

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

CATARINA ROCHAMONTE

**PERSPECTIVAS PARA UMA REARTICULAÇÃO ENTRE
FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE: MÍSTICA E
INTUIÇÃO EM BERGSON**

SÃO CARLOS-SP

2016

CATARINA ROCHAMONTE

**PERSPECTIVAS PARA UMA REARTICULAÇÃO ENTRE
FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE: MÍSTICA E INTUIÇÃO EM
BERGSON**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia

Orientadora: Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

São Carlos – SP

2016

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R672p Rochamonte, Catarina
 Perspectivas para uma rearticulação entre
 filosofia e espiritualidade : mística e intuição em
 Bergson / Catarina Rochamonte. -- São Carlos :
 UFSCar, 2016.
 135 p.

 Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São
 Carlos, 2016.

 1. Bergson. 2. Intuição. 3. Metafísica. 4.
 Espiritualidade. 5. Mística. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Catarina Rochamonte, realizada em 25/10/2016:

Prof. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Prof. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Prof. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
UFPR

Prof. Dr. Paulo César Rodrigues
UNESP

**À Eliane Monte da Rocha (*in memoriam*) e à
Eliene Monte Campelo**

AGRADECIMENTOS

À minha madrinha Eliene Monte Campelo pela generosidade, pelo apoio maternal e pelo suporte financeiro que tornou possível minha vida acadêmica

Ao meu pai Washington Alves da Rocha pela confiança, pelo entusiasmo, pela fé depositada em mim

Ao Alexandre Gomes dos Santos pelos anos que temos lutados juntos, batalhando pela nossa vida, por amor ao nosso filho

À Eliete Monte Cunha, Elda Monte Teixeira, Jorge Campelo e aos tios, tias, primos, primas e irmão que acompanharam essa caminhada

À professora Débora Cristina Morato Pinto pela orientação e pela paciência com as dificuldades que enfrentei ao longo desse doutorado

Ao Ruy de Carvalho Rodrigues Jr. por ter marcado os anos iniciais da minha vida acadêmica como professor e como amigo

Aos colegas Ronney César F. Praciano, Eduardo Andrade Rodrigues e Adriano Costa Cardoso pelos encontros agradáveis e profícuos nos quais discutimos o pensamento de Bergson

A Viviane Magalhães Pereira pela delicadeza da sua amizade, pela presença sutil e eficaz e pela beleza dos nossos diálogos.

“Até onde vai a intuição? Somente ela poderá dizê-lo. Ela retoma um fio. A ela compete ver se esse fio vai até o céu ou estaciona em alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica se religará àquela dos grandes místicos: De nossa parte, acreditamos constatar que a verdade está aí.”
(Bergson)

“Os verdadeiros místicos se abrem simplesmente à vaga que os invade. Seguro deles mesmos, porque sentem neles qualquer coisa melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para quem o misticismo não passa de visão, transporte e êxtase. Aquilo que eles deixaram fluir no interior deles mesmos, é um fluxo descendente que desejaria, através deles, ganhar os outros homens: a necessidade de difundir em torno deles aquilo que eles receberam, eles os sentem como um elã de amor”. (Bergson)

"Para ele (Bergson), a filosofia não se reduz a um exercício intelectual; ela tranforma a existência daquele que a realiza e assim lhe abre a porta da alegria. Espinosa procurou a beatitude por uma elevação do pensamento *sub specie aeternitatis*; Bergson perseguiu o mesmo objetivo, mas *sub specie durationis*. A alegria da duração não é uma longínqua felicidade eterna; profundamente humanista, ela é a alegria do esforço realizado para ultrapassar a condição humana, para alçar o homem para além de si mesmo." (Jean-Louis Vieillard Baron)

Somente com Nietzsche, Bergson e o existencialismo a filosofia conscientemente volta a ser uma maneira de viver e de ver o mundo, uma atitude concreta
(Pierre Hadot)

RESUMO

Defendemos nesse trabalho a possibilidade de resgatar, por meio da obra de Henri Bergson, o aspecto espiritual da filosofia e oferecer à contemporaneidade uma visão de mundo superior, no nosso ponto de vista, a uma perspectiva meramente estética e hedonista tão festejada na pós-modernidade. O trajeto escolhido para exposição dessa tese foi inicialmente uma análise da concepção bergsoniana de intuição, mostrando as consequências dessa noção na crítica à metafísica tradicional e na construção de uma nova metafísica da duração, seguida de um estudo da compreensão bergsoniana da mística, assim como de seu papel crucial no desenvolvimento moral e espiritual da humanidade. Defendemos, com Bergson, uma evolução criadora ainda em curso, compreendendo assim a intuição filosófica como um esforço que leva o intelecto ao seu limite e a intuição mística como um esforço que eleva um indivíduo além de si mesmo. Constatamos ainda a excepcionalidade da mística e a consequente necessidade de reflexões acerca das possibilidades de aplicação indireta daquilo que os grandes místicos nos legaram.

Palavras-chave: Bergson . Intuição. Metafísica. Espiritualidade. Mística.

ABSTRACT

We defend in this work the possibility of rescue, by means of Henri Bergson work, the spiritual aspect of philosophy and offer a world vision to the contemporaneity higher, in our view, than a purely aesthetic and hedonistic perspective as celebrated in postmodernity. The path chosen for display of this thesis was initially an analysis of Bergson's conception of intuition, showing the consequences of this notion in the critique of traditional metaphysics and in the construction of a new metaphysics of duration, followed by a study of Bergson's understanding of mysticism, as well as its crucial role in the moral and spiritual development of humanity. We defend, with Bergson, a creative evolution still ongoing, understanding the philosophical intuition as an effort that takes the intellect to its limits and mystical intuition as an effort that elevates an individual beyond himself. We also find the exceptionality of the mystique and the consequent need for reflections on the possibilities of indirect application of what the great mystics bequeathed to us.

