanente da simples e pura presença de amor do princípio na alma do místico? O amor místico não é o amor de um homem por Deus, mas o amor de Deus por todos os homens; ora, é através e por Deus que ele ama todos os homens, não é demais repetir. Ao identificar sua vontade com uma energia criadora que ocupa sua vontade, afirma Goddard (2002b,), o místico faz com que sua ação moral sobre a humanidade – convite a um amor que não se encontrava nos planos da natureza, mas que se encontra, paradoxalmente, na origem da própria natureza – confunda-se com a atividade criadora do próprio princípio. “Coincidindo com o amor de Deus por sua obra, amor que tudo

fez”, afirma Bergson (1932a, p. 248), “ele entregaria a quem soubesse interrogá-lo o segredo da criação”. Na força atuante que o místico sente decorrer da união com o princípio, um amor que transborda os recônditos obscuros da alma em união com Deus, que se espalha à revelia de uma vontade que não mais se apresenta como palco de suas inclinações, mas como instrumento da vontade de Deus, Bergson encontra uma consequência que, decerto, é obra daquele que colocara a humanidade mística no topo do movimento geral da vida. Algo que, a bem dizer, não encontramos na literatura mística. O místico desejaria, prossegue Bergson, “com a ajuda de Deus, completar a criação da espécie humana e fazer da humanidade o que ela teria imediatamente sido se tivesse podido constituir-se sem o auxílio do próprio homem”.

Sabemos que a vida mística não é identificada como rendendo frutos apenas à humanidade natural que ela visa como que aparar as arestas das limitações ligadas à sua estrutura específica. Ela é esclarecedora ao filósofo, no caso o filósofo que se ocupara já em determinar a natureza de uma evolução que é criadora. Se Bergson pôde retirar as consequências “práticas” da ação daquele que se identificara a um amor divino (acabamento da incompletude natural da humanidade), sua experiência indica de onde vem o elã que era considerado como dado em *A evolução criadora*. O que a experiência mística permite é que Bergson precise a energia criadora que, até então, sabíamos apenas ser uma duração tensionada no mais alto grau, origem da vida e da própria materialidade. O amor adquire determinações metafísicas, afirma Bouaniche (2002), quando relacionado a essa origem primitiva: ele esclarece o mistério que é a fonte inesgotável que constitui Deus, uma exigência de criação contínua que busca materializar-se. O signo dessa materialização será nada mais nada menos que o universo tal qual lhe conhecemos: a matéria, a vida e o homem. Podemos já suspeitar de que modo a experiência mística será retrospectivamente importante à cosmologia de *A evolução criadora* que descrevemos no primeiro capítulo.

Quando o elã foi tomado como impulsão a partir de uma unidade originária Bergson não pôde descrever seu movimento de diferenciação sem reconhecer sua relação com uma matéria que diminui sua potência criadora e que comprime progressivamente a exigência de criação que ele manifesta. Trata-se de um intento de liberdade que acaba adquirindo algo da necessidade. Concebamos agora esse elã liberado dos obstáculos que o condenam à luta com a matéria, à tensão definidora do modo pelo qual a vida cria, convida Gouhier (1962, p. 95). Resta uma energia cuja fecundidade criadora não é mais limitada por nada. “Quando retiramos da evolução criadora tudo o que se liga ao substantivo, o adjetivo se transforma em substantivo e coloca um criador da evolução”. Não se trata de afirmar a identidade entre elã e

um não sei o que criador da evolução. Mas o essencial da criação, o que lhe é próprio e que não se deve à matéria – ou seja, abstração feita dos limites aos quais ela é condenada – pode nos revelar algo dessa fonte. Sobretudo a partir do momento em que admitimos que uma ação criadora tal qual aquela que desemboca no mundo vivo não é privilégio de nosso planeta. Em *A evolução criadora* o elã era caracterizado como finito e de potência limitada. O signo da finitude é a história de nosso mundo, dispersão de uma energia em uma multiplicidade de direções, com suas paradas, seus fracassos e suas dissonâncias. Lembremos também, prossegue Gouhier, que Bergson apontou para a possibilidade de esse combate se dar por toda parte onde uma matéria se colocasse como obstáculo ao prolongamento de uma exigência original de criação. A vida, diz Bergson (1907a, p. 247) “é possível por toda parte em que a energia desce a encosta indicada pela lei de Carnot e onde uma causa, de direção inversa, pode retardar a descida”, ou seja, “em todos os mundos suspensos em todas as estrelas”.

Sabemos que o movimento que contraria a vida, cuja queda na pura necessidade ela visa retardar, se origina em um ato ou gesto criador que coloca ao mesmo tempo a vida e a matéria. Ou seja, podemos já supor, e Bergson o fez em *A evolução criadora*, um centro primitivo e originário. Sabemos agora também que esse mesmo problema de resolução de movimentos de exigências contraditórias não é privilégio do que se passa em nosso planeta. Nada mais natural, o que ocorrera, repito, já em *A evolução criadora*, do que a concepção de um centro onde brotam os mundos. O que temos pelo momento? Uma pluralidade de mundos marcados por um mesmo gênero de criação e o reconhecimento de que a energia que visa retardar a queda na necessidade é finita. Como então conceber uma fonte livre das exigências relativas ao gênero de criação que anima a constituição de nosso mundo e de mundos análogos ao nosso, retardamento da queda da liberdade na necessidade, e que sabemos já ser uma eternidade de vida, duração criadora ou liberdade contraída no mais elevado grau? Gouhier (1962, p. 96) é preciso ao descrever o procedimento bergsoniano. Constatada a finitude da potência criadora identificada ao elã, a cosmologia retraça sua evolução de modo que a distinção entre criatura e criador será aquela “de uma energia finita e uma fonte inesgotável de energia”, elã da vida e Deus cuja empresa criadora é identificada a uma corrente de amor que busca materializar-se.

E se o centro de onde brotam os mundos de *A evolução criadora* ganha essa conotação, se a eternidade de vida diz respeito, agora, a um amor que busca materializar-se, é aí que se encontra a contribuição do místico. É ele quem fornecerá os contornos exatos de algo que até então foi primeiramente tomado como limite hipotético da escala dos seres,

decorrente da comparação da duração da consciência psicológica com a duração do universo material e, em seguida, admitido a partir da verificação de que entre os limites que a vida do espírito atravessa há um ato que permite tomar seus sentidos inversos na unidade de um mesmo movimento que simplesmente muda de direção, ato que, remetido ao que se passa fora da consciência psicológica, é gerador de realidades¹¹⁸. Com o místico tudo muda; ou melhor, as coisas se precisam. De seus relatos se desprende a existência de alguma coisa que não é mais, como a conclusão de um raciocínio, admite Bergson (1932a, p. 247), algo possível ou provável, mas algo certo como uma experiência: “alguém viu, alguém tocou, alguém sabe”. Um verdadeiro princípio agente, criador, é então admitido: um Deus como puro ato de amor (RIQUIER, 2009). “Deus é amor, e ele é objeto de amor”, eis toda a contribuição que o místico pode fornecer (BERGSON, 1932a, p. 267).

Mas retornemos ao que é essencial à nossa análise, a implicação da ação do místico, desdobramento imediato de seu contato com o princípio, no movimento geral do cosmos. Se a experiência do místico tem algo a dizer à filosofia ela cumpre um papel não menos essencial: completar o que a natureza foi incapaz de fazer. Se Deus, na qualidade de amor que se materializa, cria sua própria matéria, o místico não deixa de “imitar” Deus: ele deseja – com a ajuda de Deus, através de Deus, é bem verdade – criar uma nova humanidade. Se essa criação perpassa obstáculos e resistências relativas à humanidade natural que cabe ao místico transformar pela emoção que comunica, essa criação não deixa de ser incomensurável com relação ao seu estado precedente; ela implica um “salto”, dirá Bergson. De modo que heroísmo inventivo, de um lado, e contato com o princípio da vida como fonte de verdade metafísica, de outro, revezam-se como a dupla excepcionalidade do místico cujo valor é reconhecido por Bergson. Valor este que não se limita a uma simples predileção do filósofo por alguma coisa que confirma algo que lhe é de seu agrado. Do ponto de vista de sua obra, desdobramento imanente da experiência de união com um Deus que é puro amor gerador de mundos, a excepcionalidade do místico diz respeito a uma exigência de criação que se encontra cravada no coração da natureza. Uma natureza que, doravante, será a expressão de um puro amor criador¹¹⁹.

¹¹⁸ Respectivamente *Matéria e memória* e *A evolução criadora*.

¹¹⁹ Nesse ponto o recurso de Bergson contrasta com o recurso tardiano à ação mística. Para Tarde, a excepcionalidade do místico se liga à solução de um mesmo e único problema, que atravessara toda a evolução da natureza: a constituição de acordos entre diferenças, entre uma multiplicidade pulsional. Se o místico é excepcional é porque, já em meio a um terreno propício ao estabelecimento de uníssonos (repetições imitativas cujo alcance e compreensão são maiores que as repetições biológicas e materiais) ele realiza esse intento com uma eficácia maior que as outras invenções anônimas que tecem progressivamente os acordos sociais. Para Tarde o místico não é fonte de verdade metafísica, ele não entrega àquele que sabe lhe interrogar os segredos da

(...) criador por excelência é aquele cuja ação, intensa em si mesma, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens, e de acender, generoso, focos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu à virtude novas vias, são reveladores de verdade metafísica. Eles bem podem se localizar no ponto culminante da evolução, não deixam de estar próximos das origens tornando sensível aos nossos olhos a impulsão que vem do fundo. Consideremo-los atentivamente, tratemos de experimentar simpaticamente o que eles experimentam se desejamos penetrar por um ato de intuição até ao princípio da própria vida. Para desvendar os mistérios das profundezas é preciso às vezes mirar os cumes. O fogo que se encontra no centro da terra apenas aparece no topo dos vulcões (BERGSON, 1919a, p. 25).

Deparamos assim com individualidades dotadas de uma excepcionalidade criadora e intuitiva e com uma potência de criação, fonte da vida, que comunica sua essência a esse engendrado especial que a prolonga, colocando em movimento algo que também é do domínio do engendrado, mas que, por si só, seria incapaz de realizar-se plenamente na direção essencial que o místico prolonga. Esse inacabamento da humanidade natural e o prolongamento de uma exigência de criação por parte dos místicos não nos remeteriam a algo essencial da cosmologia bergsoniana que de modo algum é anulada agora que sabemos da existência de um princípio? Vejamos. O místico não é uma alma privilegiada apenas porque localizada no topo da cadeia dos seres. Ele apenas o é completamente na medida em que é capaz de fazer-se o instrumento de uma vontade que lhe é anterior no quadro geral de engendramento da natureza. Mais que anterior, trata-se do princípio cujas exigências nele se prolongam. Esse prolongamento, que atesta a necessidade de uma obra que é irrupção de novidade no seio da sociedade dos homens e no seio da história geral da natureza, permite que nos afastemos, como afirma Worms (2004b), do Deus transcendente da metafísica grega ou da filosofia moderna.