Keywords: Bergson. Intuition. Metaphysics. Spirituality. Mystique.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	MÉTODO, METAFÍSICA E MÍSTICA	12
2.1	Da causalidade à duração; do determinismo à liberdade	12
2.1.1	Causalidade e duração.....	12
2.1.2	Determinismo e liberdade	19
2.1.3	Percepção pura: matéria	23
2.2	Da metafísica da substância à metafísica da duração.....	27
2.2.1	Metafísica: experiência e método	27
2.2.2	Intuição da duração: espírito	34
2.3	Intuição e evolução criadora	41
2.3.1	Evolução e elã vital.....	41
2.3.2	Instinto e inteligência.....	46
2.3.3	Intuição do vital e gesto criador.....	49
2.4	Da intuição filosófica à experiência mística.....	52
2.4.1	Mística, método de recorte e sentido do elã vital.....	52
2.4.2	Mística: auxiliar metodológico ou prolongamento último da intuição?	56
2.4.3	O termo mística e o fato místico	60
2.4.4	Efusão, emoção e entusiasmo	63
3	MÍSTICA, MORAL E POLÍTICA.....	68
3.1	Dois limites extremos: do finito ao indefinido; do fechado ao aberto	68
3.1.1	A sociedade e o indivíduo: a obrigação moral	68
3.1.2	Homem primitivo e sociedades fechadas.....	72
3.1.3	Da pressão social ao elã de amor	73
3.1.4	Cristo e a abertura plena da moral	78
3.2	Justiça: uma noção moral aberta	81
3.2.1	A dupla origem da noção de justiça	81
3.2.2	O cristianismo e a ideia moderna de justiça.....	82
3.2.3	Amor e justiça: Bergson e Paul Ricœur	85
3.3	Religião estática.....	89
3.3.1	Instinto, inteligência e religião.....	89
3.3.2	A função fabuladora	90
3.3.3	Sociedade, moral e religião	91
3.4	A religião dinâmica.....	94
3.4.1	Mística, filosofias e religiões	94

3.4.2	Misticismo completo e ação.....	97
3.5	Mecânica, democracia e mística	100
3.5.1	A essência evagética da democracia.....	100
3.5.2	Risco do recrudescimento do fechado e urgência política	102
3.5.3	Lei de dicotomia e lei de duplo frenesi	105
3.5.4	Vida simples	106
3.5.5	Mecânica e mística.....	107
4	ENTRE FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE	111
4.1	Filosofia como modo de vida: Foucault, Hadot e Bergson	111
4.1.1	Foucault: espiritualidade, filosofia e o período moderno da história da verdade	111
4.1.2	Prazer e alegria.....	115
4.1.3	Intuição bergsoniana e exercícios espirituais	118
4.2	Em busca de um elo: filosofia, ciência, psicologia e espiritualidade.....	121
4.2.1	Da filosofia francesa à psicanálise	121
4.2.2	Matéria e memória e a refutação do paralelismo psicofisiológico.....	122
4.2.3	Imortalidade da alma e pesquisas psíquicas.....	126
5	CONCLUSÃO	130
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133

1 INTRODUÇÃO

A formação intelectual perseguida por um aluno de filosofia está sujeita a uma série de reviravoltas no galgar de seus degraus e uma dessas reviravoltas foi, no presente caso, a transição do foco de nossos estudos da obra de Arthur Schopenhauer para a obra de Henri Bergson, motivo pelo qual iniciamos essa tese com uma questão de método a envolver os dois filósofos. Mas o percurso acadêmico - para aqueles que buscam na filosofia algo além de um mero ofício - pode esconder desdobramentos existenciais insuspeitados que não nos convém detalhar aqui. Digamos apenas que a referida mudança de autor pode ser compreendida como a busca de um maior aprofundamento de um problema que resumiríamos como sendo o da relação entre filosofia e espiritualidade, problema esse que permanece central na presente tese.

Da filosofia de Bergson depreende-se não um mundo como representação regido pela lei de causalidade, mas um sistema de imagens recortadas por um corpo atuante. Bergson toma por ponto de partida a experiência interna de uma força produtiva espontânea e criadora, de uma força psíquica irreduzível ao determinismo, ao mecanicismo e até mesmo ao finalismo. Essa experiência interna de que parte, sendo anterior à espacialização própria à consciência reflexiva ou atual, exige a intuição como método e esse método equivale também a uma inversão do nosso modo habitual de pensar. Mas pensar a produtividade no mundo em analogia com a potência criadora que sentimos em nós é assumir a tarefa de construir uma metafísica não substancialista. Essa metafísica, porém, não pressupõe uma saída da experiência, mas parte de uma experiência fundante que dissocia tempo (duração) - que seria o plano metafísico - do espaço - que seria o plano pragmático. O acesso a esse plano metafísico não requer uma faculdade nova. Intuir é pensar em duração, é instalar-se no movimento para daí extrair o significado de suas estagnações e não o contrário, que seria seguir a inclinação natural do pensamento. Dessa forma, demos prosseguimento ao capítulo com o estudo da crítica bergsoniana à metafísica tradicional, que seria a negação do devir e a afirmação da substância.

A crítica bergsoniana fundamenta-se na sua teoria genética da inteligência, ou seja, sustenta-se na tese de que materialidade e intelectualidade se originaram simultaneamente a partir de um princípio comum ao qual a intuição busca ter acesso e o desenvolvimento da metafísica da duração se dá a partir da elucidação dos resultados obtidos pelo método intuitivo. Vista a partir da perspectiva filosófica e evolucionista, a intuição é tida ainda como linha evolutiva divergente da inteligência, capaz, entretanto, de ser por ela potencializada. Verifica-

se a partir daí uma tensão entre a intuição propriamente filosófica e a intuição mística, já que a primeira vai encontrar o *elã* vital como princípio da evolução e a segunda vai encontrar Deus como fonte desse *elã*, desvelando também o seu sentido. Essa tensão tem para nós papel central por ser justamente um reflexo da dificuldade de se estabelecer a partir do pensamento de Bergson fronteiras nítidas entre filosofia e espiritualidade.

No segundo capítulo será analisada a distinção entre religião estática e religião dinâmica a partir do estudo do que Bergson compreende como experiência mística. Verificar-se-á ainda que a mística cristã é concebida pelo filósofo como modelo mais completo por conseguir superar o estágio tradicionalmente tido por mais característico da mística até então, a saber, a contemplação. O misticismo cristão é apresentado como fenômeno que tornou possível a cisão dos círculos que a natureza fechou em torno de si, caracterizando-se por uma tendência de abarcar toda a humanidade com o ímpeto de amor que foi possível haurir da própria essência da vida, que entendida no seu dinamismo criador remeterá a Deus, que é emoção criadora e puro amor. A isso está ainda vinculada a tese de que a mecânica se articula com a mística na superação da materialidade por meio da própria matéria, o materialismo devendo ceder lugar à espiritualidade pela constatação do déficit que há entre o domínio técnico e o domínio de si, entre o desenvolvimento científico e o desenvolvimento da moralidade.

Nosso último capítulo aponta para a urgência de apontar caminhos para o indivíduo e para a sociedade na ausência do místico, pelo qual não podemos esperar – embora a bússola a nortear esse caminho seja justamente a distinção entre o fechado e o aberto que a mística veio efetivar. Daí nosso empenho em mostrar ser possível, via Bergson, o resgate da dimensão espiritual da filosofia ou da noção de filosofia como modo de vida, típica da antiguidade. Por último, destacamos o crescente interesse de Bergson em relação ao desenvolvimento das pesquisas psíquicas juntando às dele as nossas esperanças de que uma ciência depurada de preconceitos metafísicos e uma metafísica depurada de ranços científicistas possam dialogar e investigar uma série de fenômenos cujo correto entendimento poderia conduzir a ciência e a filosofia a novos patamares de pesquisa e a humanidade a uma compreensão mais completa e adequada de sua existência e de seu destino.

2 MÉTODO, METAFÍSICA E MÍSTICA

2.1 Da causalidade à duração; do determinismo à liberdade

2.1.1 *Causalidade e duração*

No início da segunda parte da introdução de *O pensamento e o movente*, referindo-se explicitamente a Schelling e a Schopenhauer, Bergson se propõe explicar a originalidade do seu método filosófico frente àqueles que, tendo sentido “a incapacidade do pensamento conceitual em atingir o fundo do espírito [...] falaram de uma faculdade supra-intelectual da intuição”¹. É preciso, porém, primeiramente, fazer justiça a Schopenhauer para que a originalidade do método de Bergson efetivamente se sobressaia. Não é verdade que a intuição seja para Schopenhauer, como afirma Bergson, “uma procura imediata do eterno” através de “uma faculdade supra-intelectual.”² Há toda uma crítica ao idealismo pós-kantiano na referência que Schopenhauer faz a essa forma de intuição, a qual ele contrapõe justamente uma percepção interna e imediata dada no tempo³, que só difere do retorno ao imediato proposto por Bergson por interpretar o esforço interno que acompanha ou a volição interna que antecede o nosso próprio movimento em analogia com a causalidade na natureza. Entendemos que, por mais que Schopenhauer insista na originalidade da etapa do seu método que interpreta a força natural através da vontade, ele, na verdade, interpreta a vontade através de uma concepção de força natural já corrompida/refratada pelo entendimento, já metamorfoseada pela aplicação à causalidade interna de uma noção de causalidade aplicada ao mundo exterior, perdendo, com isso a possibilidade de compreensão possível da força *sui generi* à qual temos acesso imediato. O esclarecimento desse ponto será feito por meio da exposição da tese de duas teses de Bergson:

¹ BERGSON. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 27.

² Ibid. p. 28

³ Schopenhauer distingue-se de autores como Schelling e do idealismo alemão em geral tanto pela ênfase na impossibilidade de uma intuição racional quanto pela crítica ao conceito de Absoluto, o qual remeterá à sua noção de matéria que, por sua vez, sofrerá uma resignificação no decorrer de sua obra, podendo ser pensada ao final a partir de uma dupla significação: *Materie* (a matéria enquanto tal) e *Stoff* (os estados da matéria). Abordamos esse tema da originalidade da metafísica de Schopenhauer frente ao idealismo alemão na nossa dissertação de mestrado. Cf. ROCHAMONTE, C. *Metafísica e moralidade na filosofia de Schopenhauer*. Orientador: Jaimir Conte; 97p. Dissertação (mestrado em Filosofia). Programa de pós graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

1) a de que a noção de força aponta não para uma determinação necessária, mas para uma livre espontaneidade e 2) que a lei de causalidade é um processo empírico, uma crença adquirida pela coordenação progressiva de nossas impressões visuais e táteis. Seria preciso, portanto, primeiro compreender os fatos de consciência na sua singularidade para, em seguida, possibilitar uma cosmologia a partir da concepção de uma força criadora da vida.