Deus, na qualidade de princípio, não é o fundamento último de um universo congelado em uma imutável eternidade ou na absoluta presciência de uma natureza na qual, como dirá Leibniz (1710), o presente é prenhe de futuro. Bergson (1932a, p. 279) admite que se os místicos falam em uma onipotência divina trata-se de designar por isso “uma energia sem limites assinaláveis, uma potência de criar e de amar que ultrapassa toda imaginação”. A

criação, verdades insuspeitadas sobre a significação geral da vida e do homem. Ele prolonga uma exigência, é bem verdade, e o faz de modo excepcional. Mas, coisa distinta é o místico bergsoniano que, se prolonga uma exigência, ele o faz como se tivesse um “conhecimento de causa”: o prolongamento se segue a um contato com a fonte. Não há solução ao problema da vida sem um contato direto com aquilo que se prolonga através de uma vontade doravante sem sujeito, instrumento de Deus. Não se dá uma forma acabada, no caso bergsoniano, ao problema geral da vida em seu contato com a matéria, com os meios habituais, estritamente biológicos, de solução desse problema. Será preciso retomar essa exigência a partir de um contato direto com o princípio no qual a própria vida encontra sua significação última. Será preciso, em outros termos, sair do que Bergson identificou como a “Natureza naturada” para chegar à “Natureza naturante”, mobilidade criadora em princípio.

presença de um princípio no *corpus* bergsoniano não retira assim a abertura essencial do plano de engendramento da natureza. Afinal, qual o sentido de depositar no topo da cadeia dos seres uma alma cuja excepcionalidade se define pela obra que se sente levado a erigir? Qual o sentido de falar em um arremate do esforço da vida em um universo imutável e dado para todo o sempre, fechado à irrupção da novidade, completo em cada uma de suas obras? Vemos o real valor do princípio com o qual o místico se sente em contato: ele é, além de fonte, exigência de criação. Criador da matéria e da vida, Deus não poderá se passar da humanidade que ama por meio do místico. O inacabamento ao qual o homem natural corresponde não é apenas, desse ponto de vista, o sinal de um déficit relativo ao que a vida deve à extensão que atravessou, mas igualmente o signo de uma abertura essencial a um futuro indeterminado, aquele de um universo que desafia a cada nova criação (com mais ou menos êxito) a inércia que a vida empresta da matéria e que sabemos, agora, ter como fonte uma energia criadora que é puro amor. Porém, não introduzir com esse Deus retirado da experiência mística uma transcendência incomunicável com o universo do criado não impede, contudo, que os problemas relativos à criação, que animam a cosmologia bergsoniana, ganhem novos ares, seja em sua definição, seja no êxito que passa a figurar em seu horizonte.

Este amor teria um objeto? Notemos que uma emoção de ordem superior se basta a si mesma. Tal música sublime exprime o amor. Não é entretanto o amor de alguém. Outra música será um outro amor. Haverá aí duas atmosferas de sentimentos distintas, dois perfumes diferentes, e nos dois casos o amor será qualificado por sua essência, não por seu objeto. Todavia é difícil conceber um amor atuante que não se dirigiria a ninguém. De fato, os místicos são unânimes quando testemunham que Deus tem necessidade de nós, como nós temos necessidade de Deus. Por que ele teria necessidade de nós, se não fosse para nos amar? Tal será, com efeito, a conclusão do filósofo que se consagra à experiência mística. A Criação lhe aparecerá como um empreendimento de Deus visando criar criadores, acompanhar-se de seres dignos de seu amor (BERGSON, 1932a, p. 270).

Se o amor divino não tem propriamente um objeto, pois anterior a qualquer determinação material e específica atual – tudo vem dele –, não é menos verdade que ele manifesta uma intenção: criar seres dignos de seu amor. Intenção sem finalidade, apenas uma coincidência entre sua essência e a natureza daquilo que cria: criadores capazes de, por meio de um abalo emotivo, criar sem que se detenham em manifestações que contrariam a direção original do movimento que Deus imprimiu ao universo, contrariedade observada, nos limites de sua finitude e da negociação necessária com seus obstáculos, por exemplo, nos produtos da evolução da vida. Em termos morais os criadores de que falamos são seres capazes de fomentar uma fraternidade humana. “Os melhores dentre nós”, que lançam “a corrente

indefinidamente criadora de vida moral” (BERGSON, 1919a, p. 25), guardam a força do princípio do qual, como todo o universo, advêm. Eles não são o próprio Deus, mas também são mais que o comum dos homens. Mas esses seres dignos de serem amados são também os homens aos quais se endereça a emoção mística. Se eles não podem nos limites de sua estrutura específica experimentar o que experimentam os criadores de moral eles podem, contudo, deixar-se penetrar por sua emoção. Pois se encontra nas mãos desse homem saído da evolução do mundo vivo (que, para tanto, deve responder a um chamado divino por intermédio do místico) perguntar-se “se ele quer somente viver ou”, afirma Bergson (1932a, p. 338), “fornecer o esforço necessário para que se realize, mesmo sobre nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses”.

Para tanto, Deus não chega ao ponto de não ter necessidade desse instrumento muito particular que é a vontade de seus *adjutores Dei*. Sabemos que o místico não se detém na contemplação. Sua vontade apenas pode negar-se enquanto instrumento para a vontade divina se ela descobre que a vontade divina tem necessidade desse instrumento: ela não pode perder-se no amor de Deus se não descobre o amor de Deus pelos homens. Vontade que não se diferencia da vontade de Deus, a vontade do místico torna-se novamente uma vontade e mesmo uma liberdade humana: sua presença entre os homens é o ponto de partida terreno de uma obra cuja significação se encontra alhures. O místico volta, necessariamente, a descer sobre a terra e sobre os homens pela obra que prolonga ao completar. Ele não pode unir sua vontade a de Deus sem realizar a tarefa de renovação moral entre os homens (WORMS, 2004b). Já o dissemos: o místico não pode coincidir com o princípio sem imediatamente prolongar o elã de amor que experimenta¹²⁰.

O retorno ao princípio, operação essencial da vida mística, é apenas o interlúdio à constituição de uma humanidade divina: não se trata de um circuito fechado, mas a ocasião de inaugurar uma abertura que se pretende definitiva pela radicalidade da transformação que visa imprimir à espécie humana. Como se entre o contato (em Deus), a obra (do místico) e o efeito (humanidade divina), tornássemos a encontrar a unidade de um movimento contrariado e desviado (do qual a humanidade natural é uma das tantas expressões), que apenas aguardara a ocasião de prosseguir sem obstáculos. É o amor divino que leva, por intermédio do místico, o homem destinado a amar seus pares a amar a

¹²⁰O amor atestado pela presença do princípio na alma mística manifesta já uma exigência de criação. Não deve ser lido sob o signo da passividade, tampouco da espera e da carência: o amor que é Deus é ao mesmo tempo uma potência de criação infinita. Se a identificação da vontade mística com a vontade divina implica uma instrumentalização da alma na beatitude, fazer-se instrumento do amor não implica uma espera diante de Deus, atesta, antes, a conversão da vontade do místico ao mais alto grau de liberdade criadora (WORMS, 2004b).

humanidade¹²¹. Uma subversão desse gênero de inclinações naturais é uma colocação em movimento, é uma violência à estrutura da espécie: é criação fruto de uma emoção. Por um retorno ao princípio da própria vida o homem ganhará contornos que lhe farão a razão de ser da vida em nosso planeta não mais nos limites de uma inteligência fabricadora. Nesse sentido o amor divino, de essência metafísica, possui eficácia e alcance práticos: mobiliza vontades e rompe com as limitações impostas por uma vida que se ocupava em subverter a inércia do universo material ou, ao menos, traz a força para convidar, pela presença do místico no mundo, o homem a fazê-lo.

Já dissemos algo a respeito da possibilidade de a vida não ser um privilégio de nosso planeta. Na ocasião demonstramos que dessa multiplicidade de mundos análogos em sua essência criadora não poderíamos deixar de afirmar um centro de onde esses mundos irremediavelmente brotariam. Sua essência seria a mesma em todos os lugares, por mais variados que possam ser seus desenvolvimentos: acumular energia potencial para gastá-la bruscamente em ações livres. Mas eis que nessa imensidão indistinta de luta contra o entorpecimento de uma matéria suposta necessária, em um ponto preciso, em meio às plantas e aos animais da terra, surgiu algo que nada tem de accidental, “um ser vivo tal como o homem, capaz de amar e de se fazer amar” (BERGSON, 1932a, p. 271). Notemos bem, o homem não deixa de ser um “ser vivo”. Trata-se do “mesmo homem” descrito em *A evolução criadora* nesse sentido. Suas determinações específicas nós já conhecemos, bem como conhecemos o alcance do império que ele é capaz de estabelecer sobre a matéria.

Mas esse mesmo homem se torna doravante, mais que nunca e em outros termos, e não sem deixar de ser simplesmente “homem”, a razão de ser da evolução. Afinal essa própria evolução, agora que sabemos de onde ela decorre e quais as exigências que ela prolonga, não se limita a fornecer os meios a um exercício de indeterminação biológica por sobre a matéria. Ela procede à criação de seres que possam ser ao mesmo tempo objeto e sujeito de um divino amor, “pequenos deuses” propagadores de uma essência que é o princípio do cosmos e que apenas pode ser experimentada como uma emoção que tem como consequência livrar o homem da necessidade de ser uma espécie. É verdade que o homem já se apresentara como um êxito e como a razão de ser do movimento evolutivo em *A evolução*

¹²¹ Para além da inter-humanidade socio-política, natural e específica, há uma comunhão fundamental que apenas é atingida por um salto no Ser como potência de criação infinita. É por esse salto que a abertura do fechado é possível. Ao ponto de as humanidades respectivas diferirem em natureza. Uma que deriva do amor místico pela humanidade, através de Deus todos os homens são objeto ao mesmo tempo em que sujeitos do amor divino, e outra caracterizada pela ligação recíproca entre os homens no seio de uma comunidade socio-política do âmbito da natureza (GODDARD, 2002b).

criadora. Mas agora, quando a experiência mística esclarece a natureza do princípio de criação de onde brota a própria vida, puro amor que apenas possui um objeto digno de ser amado quando ao mesmo tempo esse objeto se faz sujeito capaz de amar indistintamente, os próprios critérios que permitem encontrar no homem uma solução exitosa ao problema da criação mudam de aspecto. As criações cósmicas expressam um amor originário, e o homem apenas é a razão de ser da vida sobre o planeta na medida em que ele se torna o local onde essa emoção encontra seu complemento e meio de propagação.

Podemos falar de uma elucidação retrospectiva da significação da vida e do lugar do homem na cosmologia bergsoniana a partir de *As duas fontes*. Essas conclusões apenas são possíveis com a intuição mística e a exigência de transformação que dela brota. O inacabamento essencial das obras da vida, do homem em particular, os limites intransponíveis em termos de inteligência e de sociabilidade natural que se apresentam anos depois de *A evolução criadora*, apenas podem surgir uma vez em posse de uma experiência cuja radicalidade e profundidade não apenas colocam em novos termos o problema da criação no terreno da especulação filosófica, mas que apontam também para uma transformação da humanidade que faz rever como e por que o homem é o êxito da vida, não mais em nosso planeta apenas, nos limites do elã, mas da Vida em um sentido mais amplo e originário. Os frutos que o misticismo rende ao “evolucionismo bergsoniano” e à “vida” permitem que Bergson (1932a, p. 272) confesse: “Vamos assim para além, sem dúvida, das conclusões de ‘*A evolução criadora*’”. Nada do que é dito em *As duas fontes*, prossegue Bergson, está isento de uma confirmação futura por parte da biologia. No mais os seus resultados são autorizados pelo método filosófico que comporta graus e que apela à intuição ao mesmo tempo em que ao raciocínio. A única diferença é que agora, admite Bergson, se a intuição arrimada à ciência pode ser prolongada, isso se dará “pela intuição mística”. Desse recurso autorizado pelo método bergsoniano, dessa intuição que se desenrola numa profundidade estranha ao que nos permitira até então todo o esforço bergsoniano, as seguintes conclusões podem ser retiradas em torno da natureza última das criações que fomentam a história do universo.