Não há, dizíamos, na filosofia de Schopenhauer “uma intuição que pretende se transportar de um pulo para o eterno⁴”, como sugeriu Bergson. Há uma tentativa de retorno ao imediato, com a diferença de que esse retorno está corrompido por um “pensamento único” que se brindou em princípio com uma Vontade metafísica da qual se deduz todas as coisas, um pensamento que começa por “definir ou descrever a unidade sistemática do mundo”, ao invés de seguir as verdadeiras “ondulações do real⁵”:

Que se dê o nome que se quiser à 'coisa em si', que se faça dela a Substância de Espinosa, o Eu de Fichte, o Absoluto de Schelling, a Ideia de Hegel, ou a Vontade de Schopenhauer, por mais que a palavra se apresente com sua significação bem definida, irá perdê-la, esvaziar-se-á de toda significação assim que for aplicada à totalidade das coisas. Para falar apenas da última dessas grandes 'sínteses', porventura não é evidente que uma Vontade só é vontade sob a condição de contrastar com aquilo que não quer? Como então o espírito poderá contrastar com a matéria, se a própria matéria é vontade? Pôr a vontade por toda parte equivale a não deixá-la em parte alguma, pois é identificar a essência daquilo que sinto em mim – duração, jorro, criação contínua – com a essência daquilo que percebo nas coisas, onde há evidentemente repetição, previsibilidade, necessidade. Pouco me importa que se diga 'tudo é mecanismo' ou 'tudo é vontade': nos dois casos tudo está confundido. Nos dois casos, 'mecanismo' e 'vontade' tornam-se sinônimos de 'ser' e, por conseguinte, sinônimos um do outro. Aí está o vício inicial dos sistemas filosóficos⁶

Enquanto na filosofia de Schopenhauer a analogia da vontade individual com o mundo traz para o Eu a suposta determinação da natureza, a filosofia de Bergson leva para a natureza algo da liberdade do Eu. Schopenhauer tenta nos colocar dentro do biológico através da percepção interna imediata; a estratégia de Bergson é quase idêntica. Ambos passam da interioridade psíquica para uma consideração cosmológica, com a diferença de que Bergson

⁴BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 28

⁵“Quão mais instrutiva seria uma metafísica realmente intuitiva, que seguisse as ondulações do real! Já não abarcaria de um só golpe a totalidade das coisas; mas de cada uma daria uma explicação que a ela se adaptaria exatamente, exclusivamente. Não começaria por definir ou descrever a unidade sistemática do mundo. Quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Apenas a experiência poderá dizê-lo e a unidade, caso exista, aparecerá ao termo da procura como um resultado; impossível pô-la de saída como princípio. Será, aliás, uma unidade rica e plena, a unidade de uma continuidade, a unidade de nossa realidade e não essa unidade abstrata e vazia, provinda de uma generalização suprema.” (*Ibid.* p. 28-29)

⁶BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. p. 52

compreende esse dado imediato da consciência como liberdade e Schopenhauer o compreende como determinação. Através da análise da noção de liberdade presente no *Ensaio*, assim como da análise da concepção bergsoniana de causalidade, tentaremos mostrar que, para Bergson, os fatos de consciência são irreduzíveis e que tal irreduzibilidade ou diferença é o ponto de partida de sua filosofia.

Ao observarmos a escala evolutiva dos seres, percebemos uma divergência, separação e diferenciação cada vez maior entre a causa e o efeito. Mas da progressiva heterogeneidade, incomensurabilidade e incompreensibilidade dessa relação, Schopenhauer apenas conclui uma maior complicação da causa, mas não uma diminuição do seu caráter necessário. Ao invés de inferir uma *diferença* radical entre o processo de causalidade física e o processo de “causalidade psíquica”, Schopenhauer faz da possibilidade de analogia entre ambas um procedimento

metodológico central da sua filosofia⁷. Para Bergson, entretanto, o distanciamento temporal entre causa e efeito é qualitativo e interpretado como um princípio de liberdade⁸.

Contrariamente a Schopenhauer, a argumentação de Bergson vai no sentido de indicar a existência de uma causalidade psicológica enquanto força *sui generis*, incompatível tanto com a causalidade mecânica ou eficiente quanto com a causalidade inteligente ou finalista. A ação pressupõe a existência de uma força específica que estaria por trás de toda a vida psicológica como aquilo que há de mais importante para a consciência. Não sendo de essência material ou conservadora, essa energia se caracterizaria sobretudo por pressupor um *esforço* e por ocupar uma *duração* determinada de fato e de direito que não poderia ser alongada ou encolhida sem

⁷ A referida tese da analogia presente na metafísica da Vontade de Schopenhauer é bastante complexa e se apresenta em mais de uma perspectiva. Primeira perspectiva: Na medida em que conheço minha vontade como objeto, conheço-a como corpo. Se a minha vontade só se me revela através do meu corpo e este mesmo corpo também é objeto da primeira classe de representação, concebo os outros objetos como sendo dotados da mesma essência daquilo que em mim é algo além de representação. O meu corpo me possibilita não apenas o conhecimento do mundo como representação, mas também e, sobretudo, da sua essência, que em mim particularizada nele se manifesta através de meus atos. A atividade acompanhada de conhecimento, que nos caracteriza, não diferiria senão em grau da atividade correspondente a determinadas excitações no restante do mundo orgânico ou das forças no mundo inorgânico. Segunda perspectiva: Como o princípio de razão não pode estabelecer a ligação de uma série de representações com algo que não é representação e, não obstante, esse algo que não é representação deve estar sempre pressuposto como aquilo por meio de quê a explanação por causas tem algum significado, então a *força natural* deve ser inferida como aquilo que condiciona e garante eficácia à mudança e que seria a “causa” da causa se nesse ponto limite alguma explicação etiológica ainda fosse possível. A noção de *força natural* ressaltaria os limites das ciências empíricas em relação à filosofia, assim como estabeleceria a relação de complementaridade entre ambas. A noção física de força permanecerá, no entanto, uma incógnita, um x, uma *qualitas occulta* enquanto não for esclarecida através da noção metafísica de Vontade, que se lhe antepõe. À distinção entre fenômeno e coisa-em-si corresponde uma limitação da ciência à explicação da relação entre fenômenos. A anteposição da noção metafísica de Vontade à noção física de força coloca as forças naturais no âmbito da representação, residindo a possibilidade da metafísica da natureza justamente nessa explicação daquilo que supostamente seria o limite das ciências etiológicas. Essa anteposição da Vontade à noção de força não pressupõe apenas a separação entre consciência e vontade - muitas vezes enfatizada por Schopenhauer - pressupõe também o determinismo mesmo que se busca provar (ou seja, pressupõe o rigoroso determinismo segundo o qual a motivação nada mais é que uma forma particular da causalidade em geral). Só por meio da pressuposição do determinismo das ações humanas é possível atribuir a vontade ao inorgânico. Terceira perspectiva: A consideração do motivo como forma de causalidade é de especial importância porque possibilita a tripartição da causalidade (*Kausalität*) em causa propriamente dita (*Ursache*), excitação (*Reiz*) e motivo (*Motiv*). Por sua vez, a identidade da causalidade em seus diversos graus equivale a uma tentativa de fundamentação mais rigorosa do argumento da analogia. Já a noção de um princípio único de movimento, cuja condição interna é vontade e cuja condição externa é causa, possibilita a Schopenhauer encontrar na matéria, que nada mais é que causalidade, o correlato fenomênico adequado da Vontade. Os três graus da causalidade seriam, então, ocasiões de manifestação das três idéias da Vontade (força, espécie e caráter). A causalidade *in abstracto* ou atividade *in abstracto* é identificada com a noção de matéria (*Materie*) que, por sua vez, é postulada como correlato objetivo da Vontade no plano da representação.

⁸ Embora consciência e cérebro apresentem-se ligados no homem, a hipótese de Bergson é a de que os fatos psicológicos são irreduzíveis às modificações cerebrais. O cérebro seria um órgão especializado, capaz de responder mais perfeitamente à função de escolha, própria da consciência. Enquanto a medula contém um certo número de respostas prontas a estímulos possíveis, o cérebro aciona um mecanismo motor escolhido e não simplesmente imposto. Adotando uma perspectiva descendente na observação do reino animal veríamos confundirem-se cada vez mais as funções medular e cerebral, isto é, fundirem-se cada vez mais automatismo e escolha. Entretanto, a mera possibilidade de resposta a uma determinada excitação, através de movimentos, é por Bergson compreendida como um rudimento de consciência.

que o resultado obtido fosse outro. Para Bergson há, no homem, entre a causa e o efeito uma possibilidade de espera, de atenção, de recolhimento, de tensão. Não sendo apenas corpo, mas também memória, o homem pode tirar da profundidade do eu uma energia específica para agir. Se a vida orgânica ou a vida ordinária no que tem de habitual, instintivo ou impulsivo se resolve no determinismo de uma causalidade mecânica, a vida espiritual, por sua vez, é caracterizada por uma força de criação que equivale a uma causalidade livre.

Em conferência intitulada *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*, proferida em 4 de agosto de 1900 no congresso internacional de filosofia, em Paris, Bergson analisa inicialmente a teoria empírica segundo a qual a nossa crença na causalidade nasce da observação da regularidade das sucessões dos fenômenos. Segundo essa teoria, essa observação criaria em nós “um hábito de assinalar a cada mudança determinada um antecedente ou um sistema de antecedentes determinados.”⁹ Dentre várias objeções teóricas possíveis a essa tese empirista, Bergson apresenta apenas o que chama de uma “simples questão de fato”: a nossa experiência visual não nos fornece muitos fenômenos em uma relação de sucessão invariável: “A verdade é que é muito restrito o número de casos em que nós vemos os fenômenos se sucederem regularmente. Quase sempre, na nossa experiência visual, a relação de causalidade liga um fenômeno visto a um fenômeno simplesmente suposto¹⁰” De acordo com isso, Bergson acusa o empirismo de ter, paradoxalmente, intelectualizado a crença na lei de causalidade, isto é, de não ter estabelecido uma distinção nítida entre a relação causal como é aplicada na ciência e a relação causal tal como se apresenta espontaneamente ao espírito.¹¹

A segunda teoria analisada por Bergson é aquela que consiste em “buscar na vida interior, no conhecimento que tomamos de nós mesmos e de nossa força de agir, a origem da noção de causa¹²” Essa tese é atribuída a Maine de Biran e refutada por não levar em conta a diferença capital que faz o senso comum entre a causalidade do eu e aquela da natureza: “Não é a noção de causalidade determinante, mas de causalidade livre que nós obtemos da observação pura e simples de nós mesmos. Como explicar a metamorfose que esta noção sofre quando nós a aplicamos ao mundo exterior? E como somos levados a transportá-la se ela deverá transformar-se?”¹³

⁹BERGSON. *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*. In *Mélanges*, p. 420

¹⁰*Ibid.* p.421

¹¹Segundo Bergson, a causalidade não implica distintamente para a inteligência comum nem concomitância nem sucessão

¹²BERGSON. *Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité*. In *Mélanges*, p.421

¹³*Ibid.* p. 422

A terceira via de análise seria aquela em que a origem e o fundamento da lei de causalidade seria buscada “na constituição mesma do entendimento, fora de toda experiência exterior ou interna¹⁴”, enquanto uma forma particular de síntese. Essa tese entretanto deixaria intocada questões acerca da gênese e da constituição dessa suposta atividade sintética do espírito. O conhecimento *a priori* é dado de uma só vez ao indivíduo ou se constitui nele gradativamente? Seus princípios são inatos ou adquiridos?

Para Bergson, a nossa crença na lei de causalidade é um processo empírico. Mas não é um hábito que se exerce por intermitências e sim algo que se dá de maneira continuamente ativa, como uma experiência de todos os instantes.¹⁵ A aquisição gradual dessa crença é concomitante à coordenação progressiva de nossas impressões visuais.¹⁶ A criança, pouco a pouco, acompanha de um esforço de contato a sua percepção das luzes, cores e formas, com o quê essas formas visuais se apresentam como resistência. A associação entre os dois fenômenos dá-se através da criação de hábitos motores que buscam prolongar a impressão visual em impressão tátil e, devido a correspondência invariável dessas impressões, essa espera maquinal por percepções táteis determinadas faz com que tomemos essa associação por necessária, de modo que a noção de causalidade se apresenta antes atuada pelo corpo que pensada pelo espírito.