Ainda que tenham existido outras linhas de evolução ao lado daquela que conduziu ao homem, e malgrado o que há de incompleto no próprio homem podemos dizer, atendo-nos de perto à experiência, que é o homem que é a razão de ser da vida em nosso planeta. Enfim, haveria ainda ocasião de hesitar caso acreditássemos que o universo é essencialmente matéria bruta, e que a vida se sobreacrescentou à matéria. Mostramos ao contrário que a matéria e a vida, tal qual lhes definimos, são dadas ao mesmo tempo e solidariamente. Nessas condições, nada impede o filósofo de levar até o fim a idéia que o místico lhe sugere de um universo que não seria mais que o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que acarreta essa emoção criadora, quer dizer, com o aparecimento de

seres vivos nos quais a emoção descobre seu complemento, e de uma infinidade de outros seres vivos sem os quais os primeiros não teriam podido aparecer e, por fim, de uma imensidão de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível (BERGSON, 1932a, p. 271).

Se a vida em seu início era caracterizada como de essência “psicológica”, em seu princípio ela é mais que isso: não se trata de uma multiplicidade indistinta de tendências que se interpenetram, mas de uma necessidade de materialização que visa prolongar o que ela tem de essencial. Sua indistinção é aquela de um amor que não tem um objeto, mas que busca seu complemento em seres dignos desse amor. Mais que um sentimento, trata-se de uma exigência de criação que visou seres capazes de seu prolongamento: de amar, de criar. Não devemos nos enganar a respeito dessa afirmação segundo a qual a materialização dessa energia que é amor busca materializar-se naquilo que seria seu complemento. Insistimos já que uma emoção dessa natureza não possui objeto propriamente. Deus não cria simplesmente para dispor de objetos de seu amor ou para ser amado por suas perfeições, como pretende Leibniz (1710)¹²². A complementaridade necessária ao amor divino não implica a criação de uma matéria que passivamente receberia essa “graça”, esse dom. A materialização do amor de Deus numa humanidade que – pela ação do místico – pretende-se divina é uma comunicação do que há de ativo e de criador nesse amor que se prolonga. A humanidade se torna assim um lugar de passagem. Arrancada à sua inércia natural, ela é alçada à mobilidade de um ato: amar e ser amada.

Deixar-se consumir pelo amor divino, amar pelo amor divino, implica uma vitória sobre a inércia da espécie, uma atitude de abertura do que a natureza fechara. Amor, criação e movimento relacionam-se nesse ponto. Quando o homem tem sua vontade intensificada e é levado a amar a humanidade ele força as barreiras da espécie, cria uma atitude de alma que não estava prevista nos planos de sua natureza. Ou seja, quando o amor materializa-se naquele que vem a ser a razão de ser da evolução, este apenas o será completamente na medida em que agir no prolongamento da exigência do princípio. Entre o criador e a criatura há uma unidade que é aquela de uma exigência de criação, de mobilidade. A criatura não é pura obra do criador, mas sede do edifício de uma nova humanidade que, para ser edificada, não pode simplesmente ser o objeto de uma graça divina, mas o local de uma ação criadora. Bergson (1932a, p. 270) afirmou: “Deus tem necessidade de nós, como

¹²² Amamos um objeto, afirma Leibniz (1710), na exata medida de suas perfeições, e nada ultrapassa a perfeição divina, que tudo criou de modo a concorrer a mais perfeita harmonia. “O conhecimento geral dessa grande verdade, que Deus age sempre da maneira a mais perfeita e a mais desejável possível é, de meu ponto de vista, o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, pois aquele que ama busca sua satisfação na felicidade ou perfeição do objeto amado e de suas ações” (LEIBNIZ, 1686, p. 38).

nós temos necessidade de Deus”. Deus materializa seu amor ao criar o homem; este, uma vez criado, inacabado, pois saído de um movimento que teve de contornar inumeráveis obstáculos, guarda ainda promessas que apenas aguardam um retorno ao princípio no qual esposará uma exigência de criação – pela da ação do místico, decerto. Sua inteligência aguarda ser informada pelo perfume de uma intuição-emoção à qual ele não pode aceder devotado que se encontra ao seu trabalho (e o aguarda, enfatizemos, não para contemplar as maravilhas da criação, mas para “participar” de sua obra). O elã da vida nada mais pode fazer por esse homem senão permitir que seu trabalho seja eficaz e que sua conservação seja acompanhada de um sentimento de prazer ou bem-estar. Mas surgem então homens que fazem por nós o que nos seria impossível se simplesmente amparados na liberdade e na indeterminação saídas da evolução da vida. Comunicando-nos uma emoção que se liga ao que há de essencial no princípio, levando-nos a amar indistintamente continuamos, numa ação criadora excepcional, que nos arranca da inércia da espécie, a obra divina. Participamos assim ativamente e nos encontramos “implicados” em uma obra que, moral em sua expressão e seus efeitos, liga-se a exigências muito mais profundas.

Decerto a natureza criara, já, seres capazes de criar. Mas como que correspondentes à finitude do elã de onde procedem e às limitações estruturais que se devem às resistências encontradas pelo caminho e instrumentalizadas pela vida, esses seres acabam devotados a uma variabilidade que não permite que as exigências que neles se prolongam sigam seu caminho sem que se detenham. Não permitem uma transformação verdadeira, para além dos quadros da natureza. A mobilidade essencial do que há de positivo no elã da vida torna a cair na forma que adquire. Inebriada na forma que adquiriu eis o cenário preparado pela vida ao homem. Fabricando instrumentos e fazendo variar sua fabricação, vivendo em sociedade e dividindo o trabalho, vivendo à sombra da morte certa e da ausência de certeza sobre o amanhã, o homem natural se caracteriza por um sentimento de bem-estar e de prazer ligado essencialmente à conservação da vida. Mas quando esse mesmo homem é arrastado pelo amor divino ele experimenta uma alegria, “amor do que não é outra coisa senão amor” (BERGSON, 1932a, p. 225), reveladora de sua destinação e do privilégio que pode, doravante, lhe pertencer: permitir que o essencial do movimento nele realize suas exigências e prossiga sem obstáculos. A alegria que é coextensiva ao progresso moral, à participação na emoção que o místico comunica, revela que algo essencial se encontra em jogo.

Os filósofos que especularam sobre a significação da vida e sobre o destino do homem não observaram suficientemente que a natureza tomou os cuidados de nos

ensinar sobre isso. Ela nos advertiu por um signo preciso que nossa destinação é atingida. É o signo da alegria. Eu digo a alegria, não digo o prazer. O prazer é apenas um artifício inventado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; ele não indica a direção na qual a vida se lançou. Mas a alegria anuncia sempre que a vida foi bem sucedida, que ela ganhou terreno, que ela obteve uma vitória: toda grande alegria tem um acento triunfal. Ora, se nos damos conta dessa indicação e se seguimos essa nova linha de fatos, observamos que por toda parte em que há alegria, há criação: mais rica é a criação, mais profunda é a alegria (BERGSON, 1919a, p. 23).

Do reconhecimento de que na origem do universo se encontra um amor sem objeto que busca criar sua matéria chegamos ao reconhecimento da participação do homem na obra anunciada no princípio. Essa participação nós podemos senti-la, ainda que confusamente, sem discernir ao que ela corresponde claramente, na alegria que experimentamos no momento em que completamos por um amor fraterno exigências que se encontram na origem das coisas. Como se o objeto por excelência desse amor primitivo fosse, enquanto seu complemento, primeiramente um “ponto de intensificação”, o místico na qualidade de centro de irradiação dessa emoção propulsora e, em seguida, um “ponto de passagem” e “local de acabamento”, na medida em que os seres que são amados pelo amor divino são, ao mesmo tempo, capazes de amar e levar adiante as exigências de criação que uma emoção desse tipo manifesta. Uma alma até então estacionada, parcialmente reabsorvida no movimento que prolonga, coloca-se em movimento. A instrumentalização da alma a serviço do amor divino é a condição do estabelecimento da liberdade na vida do homem. O amor, seja em sua origem (Deus), seja em seu ponto de contato com a origem (místico), seja em seu complemento (humanidade), é exigência de criação e, quando presente na alma do homem natural, movimento de abertura e participação no divino, “alegria na alegria”, como dirá Bergson (1932a, p. 235).

Acabamos de indicar a natureza da necessidade que Deus tem dos homens, sua parte na obra do divino amor. Mas de modo algum isso deve nos afastar de algo essencial: a necessidade da presença dos místicos entre os homens, traço de união entre o criador e as criaturas, entre o princípio e seus produtos. E com o místico deparamos, como já dito, com uma relação estritamente necessária entre a resolução de dois níveis de problemas: um “problema filosófico”, que concerne à essência da vida, e um “problema vital”, que diz respeito ao cumprimento das exigências de criação no interior do universo. Nada que Bergson (1932a, p. 274) não tenha admitido: “eles abriram um caminho no qual outros homens poderão andar” e, “por isso mesmo”, insiste Bergson, eles indicaram ao filósofo “de onde vinha e para onde ia a vida”. A intuição mística permite afirmar que o próprio elã tem como

princípio um Deus que é puro amor¹²³ e que o destino da humanidade, da mesma humanidade que saíra da evolução do mundo vivo, apenas ganha sua significação completa na relação de prolongamento de exigências de criação que ela guarda com o princípio.

Uma energia criadora que é puro amor e que quer retirar de si seres dignos de serem amados semeou mundos cuja materialidade, em oposição à espiritualidade divina, exprime a distinção entre o que cria e o que é criado. Em cada um desses mundos a matéria e o elã vital (este prolongando, abstração feita de sua contraparte necessária, a direção essencial do princípio) seriam aspectos complementares da criação. Se a matéria com a qual a vida se encontra o permitisse, as potências que a vida carrega na indistinção do elã primitivo poderiam permanecer confundidas em suas obras. Mas não é o que vimos acontecer em nosso planeta. A matéria que aqui é complementar à vida não favorece o elã. Daí não somente progressos evolutivos divergentes. Mesmo sobre a linha em que o essencial dessa impulsão passou, ela esgotou o seu efeito: “o movimento converteu-se, de retilíneo, em movimento circular. A humanidade, que está no extremo dessa linha, gira nesse círculo” (BERGSON, 1932a, p. 273). A corrente que atravessa a matéria era tomada como dada e a humanidade, no extremo da direção principal da evolução, não tinha outra razão de ser para além dela mesma e de seu trabalho habitual, expressão de certa liberdade e viabilidade biológica.