À relação entre as formas visuais em geral, ou seja, entre os objetos exteriores entre si, atribuímos a mesma relação estável que estabelecemos entre a forma visual do objeto e seu contato eventual com o nosso corpo¹⁷. Como essa relação estável estabelecida pelo nosso sistema sensório-motor é orientada para a atuação de mecanismos regulares de funcionamento, é também a regularidade e a necessidade que atribuímos à causalidade de um modo geral. A noção de causalidade - expectativa motora do prolongamento da impressão visual em impressão tátil - nos fornece um conhecimento ativo da natureza através do esboço ou preformação de movimentos automáticos. Mas esse conhecimento atuado pelo corpo a partir da sensação possibilita uma *resistência à reação automática*. A sensação é, pois, um princípio de liberdade:

[...] Conhece-se uma infinita variedade de seres organizados nos quais uma excitação exterior engendra uma reação determinada sem passar pelo intermédio da consciência. Se o prazer e a dor se produzem em alguns privilegiados, é provavelmente para autorizar uma resistência à reação

¹⁴*Ibid.* p.422

¹⁵*Ibid.* p. 424

¹⁶*Ibid.* p. 424

¹⁷BERGSON. Note sur les origines psychologiques de notre croyance a la loi de causalité. In *Mélanges* 426

automática que se produziria; *ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade*” [...] Mas como nos permitiria ela de resistir à reação que se prepara se ela não nos fizesse conhecer a natureza por algum sinal preciso? E que sinal pode ser esse senão o esboço e como que a preformação de movimentos automáticos futuros no seio mesmo da sensação experimentada? O estado afetivo não deve, portanto, corresponder somente aos choques, movimentos ou fenômenos físicos que foram, mas ainda e sobretudo àqueles que se preparam, àqueles que pretendem ser.¹⁸

A afirmação “ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade” será reiterada em *Matéria e memória*, obra em que a noção de sensação é retomada e descrita como indício de perigos gerais que ameaçam a espécie que adquiriu a faculdade de mover-se no espaço¹⁹, indício esse cuja resposta não é um daqueles atos “que poderiam rigorosamente ser deduzidos dos fenômenos anteriores como um movimento de um movimento” e que por isso “acrescentaria verdadeiramente algo de novo ao universo e à sua história²⁰”. As sensações provocam modificações cerebrais, mas tanto as modificações cerebrais quanto a percepção consciente que lhes corresponde estão postas em função de um terceiro termo que é justamente a indeterminação do querer, a liberdade ou simplesmente o espírito. O próprio sistema nervoso irá se estruturar e se complexificar em função dessa indeterminação, em vista dessa ação cada vez menos necessária, de modo tal que o próprio sistema de percepção pode ser deduzido da indeterminação progressiva do ser vivo:

Tomemos esse sistema de imagens solidárias e bem amarradas que chamo de mundo material e imaginemos aqui e ali, nesse sistema, centros de ação real representados pela matéria viva: afirmo que é preciso que ao redor de cada um desses centros sejam dispostas imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela; afirmo conseqüentemente que a percepção consciente *deve* se produzir²¹

A incerteza na reação, a hesitação, a possibilidade, a escolha, a indeterminação, em suma, a liberdade, está, segundo Bergson, em relação proporcional à amplitude de percepção²², que terá aparecido no mundo justamente “no momento em que um estímulo recebido pela matéria não se prolonga em reação necessária.²³” Essa duração ou tensão entre o estímulo que

¹⁸ BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 9ª ed. Paris: Quadrige/PUF, 2007 p. 25

¹⁹ BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*; Trad. Paulo Neves. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999p.12

²⁰ *Ibid.* p.12

²¹BERGSON. *Matéria e memória*. p. 28

²² *Ibid.* p.29

²³ *Ibid.* p.28

interpela o organismo e o possível ato que dessa interpelação resulta é o que dá a extensão da percepção, que será tanto mais complexa quanto mais variadas forem as possibilidades de resposta, quanto maior for a indeterminação do ato. Se há uma diminuição progressiva da necessidade na escala evolutiva dos seres - gradação essa da qual se deduz em um dado momento a percepção consciente - pode-se afirmar não que o mundo é minha representação, mas que a minha representação é uma resposta à demanda de liberdade que me é própria.

2.1.2 *Determinismo e liberdade*

Nos seres em que a resposta ao estímulo é automática, a percepção encontra-se diminuída e nos seres em que a resposta ao estímulo pressupõe uma escolha (isto é, nos seres dotados de cérebro), a percepção encontra-se alargada. Mas o cérebro não cria a representação, ele é apenas “um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção em relação ao movimento executado.”²⁴ A percepção não é um conhecimento puro que serve a fins especulativos; ela serve a um interesse vital e “os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento; apenas esboçam de repente uma pluralidade de ações possíveis ou organizam uma delas.”²⁵

A sensação é uma qualidade pura, não pode ser mensurável. Ela é distinta da excitação. Nem a sensação nem os fenômenos mistos e intermediários entre a sensação e o sentimento são passíveis de avaliação quantitativa, não podendo, portanto, ser tomado por equivalente do fenômeno externo que lhe serve de ocasião. Isso se aplica com mais propriedade ainda aos outros estados psicológicos, os sentimentos profundos, que parecem independentes de todo objeto exterior. A atividade da consciência é, pois, de natureza original, sendo a força psíquica irreduzível ao princípio de causalidade que regula as relações das forças físicas. A duração, enquanto traço característico dos fatos da consciência, garante a heterogeneidade radical da vida psíquica, isto é, a impossibilidade de dois fatos psicológicos se assemelharem, já que constituem dois momentos distintos de uma história.²⁶ Os antecedentes de um fato de

²⁴Ibid. p.27

²⁵ *Ibid.* p. 27

²⁶ BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience..* p.150

consciência qualquer não podem ser apreendidos em estado estático, como coisa²⁷. O eu não se reduz a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias²⁸:

Ele está inteiramente em um único dentre eles, desde que saibamos escolhê-lo. E a manifestação exterior deste estado interno será precisamente aquilo que chamamos um ato livre, porque unicamente o eu terá sido seu autor, porque ele exprimirá o eu inteiramente. [...] É da alma inteira que a decisão livre emana e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual ele se liga tenda a se identificar com o eu fundamental.²⁹

O associacionismo - a teoria da determinação de nossos estados de consciência uns pelos outros - se aplica apenas às numerosas, porém insignificantes, ações cotidianas que realizamos como autômatos conscientes e que têm por base antes o extrato solidificado na memória de certas sensações, ideias e impressões do que estes sentimentos mesmos na sua infinita mobilidade. Nas circunstâncias mais graves, nas circunstâncias solenes ...

Nós escolhemos a despeito daquilo que se convencionou chamar um motivo, pois a ação cumprida não exprime mais tal ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de exprimir: ela responde ao conjunto de nossos sentimentos, de nossos pensamentos e de nossas aspirações as mais íntimas [...] e essa ausência de toda razão tangível é tanto mais marcante quanto mais profundamente livre nós somos³⁰.

O determinismo, entretanto, atrelado a uma concepção mecanicista do eu, procura distinguir uns dos outros os estados indiscerníveis da alma e representa então um eu que hesita entre dois sentimentos contrários que lhe serviriam de motivo:

O eu e os sentimentos que o agitam se encontram assim assimilados a coisas bem definidas que permanecem idênticas a si mesmas durante todo o curso da operação. [...] Mas a verdade é que o eu, uma vez tendo experimentado o primeiro sentimento já mudou um pouco quando o segundo advém: em todos os momentos da deliberação o eu se modifica e modifica assim por conseguinte os dois sentimentos que o agitam. Assim se forma uma série dinâmica de estados que se penetram, se reforçam mutuamente culminando em um ato livre por uma evolução natural.³¹

²⁷*Ibid.* p.149

²⁸*Ibid.* p. 124

²⁹*Ibid.* p.125-126

³⁰*Ibid.* p.128

³¹BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience.* p.129

Tanto os defensores do determinismo quanto os defensores do livre-arbítrio obedecem a uma necessidade de representação simbólica quando expõem o problema da liberdade em termos de “igual possibilidade de duas ações ou de duas volições contrárias”:³²

Eu hesito entre duas ações possíveis X e Y [...] isto significa que eu passo por uma série de estados e que estes estados podem se repartir em dois grupos segundo eu me incline mais em direção a X ou mais em direção ao partido contrário. Unicamente estas inclinações opostas têm uma existência real e X e Y são dois símbolos através dos quais eu represento, em seu ponto de chegada por assim dizer, duas tendências diferentes de minha pessoa em momentos sucessivos da duração. [...] é preciso notar [...] que o eu aumenta, se enriquece e muda à medida em que passa pelos dois estados contrários; senão como se decidiria? Não há, portanto, precisamente dois estados contrários, mas sim uma multidão de estados sucessivos e diferentes no seio da qual eu distingo por um esforço da imaginação duas direções opostas. [...] Entende-se pois que X e Y são representações simbólicas e que em realidade não há duas tendências, nem duas direções, mas sim um eu que vive e se desenvolve por efeito de suas hesitações mesmas até que a ação livre se desprenda a maneira de um fruto maduro³³.

Essa simbolização de nossa atividade psíquica que faz a ação preceder de uma espécie de oscilação mecânica entre dois pontos X e Y pressupõe a representação de uma deliberação acabada e de uma resolução tomada³⁴, mas não pode mostrar *a ação em seu processo, a ação se fazendo*. Transportando-se pelo pensamento a um momento anterior, afirma-se a determinação necessária do ato futuro; transportando-se pelo pensamento a um momento posterior pretende-se que a ação cumprida não poderia ter se dado de outro modo.³⁵ O erro aqui está em representar o tempo que decorre pelo tempo decorrido, um progresso dinâmico sob a forma de uma oscilação no espaço. Mas os fenômenos psíquicos desafiam toda representação simbólica e toda previsão.

A outra argumentação determinista consiste em afirmar simplesmente a determinação de qualquer ato pelos seus antecedentes psicológicos, mesmo que se renuncie a possibilidade de prevê-lo. Diz-se então que os fatos de consciência obedecem a leis como os fenômenos da natureza; que são determinados por suas condições, ou seja, que permanecem submetidos à lei de causalidade que, por sua vez, afirma que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Ora, não há nos eventos psicológicos condições idênticas e uma mesma causa não se reproduz

³²*Ibid.* p.131

³³*Ibid.* p.132

³⁴*Ibid.* p.135

³⁵*Ibid.* p.130

porque um momento da duração não se repete. Não havendo nos fatos de consciência profundos sucessões regulares passíveis de repetição, não seria legítimo a aplicação aí do princípio de causalidade:

[...] se a relação causal existe ainda no mundo dos fatos internos ela não pode se assemelhar de modo algum àquilo que nós chamamos causalidade na natureza. Para o físico, a mesma causa produz sempre o mesmo efeito; para um psicólogo que não se deixa extraviar por analogias aparentes, uma causa interna profunda dá seu efeito uma vez e não a reproduz jamais.[...] O princípio da determinação universal perde toda espécie de significação no mundo interno dos fatos de consciência.³⁶

Não há relação de necessidade lógica entre a causa e o efeito, não é possível substituir a causalidade aparente por uma identidade fundamental, não há relação de inerência nas relações de sucessão ou, em outras palavras, a ação da duração não pode ser anulada.³⁷ Para Bergson, *a ideia de força exclui a ideia de determinação necessária*³⁸, pois só a conhecemos efetivamente pelo testemunho da consciência e o que esse testemunho afirma é o sentimento de uma livre espontaneidade. Entretanto, devido ao uso que se faz do princípio de causalidade na natureza, a ideia de força “retorna impregnada da ideia de necessidade e à luz do papel que nós lhe fizemos jogar no mundo exterior, nós percebemos a força como determinando de uma maneira necessária os efeitos que dela sairão.³⁹” Com isso, aplica-se à sucessão dos fatos de consciência o princípio de causalidade sob uma forma equívoca, ora como sentimento de esforço interno, ora como sucessão regular de fenômenos físicos, operando-se uma espécie de endosmose entre a ideia dinâmica de esforço livre e o conceito matemático de determinação necessária.⁴⁰ Quando se diz que um ato é determinado por suas condições, a causalidade é tomada em um duplo sentido.