Mas eis que foram chamados à existência seres destinados e capazes de amar. É o que a intuição mística informou essencialmente a Bergson. Esses seres são distintos de Deus, puro amor criador, e apenas poderiam surgir em um universo: leia-se, em um cenário como aquele que encontramos como determinante ao trabalho de organização da vida. E Bergson (1932a, p. 273) então afirma algo inimaginável em *A evolução criadora*¹²⁴: exatamente por isso, para a existência de seres capazes de propagar o amor para além das fronteiras da espécie, que “o universo surgiu”. Para produzir esses seres foi preciso a constituição de uma espécie, “e essa espécie necessitou de uma multidão de outras, que foram a sua preparação, o seu suporte ou o seu desperdício”. Podemos afirmar, portanto, que os seres privilegiados que completam e dão o sentido último à humanidade no interior do cosmos, os místicos, não são simplesmente o fruto da evolução criadora das espécies e, por

¹²³ Na verdade, reconhece Bergson (1932a, p. 224), uma alma que realiza o esforço de fusão com o princípio que lhe será apresentado como amor sequer se perguntaria se isso com o que entra em contato “é a causa transcendente ou se é apenas a sua delegação terrestre”. Basta-lhe que sinta que se deixa penetrar “por um ser que pode imensamente mais que ele”.

¹²⁴ Até então nada sabíamos senão que a significação da vida se liga a um problema colocado por sua relação necessária com uma matéria que atravessa. Sabíamos já da existência de um centro de onde brotam os mundos, esse centro ganhou o nome de Deus, mas faltava a verdade a seu respeito, cujo valor apenas pode vir de uma experiência: experiência esta que sabemos, agora, ser da alçada do misticismo.

isso, apenas aparentados aos demais homens. Eles são, antes, o meio pelo qual esse homem específico, uma vez transformado, será a razão de ser das criações da vida e do universo em sua totalidade, grande palco de preparação ao livre exercício do amor. Ao termo desse movimento a própria espécie humana tal qual saída da evolução do mundo vivo perde o estatuto de êxito absoluto. Pois não se trata mais de viver simplesmente, mas de criar. E criar não de qualquer maneira, mas de modo que algo de uma exigência que tem valor de princípio possa manifestar-se à revelia das barreiras que ela própria criou para preparar a aurora da humanidade divina. Diretamente criada pelo elã criador, conclui Goddard (2002b, p. 221), a *anthropos* mística, escapando das condições da evolução natural na qual a matéria impôs à consciência a forma da inteligência, lançando um apelo aos demais homens que participam da exigência comunicada por uma emoção *sui generis*, “institui o universo como símbolo do amor divino”.

Sobre a terra, em todo caso, a espécie que é a razão de ser de todas as outras apenas parcialmente é ele mesma. Não pensaria sequer a vir a sê-lo por completo se alguns de seus representantes não tivessem conseguido, através de um esforço individual que se acrescentou ao trabalho geral da vida, quebrar a resistência que o instrumento opunha, triunfar sobre a materialidade, redescobrir, enfim, Deus (BERGSON, 1932a, p. 274).

Elucida-se assim o circuito da relação entre Deus, o místico, a tarefa que o místico prolonga ao unir sua vontade com a de Deus e o homem que nesse cenário participa de uma obra que podemos chamar divina. Se Deus cria, o místico não o faz menos. Ao comunicar uma nova moral à humanidade ele acaba por fazer aquilo que a natureza não conseguiu ao longo da evolução vital. Foi necessário considerar toda a história natural, afirma Gouhier (1962), para colocar um Deus, bem como considerar toda a história espiritual da humanidade para reconhecer as figuras do misticismo acabado. Trata-se, em termos de criação, de duas extremidades, aquela de onde tudo brota e aquela a partir da qual tudo se realiza. O místico convida Bergson a reconhecer na origem dos mundos um amor que se engendra ao infinito por meio de uma exigência de criação que busca materializar-se. Indo ao termo desse engendramento, encontramos o místico que prolonga a corrente de criação que o engendrou e que engendrou tudo o que lhe é anterior na ordem das criações. E, ao fazê-lo, não se trata de pouca coisa: ele é dotado dos meios de vencer a materialidade que a vida tomou para si ao longo da evolução (BOUANICHE, 2002).

3.7. A obra moral do místico como solução ao problema da vida

Se a solução exitosa ao problema da vida que reconhecemos com a obra conjunta de Deus, do místico e da humanidade, apenas pôde ser afirmada por Bergson uma vez em posse de uma significação da vida encontrada para além da própria vida, essa “nova” solução não deixa de atingir “velhos” problemas. E isso é algo essencial para que possamos compreender o verdadeiro alcance da excepcionalidade mística e da implicação das ações humanas ao longo da história geral da natureza. Como definimos o “problema da vida”? Inserir liberdade no universo da necessidade, lutar contra as resistências a uma ação indeterminada cravadas na própria estrutura da matéria com a qual a vida lida e fabrica para si um corpo, uma forma cujo sentido último não é nada a não ser prolongar o movimento no qual ela tem origem. Foi a vida bem-sucedida? Atingiu seu objetivo?

Há imperativos dos quais a atividade criadora da vida não pode se passar e que impedem uma criação que fosse pura mobilidade. Como informa Lapoujade (2010, p. 97), o antagonismo entre duas tendências distintas, vida e matéria, torna possível o ato criador. Não há nesse sentido, no interior das obras da vida, ato criador que não compreenda essa diferença de natureza entre a exigência que o determina e a matéria onde essa exigência se atualiza. Há algo inevitável nessa atualização do grau do ser superior no inferior: “Toda criação é uma queda e, desse ponto de vista, um malogro”. E, o que é importante para nossa análise, o homem aparecerá ora como malogro quando comparado com o que teria se passado se a matéria não tivesse entravado a exigência de criação do elã, ora como êxito, quando comparado às outras espécies nas quais a consciência não venceu totalmente as resistências da matéria. Tudo isso se passa em um universo de criação em que a vida tenta salvar-se da inércia à qual a materialidade lhe condena. Tudo isso se passa, em suma, nos quadros da evolução da vida em nosso planeta.

Já fomos longe o suficiente para darmos conta de que com o místico uma criação de novo gênero se encontra em jogo. E se, como vimos, o homem na qualidade de razão de ser da natureza depende, em *As duas fontes*, de uma colocação do problema da criação em novos termos – criar seres dignos de serem amados –, Deus e o místico não puderam criar uma humanidade divina a não ser a partir desse homem natural que, do ponto de vista de *A evolução criadora*, foi apresentado como um êxito evolutivo. Ou seja, se um novo êxito depende de um salto na direção do próprio princípio da vida e de uma humanidade excepcional representada pelo místico, o homem natural não desapareceu da análise; é ele

quem será o suporte de um “novo êxito”, um êxito de nova ordem: tratar-se-á de sua transformação em humanidade divina. De modo que é ao “problema da vida” que se dirige a obra do místico. É a natureza da relação entre seus termos constituintes que terá de ser revista. Uma solução para o problema da vida com meios que se encontram para além da vida em seu sentido estritamente biológico não pode deixar de colocar em novos termos a relação habitual entre o movimento da vida que desejava prolonga-se e suas paradas sucessivas. Arrastar o homem, tarefa essencial do místico, colocá-lo em movimento, é colocar a parada do movimento vital representada pela espécie humana em movimento. É resolver para a vida o que ela apenas pôde colocar como problema: prosseguir sua ação criadora sem assumir os contornos dos obstáculos que atravessa.

O esforço que Bergson encontra na origem do mundo vivo, esforço de inserção de indeterminação e liberdade no terreno da necessidade, verdadeira obra de espiritualização da matéria, estacou o mais das vezes. Um movimento que adquire algo da extensão acaba por congelar-se na imutabilidade relativa de uma forma caracterizada por determinado gênero de extensão adquirida. Daí o esforço, tomado em sua positividade criadora, ser mais precioso que a obra que acaba por levar a cabo nos limites de sua negociação com os obstáculos que tem de atravessar. É no topo dessa obra conjunta da vida e da matéria que Bergson localizou o homem sociável e inteligente que, mesmo na qualidade de êxito do movimento evolutivo, não deixa de ser uma das tantas paradas do gesto criador original. No entanto, surgiram almas privilegiadas que carregam a possibilidade de realizar aquilo que a natureza foi incapaz de fazer, uma natureza cuja força se esgotara nos limites da inteligência fabricadora. Essas almas são como que uma espécie nova composta de um único indivíduo. Sua característica é a abolição da especificação natural em uma livre individualidade criadora. Espécie de outra espécie, essas almas serão as únicas a permitirem que o essencial da vida prossiga sem perder-se nas malhas de seus obstáculos. Mas não apenas a especificação natural é nelas abolida de modo a se apresentarem como um novo gênero de ser distinto do homem natural que simplesmente viria coroar a cadeia dos seres, residindo de modo indiferente em seu topo. Sua excepcionalidade não é apenas interior à sua estrutura, mas se liga à obra a qual é destinada a realizar. Essa nova espécie não específica pretende livrar toda a humanidade de ser uma espécie. Sua potência criadora reside no fato de manifestar, sob uma forma original, um amor que é descoberto como sendo a essência do próprio esforço criador.

O esforço e o resultado almejado pelo místico apresentam um “algo a mais” com relação ao que a vida foi capaz de fornecer à espécie humana. Cabe observar que esse

“algo a mais” não implica, porém, sair absolutamente do mundo da vida, mas prolongar uma intenção que se encontra na origem da própria vida, mas de modo a, por meio de uma de suas determinações, o homem inteligente e sociável, realizar o que para ela, vida que não pôde criar sem a matéria, foi impossível. Uma criação que guarda com os obstáculos uma relação outra que aquela que define o conjunto das obras do trabalho de organização: movimento que adquire uma forma estacionária. A obra do místico é, em sua definição, como que a subversão dessa ordem, insurgência do móvel com relação à imobilidade: ela é, essencialmente, colocação em movimento. A moral aberta é mobilidade em princípio, frisou Bergson. Ela coloca em movimento uma parada, ela permite que o movimento nela se prolongue; ainda que, para tanto, tenha sido preciso escavar ainda mais fundo que a própria vida. Essa relação com o movimento, lido na chave de uma abertura do fechado, é essencial para a afirmação não apenas da superioridade da moral aberta ou absoluta sobre a moral natural fundamental, mas, sobretudo, de um êxito sem precedentes na história do mundo vivo e na história do cosmos na qual ela se encontra suspensa.

O místico retoma a direção original da vida e leva à realização de uma obra cuja natureza é aquela que Bergson reconheceu no movimento verdadeiro, mudança indivisível e indiferente à extensão. De direito um salto, ainda que, de fato, os obstáculos – o conjunto da humanidade natural – tenham sido instrumentalizados quando da comunicação de uma emoção original ao comum dos homens. Mas essa emoção, gênese da intuição na inteligência, como afirmou Deleuze (1966), não foi condenada a adquirir os contornos de seu obstáculo. Colocando a humanidade em movimento ela visou proporcionar uma transformação absoluta. Utilizando-se das representações da inteligência para tanto, constituindo uma religião dinâmica que é a cristalização de uma intuição excepcional, o místico visa constituir uma humanidade outra. Não há meio termo, aqui, entre o movimento, a parada e a retomada do movimento. O selo da resistência apenas é marcado nas obras saídas do movimento que se deteve diante dos obstáculos (criação da humanidade específica) e não em sua retomada (criação de uma humanidade divina).

Uma experiência sem precedentes coloca o místico em contato com o princípio da vida. Ele não pode se instalar no princípio movente que identifica a um puro amor criador sem incitar o movimento nas almas que são arrastadas com seu exemplo. Se o salto não implica uma conversão imediata, ele não deixa de se operar no interior da alma que de uma simpatia inter-individual prevista pela natureza passa a amar a humanidade. Não há transição na alma que se abre ao amar indistintamente o gênero humano. Aqui o obstáculo não é

contornado de modo que o essencial se perde nas resistências que atravessa; o obstáculo é julgado inexistente, dirá Bergson. O obstáculo, representado pela humanidade natural, é elevado a um novo estado de coisas sem débito com o que lhe precede. Em vez de débito, trata-se de fazer com ela outra coisa: da inteligência intuição; do trabalho, do intento de conservação, da guerra, puro amor sem objeto, indistinto, fraterno, criador. O místico é um instrumento divino que “instrumentaliza” a humanidade colocando-a em uma direção cujo termo é a realização de uma obra mais que humana. Ele pretende libertar o homem de sua estrutura específica que lhe condenara à circularidade das obras da vida. Com ele um movimento em sua pureza criadora original, que apenas adquire extensão a contragosto, é resgatado.

Já quando do trato da evolução da vida Bergson apresentou todo um cuidado em não confundir o movimento vital com suas determinações. Estas guardam uma relação negativa com relação a ele, representam suas paradas ou estagnações sucessivas. No mais, sabemos igualmente desde a cosmologia esboçada em *A evolução criadora* que não apenas a vida, mas a própria matéria, se resolve em movimento. Essa mobilidade que constitui o que há de mais substancial na realidade diz respeito a um universo que, por uma espécie de criação de si por si, não se detém em formas acabadas, que se caracteriza por uma indivisibilidade de mudança. Se a matéria figura no horizonte de sua criação como uma de suas determinações, tomada em sua pureza original essa mobilidade pretende criar à revelia da matéria. Ela cria a matéria, mas não se limita a criar “com” a matéria. Criar com a matéria, contornar e adquirir o contorno de seus obstáculos, tornar-se-á um problema para a vida. Ora, colocar em movimento é precisamente o que define a práxis mística, o que define, de nosso ponto de vista, a implicação cósmica da obra que realiza em conjunto com a humanidade. Sabendo que Bergson tudo resolveu em movimento em sua filosofia da duração, não deveríamos nos espantar que ele tenha afirmado que o acabamento por excelência da atividade criadora da qual o universo nos fornece o testemunho não é outra coisa senão o resgate do movimento em sua mobilidade original, de direito independente da matéria com a qual teve de haver-se. A excepcionalidade da obra mística reside no fato de esposar forças em um princípio que, puro amor criador, fornece a força necessária para realizar aquilo que a vida foi incapaz de fazer em seu acerto de contas contínuo com a extensão material.

Decerto muito antes de afirmar o valor filosófico da experiência mística Bergson reconheceu a natureza movente e criadora do real. Não foi preciso aguardar o místico para ser disso informado. Porém, há algo que a obra mística revela; ou melhor, revela ao

realizar: uma nova relação entre o movente que engendra (o Deus cósmico que é amor), os moventes engendrados, mas deficitários com relação ao seu princípio (vida, matéria e, sobretudo, os produtos de sua relação), e um modo de retomar, em sua mobilidade original, a direção do princípio para prolongá-la na colocação em movimento da humanidade. Esse movimento não é como aquele que se dá no espaço, ele não possui um móvel que se desloca e ao qual o movimento se acrescentaria do exterior. Quando o homem ama indistintamente a humanidade esta não é o móvel por sobre o qual o amor se acrescentaria percorrendo espaços sociais progressivamente compreensivos. Tal situação seria o mesmo que afirmar que a colocação da humanidade em movimento pelo místico é instrumentalização sem supressão dos obstáculos. Ao fim desse processo encontraríamos a humanidade natural modificada em superfície e acrescida, mas não ao ponto de encontrar em sua origem uma criação absolutamente original. A colocação da humanidade em movimento pelo místico implica que, como que imitando Deus, ele não crie simplesmente com a matéria, mas crie sua própria matéria (uma humanidade para além dos limites da humanidade natural) por um amor que, em sua origem e prolongamento, é exigência de criação. Uma vez experimentada pela humanidade a intuição que o místico lhe comunica não há outra saída senão colocar-se em movimento, abrir o que fora fechado, deixar de girar sobre o lugar e prosseguir na direção indicada pelo próprio princípio da vida.

Quando falamos acima em termos do que engendra e do que é engendrado poderíamos ter falado em termos de uma ação ou movimento único que se avoluma ao avançar. Desse modo, da mesma maneira que a história da vida deve ser tomada como uma continuidade indivisível que atravessa a matéria, a história de todo o universo se confunde com a história de seu crescimento ou progresso. Nenhum dos estratos do cosmos é uma coisa, cada um é um ato; na realidade, o mesmo ato captado em níveis diferentes, uma mesma continuidade de ação: Deus, homem, vida e matéria (MONTEBELLO, 2003). Isso não exclui, contudo, a possibilidade de tensões e conflitos entre alguns desses níveis, como é o caso da vida e da matéria. Não exclui, sobretudo, a possibilidade de participar dessa história única, cujo simples desenvolvimento é a fonte de suas diferenças internas, a obra do místico, esta que guarda com a mobilidade uma relação essencial: ela se origina no contato com uma mobilidade originária e primitiva na qualidade de princípio e, a partir de um desdobramento imanente, tem como efeito a restituição de algo dessa mobilidade original e absolutamente criadora à obra realizada entre os homens.

Vimos em *A evolução criadora* que o elã vital, ao depositar a espécie humana no topo da cadeia dos vertebrados, desejava com os dispositivos com os quais lhe dotara prolongar através dela seu movimento, seu intento de liberdade. Assenhorando-se do universo material a humanidade rompe com as fileiras da necessidade, ao menos a tal ponto contrastante com o que se passara nas demais linhas da evolução que ela pode ser tomada como um êxito. Mas há ainda um compromisso entre vida e matéria que se anuncia na própria estrutura da espécie. Não podemos ainda falar de um êxito para além de toda materialidade que a vida adquiriu, ainda que a contragosto. Sabemos, por exemplo, que a própria inteligência é cunhada aos moldes da matéria: é com os olhos essencialmente voltados à matéria que o homem se configurou como a razão de ser da vida. Quando a matéria é convertida em instrumento de liberdade ela deixa de ser puramente obstáculo para se tornar obstáculo invertido. Com aquilo que é do terreno da necessidade a vida construiu um instrumento de liberdade. No homem os seguintes elementos são o testemunho dessa instrumentalização libertadora que, contudo, não pode se passar absolutamente da matéria: um sistema sensório-motor desenvolvido, uma inteligência fabricadora, uma sociabilidade elementar que permite que o trabalho ao qual se destina a inteligência seja dividido e estendido e uma função psicológica que permite a criação de representações que farão frente à possíveis entraves da inteligência. E Bergson (1932a, p. 333) reconhece: diante de tudo isso “o obstáculo material quase caiu”. Observemos bem, “quase”. Para que caia efetivamente será preciso aguardar uma criação excepcional: moral e social em seus contornos antropológicos, vital e cósmica nas operações e efeitos que ela implica. Algo que, participando da mobilidade criadora universal, e convidando a humanidade a fazê-lo igualmente e não menos essencialmente, acaba por participar da resolução da tensão essencial que marcara as obras da vida e que marcara, sobretudo, a natureza de seus produtos: paradas, desvios, mobilidade contrariada.

Amanhã o caminho estará livre, na própria direção do sopro que tinha conduzido a vida até o ponto no qual ele teve de deter-se. Vem então o apelo do herói: nós não lhe seguiremos todos, mas sentiremos que deveríamos fazê-lo e conheceremos o caminho que ampliaremos se passarmos por ele. No mesmo momento se esclarecerá para toda filosofia o mistério da obrigação suprema: uma viagem tinha se iniciado, foi preciso interrompê-la; retomando seu caminho, não fazemos outra coisa senão desejar o que já desejávamos. É sempre a parada que exige uma explicação, e não o movimento (BERGSON, 1932a, p. 333).

Uma coisa é um ser que age sobre a matéria com vistas à liberdade com meios que são o fruto de uma matéria espiritualizada, instrumentalizada pela vida. Sem dúvida há,

nesse caso, um grau de liberdade considerável. Mas estamos nos limites do trabalho de organização vital. Outra coisa é um ser pelo qual se vai para além da vida e que, ao fazê-lo, acaba por fazer o que a vida foi incapaz de realizar lá mesmo na espécie que marca sua máxima realização. Livre individualidade criadora que não se atém à materialidade necessária à especificação, o místico não apenas cria livremente como convida os demais homens a participar dessa liberdade. Uma alma que imita e que se deixa contagiar pelos sentimentos propagados pelos iniciadores em moral é preenchida por uma emoção que se traduz em um movimento de abertura. A humanidade inteligente e dotada de uma estrutura social fundamental saiu das mãos da natureza, ela constitui uma multiplicidade distinta que resulta de um ato simples da vida que a depositou ao longo de sua história. É essa própria multiplicidade que é atravessada e abolida pela atitude de alma incitada pelo místico, movimento em que podemos ver a materialidade, enquanto obstáculo, cair, ser ignorada por uma alma abalada por uma emoção criadora que apenas pode se traduzir em movimento, em progresso qualitativo.

É a criação, por uma livre individualidade criadora no terreno da história humana, que trará a marca do êxito da vida diante da matéria, de uma nova relação entre a potência que cria e o obstáculo que ela subverte ou que, agora, ela ignora por uma criação que é mobilidade em princípio. Afinal, há algo essencial na filosofia de Bergson que não podemos perder de vista em nossa análise, que preza a descrição da “implicação” das obras humanas no seio do movimento geral da vida. Como afirma Gouhier (1962, p. 113), “há um paralelismo entre as duas partes da história única que se desenrola de ‘*A evolução criadora*’ as ‘*Dois fontes*’”. Na primeira a criação das espécies desemboca no homem que rompe, com sua liberdade e invenção mecânica, os quadros da necessidade estrita. Na segunda há essa mesma finalização retrospectiva, prossegue Gouhier, com a diferença que o misticismo completo, na qualidade de ação, “rompe com as resistências que se ligam mais ou menos diretamente à presença da matéria”.

O ato criador da vida na constituição de uma espécie qualquer possui o caráter de um contorno necessário dos obstáculos materiais. Nessa operação, algo da esfera da resistência se insinua na obra criada, como que “determinando” o intento de “indeterminação” no qual tem origem. No entanto a alma privilegiada, que coincide com o princípio que é gerador da própria vida, ignora seus obstáculos. Trata-se de um ato simples, tal qual o ato da natureza quando da constituição das espécies. Mas há, contudo, entre esses dois atos, uma diferença. Com a novidade que o místico traz ao mundo teríamos uma criação que possuiria

um “grau zero” de extensão adquirida do obstáculo, obstáculo que ela transformou ao colocá-lo em movimento em lugar de simplesmente contorná-lo e esposar algo de seus contornos. Se há uma analogia entre o esforço da vida e o ato de instauração de uma nova moral (ato que lhe prolonga a bem da verdade) o que distingue essas duas empresas é a necessidade ou a não necessidade, ou melhor, o não recurso aos obstáculos que se trata de superar na obra resultante, uma série de espécies, de um lado, uma nova humanidade, de outro, no topo dessa série. Os saltos que a vida opera ao longo das linhas da evolução se dão por meio de mecanismos montados com a matéria. Isso implica um compromisso necessário com a extensão adquirida pela vida na constituição das espécies. Já ao fim do movimento de diferenciação que caracteriza a evolução o seu êxito será marcado por uma ignorância da materialidade que resistiu, ao longo da história da vida, à liberdade que esta introduzia nos seres que criava.

Considerações finais.

Tendo por objetivo analisar aquilo que convencionamos reconhecer como a *implicação* do homem na história geral do cosmos nas obras de Bergson e Tarde, história da qual participa como seu produto e ao prolongar suas exigências fundamentais de criação – exigências de mobilidade e liberdade, exigências de acordo e harmonia – acabamos, tomando esse homem como objeto, ocupando-nos da maneira pela qual a natureza cria. Suas exigências, que encontram sua expressão no homem e nas obras humanas que lhe cumprem de modo excepcional, são definidoras de seu gênio inventivo. Com essa expressão não nos referimos a uma consciência ou inteligência exterior e transcendente que simplesmente impusesse seus desígnios a uma realidade da qual não participa. Nada do que brota do seio da natureza que nos descrevem Tarde e Bergson encontra sua razão de ser fora de seu puro e simples desenvolvimento. Como se em ambos os casos o universo em sua totalidade fosse uma imensa empresa de criação de si por si; o que, por exemplo, as analogias bergsonianas com a duração da consciência e a duração do universo demonstraram com sutileza e precisão.

A natureza é, portanto, essencialmente criadora. Mas criar, depositar aqui e ali seres capazes de agir livremente, de instituir regularidades fenomênicas inabaláveis e progressivamente compreensivas não é, digamos, uma objetivação de uma pura forma que passa do nada à existência e que o faria de forma definitiva. Aquilo que pertence à esfera do criado não é o produto de um ato único, mas testemunha de um esforço que é continuado, tampouco é dotado para toda eternidade de uma fisionomia imutável. Uma criação que prolonga suas exigências nas obras criadas lhes transmite, a estas, uma espécie de inacabamento e abertura que são essenciais. Cabe a elas agir, criar, de modo a corresponder às exigências que prolongam. Daí sua participação junto à unidade viva da qual se desprendem. Foi algo desse gênero que observamos em Bergson e em Tarde com as invenções humanas, da técnica à religião e, mais fundamentalmente, com as invenções de certos humanos privilegiados que fundam uma nova sociedade e que, ao fazê-lo, trazem uma solução ao problema e às exigências de criação que se manifestam, para Tarde, desde a primeira associação atômica, para Bergson, desde a primeira forma viva que introduziu no seio da necessidade um campo de ação indeterminada. De modo que de um primeiro ponto de vista não pudemos falar do homem, de aspectos antropológicos essenciais, sem vincular esses

aspectos às exigências que se expressam em todas as obras da natureza. Mas qual a natureza dessas exigências? Por que prolongá-las em vez de resolvê-las em uma criação excepcional de saída, sede do que haveria de essencial no esforço de criação?

Para criar, a natureza tem não apenas que cumprir com aqueles que são seus desígnios essenciais, liberdade e indeterminação, unidade e uníssono espiritual, como se tivesse condições de fazê-lo sem entraves. Não há criação sem tensão, sem contrassensos. Ela tem de se haver com exigências que se ligam à resolução de um problema, como pretendemos frisar ao longo da exposição. Como se as exigências, estas mesmas que se prolongam nas obras criadas, comportassem duas partes. Como se elas fossem precisamente os termos que definem o problema: aquelas que se ligam ao essencial da criação, ao que se afirma na obra criada como expressão de uma positividade absolutamente criadora, e aquelas que se ligam aos termos mobilizados na instituição da obra criada, a matéria (Bergson) e o múltiplo pulsional (Tarde). De modo que à questão “ – Como a natureza cria?” poderíamos responder: trata-se de uma ação que se resolve com problemas que correspondem a exigências fundamentais, e que prolonga os traços essenciais dessas exigências em seus produtos, para o bem ou para o mal. Seja prolongando-as no sentido de assumir aspectos e contornos de seu obstáculo e matéria essencial, seja prolongando-as para restituir à sua matéria o essencial do que deseja prolongar. Pois não há ação livre, biologicamente fundada, para Bergson, sem matéria organizada. Pois não há uníssono espiritual, para Tarde, sem espíritos heterogêneos que colaborem na composição de tudo o que há de regular no cosmos.

Vimos de que maneira a vida pretende, segundo Bergson, resolver suas obras em ações que, por sua indeterminação, contrastam com a necessidade presente no universo da matéria, obras que acabam adquirindo a extensão que lhes desvia do sentido original no qual desejava lhes instalar o movimento que as depositou ao longo do mundo vivo. Vimos como os acordos instituídos no campo da natureza descritos por Tarde acabam por limitar-se a um domínio restrito, incapazes de dotar de sua fisionomia ou impor seu ideal de unidade ao universo que se trata de dominar por uma série de conquistas pacificadoras. O que ocorre no próprio gênero de repetição que, pela natureza da unidade que busca impor, uma ação à distância entre espíritos, carregaria em potência uma socialidade absoluta. Ele acaba por imitar as fronteiras naturais das repetições hereditárias, por instituir um hermetismo e fechamento lá onde a propagação seria de direito ilimitada, pois imaterial. Do mesmo modo em Bergson, lá onde o êxito parecia garantido, em uma humanidade inteligente, fabricante, dividindo socialmente o trabalho, suas obras não puderam deixar de devotar-se à conservação

dos quadros específicos. Elas não puderam fazê-la ir mais longe, para além do grau de liberdade e indeterminação que a vida lhe fornecera enquanto produto de um acordo com a matéria.

Insistimos em um caráter particular das criações da natureza descritas por Bergson e Tarde. Suas exigências se prolongam em suas obras. Com suas exigências seus contrassensos e limites, com suas exigências aquilo que há de propriamente afirmativo no ato criador, o que, de direito, contrasta com as limitações adquiridas devido às resistências que se insinuam pelo caminho. Ocupamo-nos, a bem da verdade, do modo como esse duplo aspecto vem se expressar no homem na qualidade de êxito ou solução ao problema que anima a empresa criadora da natureza.

Encontramos com Bergson um homem dotado de um sistema sensório-motor desenvolvido, inteligente e sociável, essencialmente fabricante, cujas invenções cumprem ao desígnio essencial de instrumentalização da matéria. Encontramos com Tarde um cérebro que se brinda com categorias que possibilitam o desenvolvimento não contraditório das potências do espírito. Nessa atividade orientada categoricamente se funda a vida do espírito humano individual e social, aberta a acordos insuspeitados em comparação com a vida do espírito pré-categorial, tal qual se apresenta nos mundos material e vivo. As criações e invenções desse homem assim definido vêm responder a desígnios precisos, pré-antropológicos em sua definição: agir de modo a contrastar com a necessidade do universo material (Bergson) e conduzir, de invenção em invenção anônima, a uníssonos progressivamente compreensivos (Tarde). Enquanto uma filosofia da história de inspiração hegeliana nos diria que essas invenções, sobretudo a atividade técnica e o trabalho, devem-se a uma ação negadora que suprime dialeticamente um dado natural prévio lhe conferindo historicidade (KOJÈVE, 1947), Bergson e Tarde não podem observar nessas invenções outra coisa senão o prolongamento de exigências que animaram a constituição de tudo o que há de observável no campo da natureza! Ou seja, não há filosofia da história, nesse caso, sem uma filosofia da natureza que nos tenha demonstrado como a natureza, que nada tem de imutável, que não é exterior à liberdade e ao espírito, prolonga suas exigências em suas obras. As obras humanas não inauguram o devir por sobre uma natureza que modificam, mas prolongam suas exigências essenciais que encontram na humanidade uma expressão particular.

É verdade que esse homem saído das mãos da natureza, prolongando suas exigências, dando continuidade à sua empresa criadora por meio de ações e criações no seio da sociedade, não o faz, ainda, de modo absolutamente exitoso. À sua inventividade e

liberdade cotidiana e habitual – chamemo-las assim –, determinadas pelo prolongamento não apenas do que há de fundamental no gênio inventivo da natureza, mas também pelos contrassensos inerentes à sua empresa criadora, acrescentar-se-á uma criação cuja excepcionalidade caberá conferir ao próprio homem, ainda não liberto dos contornos que se devem aos obstáculos mobilizados no ato criador que lhe dá origem, um aspecto que permitirá, enfim, que Bergson e Tarde afirmem que ele é a expressão acabada do esforço que lhe preside. Assim, se todas as invenções humanas participavam já à sua maneira da empresa criadora da natureza, será com a obra de individualidades excepcionais que essa participação ganhará, com efeito, uma importância decisiva. Após ter inscrito o artifício no campo da natureza, após ter atribuído às criações humanas uma significação natural, é notório que tenhamos encontrado o místico cumprindo um papel de suma importância. Exponenciando, para Tarde, a obra que se realizava anonimamente ao longo dos progressos da sociedade e de suas invenções que, individuais, faziam-se objeto de imitação, e realizando, para Bergson, aquilo que a vida foi incapaz de fazer ao longo de sua evolução, restituir a mobilidade lá onde ela teve de se utilizar da matéria para fabricar seus organismos.

Cabe ressaltar que afirmar que o homem prolonga exigências que encontram sua razão de ser no campo da natureza, que suas ações possuem uma significação natural em última análise, não implica lhe fazer objeto de um puro determinismo. Não implica reduzir sua liberdade e indeterminação à pura execução de leis que se determinariam algures, determinações estranhas à sua humanidade, como se entre natureza e espírito houvesse uma contradição e mesmo uma oposição incontornável. O que Bergson e Tarde nos demonstram é que ao realizar plenamente sua humanidade, como diríamos com Brague (1999), o homem não pode deixar de mergulhar os efeitos de suas ações no esforço geral de criação que anima as obras cósmicas às quais se aparenta. Suas ações repercutem para além de sua humanidade. E sua humanidade não encontra sua razão de ser em si mesma. Sua excepcionalidade, decerto inegável, é coisa distinta de exclusividade e, sobretudo, coisa distinta de uma ausência de ligação com aquilo que lhe circunda e precede no campo da natureza. Por isso a insistência em termos como implicação, prolongamento de exigências, acabamento, arremate, etc. Não é descabido afirmar que Bergson e Tarde corroborariam a crítica de Espinosa (1677, p. 179) àqueles que concebem as condutas humanas como um “império em um império”, àqueles que acreditam que o homem “perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre suas próprias ações uma potência absoluta e que ele é apenas determinado por si”.

Esperamos que o recorte que guiou nossa exposição, a unidade que julgamos viável reconhecer entre as obras de Bergson e de Tarde, não tenha extrapolado os limites interiores à especificidade de cada uma. Esperamos por outro lado que o cuidado em preservar essa especificidade não nos tenha, em certo momento, feito perder o fio condutor da investigação. Buscamos deixar claro que os termos que definem as exigências de criação da natureza que se prolongam no homem e em suas obras não são os mesmos nos dois autores. Num caso uma filosofia da vida que se preocupa com a relação entre vida e matéria, mas que, ao fazê-lo, não pode negligenciar uma cosmologia que torne possível pensar o estatuto da própria matéria. Noutro uma filosofia de inspiração leibziniana que pretender preencher lacunas identificadas nas hipóteses monadológicas, que toma como problema fundamental a harmonização do múltiplo e que faz da matéria e da vida etapas distintas no interior de uma mesma evolução progressiva, não tendências geneticamente aparentadas que colocam o problema precisamente em sua relação ulterior que preside a constituição dos organismos vivos.

No mais, poderíamos ainda elencar alguns pontos que permanecem em aberto e que poderiam se fazer objeto de desenvolvimentos futuros. Seria de grande valia uma contraposição dessa relação que vislumbramos entre natureza e sociedade com a sociobiologia que pretende estabelecer – de modo diverso das tentativas aqui analisadas, ao menos é o que suspeitamos – uma ligação fundamental entre comportamentos sociais e leis biológicas tomadas como universais. Seria igualmente importante tentar observar como esse espírito geral que anima as obras de Bergson e de Tarde em torno da ligação entre homem e natureza ganhará novo alento na filosofia francesa que lhe sucede, por exemplo, em figuras como Canguilhem e Deleuze, ou então de que maneira esses laços serão como que rompidos com o existencialismo. Seria ainda algo promissor deter-se nas incontornáveis dificuldades que uma filosofia da vida como a de Bergson, com sua ligação essencial da técnica e do trabalho a uma significação biológica, impõe à Hegel e seus sucessores.

Com essas possibilidades terminamos nossa exposição. Elas podem nos privar de um sentimento que poderia ser um tanto quanto devastador. Em *Extinção*, romance de Thomas Bernhard, o mestre faz uma confissão ao seu aluno: “Provavelmente por termos abusado dos filósofos que significam para nós alguma coisa e em certas circunstâncias muito ou mesmo tudo (...) de tempos em tempos eles se retiram de nossa cabeça com tudo o que são e deixam-na sozinha”. Para impedir essa debandada podemos manter de pé questões não resolvidas, lacunas não preenchidas, possibilidades que se anunciam e que não tivemos

ocasião de desenvolver. Na verdade haveria essa debandada se tomássemos como acabada e reduzida à sua última possibilidade todas as relações possíveis que poderíamos estabelecer entre nossos autores, algo que passa longe de nossos objetivos. Ou então se nos privássemos de levar em consideração como seus problemas fundamentais se prolongarão (ou não) por meio de reflexões posteriores que se ocuparão da natureza, da vida e do homem, seja preservando a ligação essencial que nossos autores prezaram, seja revendo seu alcance e validade.

Referências.

ALLIEZ, Eric. Présentation: Tarde et le problème de la constitution. In: TARDE, Gabriel. **Monadologie et sociologie**. 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde. 1999. p. 9-32.

ARISTOTE. **Méthaphysique**. 1^{re} éd. Paris: Flammarion. 2008. 495p.

_____. **Premiers analytiques. Organon III**. 2^e éd. Paris : Vrin. 1992. 376p.

BATAILLE, Georges. Lascaux ou la naissance de l'art. In: _____. **Oeuvres complètes IX**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1955. p. 7-101.

_____. **Théorie de la religion**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1973. 159p.

BELAVAL, Yvon. **Leibniz critique de Descartes**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1960. 550p.

BELOY, Camille de. Une mise au point de Bergson sur « Les Deux Sources ». In: WORMS, Frédéric (éd.). **Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2002. p. 131-142.

BERGSON, Henri. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. 7^e éd. Paris: PUF. 1889. 322p. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. **Matière et mémoire**. 8^e éd. Paris: PUF. 1896. 521p. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1901. p. 231-272. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. Introduction à la métaphysique. In: _____. **La pensée et le mouvant**. 16^e éd. Paris: PUF. 1903 (1934). p. 177-227. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. **L'évolution créatrice**. 11^e éd. Paris: PUF. 1907a. 693p. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. Cours au Collège de France: théories de la volonté. In: _____. **Mélanges**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1907b (1972). p. 685-722.

_____. 12 septembre 1909. Discours sur Gabriel Tarde. In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1909a (2010). p. 375-377. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. Préface aux « Pages choisis » de Gabriel Tarde. In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1909b (2010). p. 377-379. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. Rapport sur « Études d'histoire et de psychologie du mysticisme » d'Henri Delacroix. In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1909c (2010). (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. 12 avril 1910. Bergson à V. Norström. In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1910 (2010). p. 380-384. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. La perception du changement. In: _____. **La pensée et le mouvant**. 16^e éd. Paris: PUF. 1911a (1934). p. 143-176. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. Lettre de Joseph Lotze à Camille Quoniam (21 avril 2011). Entretien avec le philosophe Henri Bergson. In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1911b (2010). p. 392-395. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. La conscience et la vie. In: _____. **L'énergie spirituelle**. 8^e éd. Paris: PUF. 1919a. p. 1-28.

_____. L'effort intellectuel. In: _____. **L'énergie spirituelle**. 8^e éd. Paris: PUF. 1919b. p. 153-190.

_____. Le rêve. In: _____. **L'énergie spirituelle**. 8^e éd. Paris: PUF. 1919c. p. 85-109.

_____. Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance. In: _____. **L'énergie spirituelle**. 8^e éd. Paris: PUF. 1919d. p. 110-152.

_____. L'âme et le corps. In: _____. **L'énergie spirituelle**. 8^e éd. Paris: PUF. 1919e. p. 29-60.

_____. **Les deux sources de la morale et de la religion**. 10^e éd. Paris: PUF. 1932a. 708p. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. 27 avril 1932. Préface à l'ouvrage de R. Mourgue « Neurobiologie de l'hallucination ». In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1932b (2010). p. 657-659. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. La philosophie française. In: _____. **Écrits philosophiques**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1933 (2010). p. 452-479. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

_____. Introduction (deuxième partie): de la position des problèmes. In: _____. **La pensée et le mouvant**. 16^e éd. Paris: PUF. 1934. p. 25-98. (Édition critique sous la direction de Frédéric Worms).

BERNHARD, Thomas. **Extinção: uma derrocada**. 1^a ed. São Paulo. Companhia das Letras. 2000. 476p.

BORLANDI, Maximo; CHERKAOUI, Mohamed. **Le suicide: un siècle après Durkheim**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2000. 272p.

BOUANICHE, Arnaud. L'original et le originaire, l'unité de la origine. In: WORMS, Frédéric (éd.). **Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2002. p. 147-170.

_____. « Morale ouverte » et « religion dynamique » dans « Les Deux Sources »: unité ou distinction? In: WATERLOT, Ghislain (éd.). **Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur « Les Deux Sources de la Morale et de la Religion »**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2008. p. 213-231.

BOUGLÉ, Célestin. Un sociologue individualiste: Gabriel Tarde. In: **Revue de Paris**, n. X, v. 3, p. 294-316, 1905.

BOUTROUX, Émile. **De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines**. 1^{re} éd. Paris: Félix Alcan. 1895a. 143p.

_____. **De la contingence des lois de la nature**. 1^{re} éd. Paris: Félix Alcan. 1895b. 170p.

BRAGUE, Rémi. **La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers**. 1^{re} éd. Paris: Fayard. 1999. 445p.

CANGUILHEM, Georges. **Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique**. 12^e éd. Paris: PUF. 1943.

_____. Note sur les rapports de la théorie cellulaire et de la philosophie de Leibniz. In: _____. **La connaissance de la vie**. 4^e éd. Paris: Vrin. 1965a. p. 237-240.

_____. Le vivant et son milieu. In: _____. **La connaissance de la vie**. 4^e éd. Paris: Vrin. 1965b. p. 165-197.

_____. Nouvelle connaissance de la vie: le concept et la vie. In: _____. **Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie**. 7^e éd. Paris: Vrin. 1968. p. 335-364.

CERTEAU, Michel de. **La fable mystique: XIV^e – XVII^e siècle**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1982. 411p.

CÍCERO. Tusculanes (II-V). In: SCHUL, Pierre-Maxime (éd.). **Les stoïciens I**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1962. p. 295-404.

CROIX, Jean de la. Cantique spirituel suivi de l'explication des chansons. In: CANAVAGGIO, Jean (éd.). **Oeuvres de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1584. p. 691-865.

D'AVILA, Thérèse. Livre de la vie. In: CANAVAGGIO, Jean (éd.). **Oeuvres de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. Paris: Gallimard. 1565. p. 5-307.

DARWIN, Charles. **L'origine des espèces**. 2^e éd. Paris: Flammarion. 1859. 619p.

DEBAISE, Didier. Une métaphysique des possessions: puissances et sociétés chez G. Tarde. In: **Revue de métaphysique et de morale**, n. 60, v. 4, p. 447-460, 2008.

DELEUZE, Gilles. Bergson, 1859-1941. In: LAPOUJADE, David (éd.). **L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974**. 1^{re} éd. Paris: Les Éditions de Minuit. 1956 (2002). p. 28-42.

_____. Cours sur le chapitre III de « L'évolution créatrice » de Bergson. In: WORMS, Frédéric (éd.). **Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1960 (2004). p. 166-188.

_____. **La philosophie critique de Kant**. 4^e éd. Paris: PUF. 1963. 107p.

_____. **Bergsonismo**. 1^a ed. São Paulo: Editora 34. 1966. 141p.

_____. La méthode de dramatisation. In: LAPOUJADE, David (éd.). **L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953-1974**. 1^{re} éd. Paris: Les Éditions de Minuit. 1967 (2002). p. 131-162.

_____. **Spinoza, philosophie pratique**. 2^e éd. Paris: Les Éditions de Minuit. 1981. 172p.

_____. **A dobra: Leibniz e o barroco**. 6^a ed. São Paulo: Editora Papyrus. 1988. 240p.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Micropolítica e segmentaridade. In: _____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia (vol. 3)**. 1^a ed. São Paulo: Ed. 34. 1980. 115p.

DESCARTES, René. Les principes de la philosophie. In: _____. **Oeuvres et lettres**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1644. p. 549-690.

DURKHEIM, Émile. **De la division du travail social**. 7^e éd. Paris: PUF. 1893. 416p.

_____. **Les règles de la méthode sociologique**. 13^e éd. Paris: PUF. 1894. 149p.

_____. **O suicídio: estudo de sociologia**. 2^a ed. São Paulo: Martins Fontes. 1897. 513p.

_____. Représentations individuelles et représentations collectives. In: _____ . **Sociologie et philosophie**. 4^e éd. Paris: PUF. 1898 (1924). p. 1-48.

_____. Détermination du fait moral. In: _____ . **Sociologie et philosophie**. 4^e éd. Paris: PUF. 1906 (1924). p. 49-90.

_____. **As formas elementares da vida religiosa**. 1^a ed. São Paulo: Martins fontes. 1912. 609p.

_____. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. In: **Bulletin de la société française de philosophie**, n. XIII, p. 2-30, 1913. Disponible on-line: < <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.pro2> >. Acessado em: junho 2014.

ESPINAS, Alfred. Être ou ne pas être, ou du postulat de la sociologie. In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, t. 51, p. 449-480, 1901.

_____. Discours de M. Alfred Espinas: inauguration du monument élevé à la mémoire de Gabriel de Tarde à Sarlat (Dordogne), le dimanche 12 septembre 1909. In: **Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques**, t. 27, p. 167-184, 1910.

FEDI, Laurent. Entre organicisme et individualisme, la concurrence des philosophies sociales en France vers 1900. In: WORMS, Frédéric (éd.). **Le moment 1900 en philosophie**. 1^{re} éd. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion. 2004. p. 363-372.

_____. Désir et croyance chez Janet et Tarde. In: **Janetian studies**, n. 3, p. 28-37, 2008.

FICHANT, Michel. **Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1998. 424p.

FREUD, Sigmund. **L'avenir d'une illusion**. 7^e éd. Paris: PUF. 1927. 70p.

GODDARD, Jean-Christophe. **Mysticisme et folie: essai sur la simplicité**. 1^{re} éd. Paris: Desclée de Brouwer. 2002a. 191p.

_____. Exception mystique et santé moyenne de l'esprit dans « Les deux sources de la morale et de la religion ». In: WORMS, Frédéric (éd.). **Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2002b. p. 215-229.

GOUHIER, Henri. **Bergson et le Christ des évangiles**. 3^e éd. Paris: Vrin. 1962. 145p.

JACOB, François. **La logique du vivant: une histoire de l'hérédité**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1970. 354p.

JANKÉLÉTITCH, Vladimir. **Henri Bergson**. 3^e éd. Paris: PUF. 1959. 300p.

JONAS, Hans. **Le phénomène de la vie: vers une biologie philosophique**. 1^{re} éd. Bruxelles: Éditions De Boeck Université. 1966. 288p.

JULLIEN, François. **Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das Luzes**. 1^a ed. São Paulo: Discurso editorial. 1995. 201p.

KANT, Emmanuel. **Critique de la raison pure**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1781. 1018p.

_____. **Fondements de la métaphysique des moeurs**. 1^{re} éd. Paris: Vrin. 1785. 208p.

_____. **Critique de la raison pratique**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1788. 252p.

KARSENTI, Bruno. Présentation. In: TARDE, Gabriel. **Les lois de l'imitation**. 1^{re} éd. Paris: Kimeia. 1993. p. XVII-XXVI.

KECK, Frédéric. Bergson et la anthropologie: le problème de l'humanité dans « Les deux sources de la morale et de la religion ». In: WORMS, Frédéric (éd.). **Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2002. p. 195-214.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. 1^a ed. Rio de Janeiro: Contraponto. 1947. 557p.

KOYRÉ, Alexandre. The significance of the Newtonian synthesis. In: **The journal of general education**, v. 4, n. 4, p. 4-24, 1950.

_____. **Du monde clos à l'univers infini**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1957. 349p.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia**. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes. 1926. 1336p.

LAPOUJADE, David. **Puissances du temps: versions de Bergson**. 1^{re} éd. Paris: Les Éditions de Minuit. 2010. 108p.

LATOURET, Bruno. **Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory**. 1st Ed. Oxford: Oxford University Press. 2005. 312p.

_____. Gabriel Tarde, la société comme possession: la « preuve par l'orchestre ». In: DEBAISE, Didier (éd.). **Philosophie des possessions**. 1^{re} éd. Paris: Les presses du réel. 2011. p. 9-34.

LAZZARATO, Maurizio. Postface: Gabriel Tarde, un vitalisme politique. In: TARDE, Gabriel. **Monadologie et sociologie**. 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde. 1999. P. 102-150.

_____. **Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique**. 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde. 2002. 406p.

LEIBNIZ, Gottfried W. Discours de métaphysique. In: _____. **Discours de métaphysique suivi de Monadologie**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1686. p. 17-85

_____. Système nouveau de la nature et de la communication des substances, 1695, avec trois Éclaircissements, 1695-1696. In: _____. **Système nouveau de la communication des substances et autres textes (1690-1703)**. 1^{re} éd. Paris: Flammarion. 1695. p. 61-90.

_____. De l'origine radicale des choses. In: _____. **Oeuvres de G. W. Leibniz I**. 1^{re} éd. Paris: Aubier Montaigne. 1697 (1972). p. 338-345.

_____. De la nature en elle-même ou de la force immanente et des actions des créatures. In: _____. **Oeuvres de G. W. Leibniz I**. 1^{re} éd. Paris: Aubier Montaigne. 1698 (1972). p. 345-351.

_____. A Varignon (?) A Hanovre, le 16 octobre 1707. In: _____. **Oeuvres de G. W. Leibniz I**. 1^{re} éd. Paris: Aubier Montaigne. Paris: Aubier Montaigne. 1707 (1972). p. 376-379.

_____. **Essais de Théodicée: sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal**. 1^{re} éd. Paris: Flammarion. 1710. 502p.

_____. Monadologie. In: _____. **Discours de métaphysique suivi de Monadologie**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1714a. p. 87-114.

_____. Princípios da natureza e da graça fundados na razão. In: _____. **Discurso de metafísica e outros textos**. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes. 1714b. 163p.

MILET, Jean. **Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire**. 1^{re} éd. Paris: Vrin. 1970. 410p.

_____. **Bergson et le calcul infinitésimal ou la raison et le temps**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 1974. 184p.

_____. **Ontologie de la différence**. 1^{re} éd. Paris: Beauchesne. 2006. 318p.

MIQUEL, Paul-Antoine. **Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques**. 1^{re} éd. Paris: Éditions Kimé. 2011. 162p.

MONTEBELLO, Pierre. **L'autre métaphysique: essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson**. 1^{re} éd. Paris: Desclée de Brouwer. 2003. 309p.

_____. Différences de la nature et différences de nature. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (coord.). **Bergson: la durée et la nature**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2004. p. 137-158.

_____. **Matière et lumière dans « L'évolution créatrice »**. [S/l.: s.n.]. 2007 Disponible on-line: < <http://erraphis.univ-tlse2.fr/accueil-erraphis/textes-en-ligne/anr-subjectivite-et-alienation/> >. Acessado em: dez. 2009.

MUCCHIELLI, Laurent. Sociologie et psychologie en France, l'appel à un territoire commun: vers une psychologie collective (1890-1940). In: **Revue de synthèse**, IV^e S., n. 3-4, juillet-décembre, p. 445-483, 1994.

_____. **La découverte du social: naissance de la sociologie en France**. 1^{re} éd. Paris: Éditions la découverte. 1998. 572p.

_____. Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde. In: **Revue d'histoire des sciences humaines**, n. 3, p. 161-184 2000.

PRADO JR., Bento. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. 1^a éd. São Paulo: Edusp. 1989. 221p.

RENOUVIER, Charles. **La nouvelle monadologie**. 1^{re} éd. Paris: Armand Collin. 1899. 599p.

RIBOT, Théodule. Les conditions organiques de la personnalité. In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, t. 16, 1883. p. 619-642.

RIQUIER, Camille. **Archéologie de Bergson: temps et métaphysique**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2009. 484p.

ROSSET, Clément. **Schopenhauer, philosophe de l'absurde**. 2^e éd. Paris: PUF. 1967. 107p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Les rêveries du Promeneur solitaire**. 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1782. 334p.

SCHÉRER, René. Homo ludens, des stratégies vitales. In: TARDE, Gabriel. **La logique sociale**. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1999. p. 17-56.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Le monde comme volonté et comme représentation**. 2^e éd. Paris: PUF. 1818. 1434p.

SITBON-PEILLON, Brigitte. Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie. In: WORMS, Frédéric (éd.). **Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle**. Paris: PUF. 2002. p. 171-194.

_____. **Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson.** 1^{re} éd. Paris: PUF. 2009. 351p.

SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. **Bergson.** 1^{re} éd. Paris : PUF. 2002. 392p.

SPINOZA, Baruch de. Court traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme. In: _____. **Oeuvres de Spinoza I.** Paris: Flammarion. 1660. p. 39-175

_____. **L'éthique.** 1^{re} éd. Paris: Gallimard. 1677. 398p.

TAINÉ, Hyppolite-Adolphe. **De l'intelligence (tome premier).** 1^{re} éd. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}. 1870. 492p.

TARDE, Gabriel. **Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie.** 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1876. 122p.

_____. La croyance et le désir. In: _____. **Essais et mélanges sociologiques.** 1^{re} éd. Lyon et Paris: A. Storck et G. Masson. 1880 (1895). p. 235-308.

_____. Darwinisme naturel et darwinisme social. In: **Revue philosophique,** t. XVII, p. 607-637, 1884.

_____. Catégories logiques et institutions sociales. In: **Revue philosophique,** t. XXVIII, p. 113-136, 1889.

_____. **La philosophie pénale.** 4^e éd. Lyon et Paris: A. Storck et G. Masson. 1890a. 566p.

_____. **Les lois de l'imitation.** 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1890b. 445p.

_____. **Monadologie et sociologie.** 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1893a. 150p.

_____. **Les transformations du droit: étude sociologique.** 1^{re} éd. Paris: Berg International. 1893b. 216p.

_____. La variation universelle. In: _____. **Essais et mélanges sociologiques.** 1^{re} éd. Lyon et Paris: A. Storck et G. Masson. 1895a. p. 391-429.

_____. **La logique sociale.** 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1895b. 603p.

_____. **L'opposition universelle.** 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1897a. 408p.

_____. Note sur les rapports de la biologie et de la sociologie. In: **Annales de l'institut international de sociologie**, n. III, p. 189-198, 1897b.

_____. **Les lois sociales: esquisse d'une sociologie**. 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1898a. 151p.

_____. La sociologie. In: _____ . **Études de psychologie sociale**. 1^{re} éd. Paris: Giard et E. Brière. 1898b. p. 1-62

_____. **Les transformations du pouvoir**. 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1899. 279p.

_____. Leçon d'ouverture d'un cours de philosophie moderne. In: **Archives d'anthropologie criminelle**, n. XV, p. 233-251, 1900.

_____. L'action des faits futurs. In: **Revue de métaphysique et de morale**, n. IX, p. 119-137, 1901a.

_____. Réponse à M. Espinas. In: **Revue philosophique**, n. LI, p. 661-664, 1901b.

_____. L'action inter-mentale. In: **Archives d'anthropologie criminelle**, n. XVI, p. 168-195, 1901c.

_____. La psychologie inter-mentale. In: **Revue internationale de sociologie**, n. IX, p. 1-13, 1901d.

_____. **L'opinion et la foule**. 1^{re} éd. Paris: Félix Alcan. 1901e. 203p.

_____. **La psychologie économique (tome premier)**. 1^{re} éd. Paris: Félix Alcan. 1902a. 383p.

_____. L'invention considéré comme moteur de l'évolution sociale. In: **Revue internationale de sociologie**, n. X, p. 562-574, 1902b.

_____. **Philosophie de l'histoire et science sociale: la philosophie de Cournot** (Cours de Gabriel Tarde au Collège de France). 1^{re} éd. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond. 1902-1903. 306p.

_____. La psychologie et la sociologie. In: **Annales de l'institut internationale de sociologie**, n. X, p. 67-81, 1904.

_____. Les possibles, fragment d'un ouvrage de jeunesse inédite (1874). In: **Archives d'anthropologie criminelle**, t. XXV, n. 193-194, p. 8-41, 1910.

VOLTAIRE. **Candide ou l'Optimisme**. 3^e éd. Paris: Gallimard. 1769. 261p.

WATERLOT, Ghislain. Introduction: penser avec et dans le prolongement des « Deux sources de la morale et de la religion » . In: _____ . **Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur « Les Deux Sources de la Morale et de la Religion »**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2008. P. 1-42.

WORMS, Frédéric. À propos des relations entre nature et liberté. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (coord.). **Bergson: la durée et la nature**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2004a. p. 159-166.

_____. **Bergson ou les deux sens de la vie**. 1^{re} éd. Paris: PUF. 2004b. 361p.