Tal confusão, entretanto, permanece externa às ciências da natureza pois, embora o físico fale de força e mesmo represente seu modo de ação por analogia com um esforço interno, aquilo de que trata é antes a causalidade externa passível de ser tratada matematicamente através do estudo dos centros e linhas de força⁴¹. Restaria, então, operar essa mesma dissociação na análise dos fenômenos internos para reconhecer que a relação do eu ao ato que ele executa é

³⁶BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. p.151

³⁷*Ibid.* p.157

³⁸*Ibid.* p.162

³⁹*ibid.* p.163

⁴⁰BERGSON. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*.p.164

⁴¹*Ibid.* p.164

“indefinível, precisamente porque somos livres⁴²” e que a duração dentro de nós não se explica por uma analogia com aquilo que se estende no espaço, embora aquilo que se estende no espaço possa, no limite, como veremos, ser remetido à duração.

O que se propõe de início é que, assim como a ciência na análise dos fenômenos naturais faz abstração da força mesma considerada como atividade ou esforço, também a psicologia, na abordagem do eu, faça abstração de “certas formas que portam a marca visível do mundo exterior⁴³”. Tendo já sido feita pela ciência a dissociação entre extensão e duração em proveito do espaço e do estudo aprofundado das coisas exteriores, restaria fazê-la em proveito da duração, no estudo dos fenômenos internos. É preciso primeiro reconhecer a diferença. É preciso reconhecer que o espírito está em primazia em relação à matéria e que a duração é concebida como criação e liberdade para, em seguida, prolongar o caminho de investigação para a matéria, tentando entender como aquilo que se apresenta como o oposto dessa liberdade pode de algum modo a ela vincular-se.

2.1.3 Percepção pura: matéria

Bergson apresenta, em *Matéria e memória*, a tese de um sentido prático da percepção, que se dá no último plano da consciência, precisamente aquele em que intervém o corpo, efetuando um recorte em um sistema de imagens que ele é capaz de influenciar. Sendo a percepção normal uma atualização da consciência por meio da memória que nela se mistura, sendo ainda de natureza e não apenas de grau a diferença entre percepção e lembrança, Bergson apontará na referida obra a possibilidade de passar da percepção à matéria *em si* por meio da eliminação da memória, o que significaria avançar na metafísica por meio da intuição:

Reestabeçamos, ao contrário, o caráter verdadeiro da percepção; mostremos, na percepção pura, um sistema de ações nascentes que penetra no real por suas raízes profundas: esta percepção se distinguirá radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre idealismo e realismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição [...] Com efeito, seguindo até o fim o princípio que colocamos aqui e segundo o qual a subjetividade de nossa percepção consistiria sobretudo na contribuição de nossa memória, diremos que as próprias qualidades sensíveis da matéria seriam conhecidas *em si*, de dentro e não mais de fora, se pudéssemos separá-la desse ritmo particular de duração que caracteriza nossa

⁴²*Ibid.* p.165

⁴³*Ibid.* p.168

consciência. [...] Bastaria [...] eliminar toda a memória para passar da percepção à matéria, do sujeito ao objeto.⁴⁴

A memória intervém na percepção tornando-a pessoal, assim, tem-se que há de direito, senão de fato, uma intuição da matéria na sua própria essência e essa intuição será atingida pela exclusão daquilo que de subjetivo nela se insere. A percepção pura seria então uma espécie de intuição intelectual que atingiria não o espírito absoluto, mas o absoluto da matéria, porque seria uma intuição pura externa e não interna⁴⁵. Tal intuição, seja ela racional ou intelectual, não poderia ser intuição do espírito porque o espírito é justamente o ritmo de duração que da percepção se subtraiu para torná-la pura. Poder-se-ia talvez compará-la à intuição estética schopenhaueriana se levarmos em conta que, para Schopenhauer, o artista que intui livra-se momentaneamente do seu querer, da sua individualidade, apreendendo, enquanto sujeito puro do conhecimento, a natureza metafísica do objeto, ou seja, a sua ideia. Mas Bergson não trabalha com essa noção platônica de ideia e o que está em jogo aqui é a continuidade da metafísica a partir da possibilidade de intuição da matéria em si, o que não é possível na filosofia de Schopenhauer, na medida em que a matéria enquanto tal só pode ser pensada *in abstracto*, sendo ela mesma a condição objetiva da intuição. O que importa, porém, não são tais comparações, mas a constatação de que Bergson afirma a possibilidade de um conhecimento *em si* da matéria e que esse conhecimento é distinto do conhecimento do espírito, pois se a percepção pura fornece indicações acerca da natureza da matéria é, ao contrário, a memória pura que poderá abrir alguma perspectiva sobre o que se chama espírito⁴⁶.

Ao aproximar percepção pura e matéria na relação da parte com o todo⁴⁷, Bergson busca refutar o materialismo estabelecendo que “a matéria é absolutamente o que ela parece ser⁴⁸”, mas distancia-se também de um tipo de espiritualismo que confunde as qualidades da matéria com as representações do espírito.⁴⁹ A percepção capaz de intuir a matéria é diferente da intuição capaz de se alargar em percepção. A matéria é o veículo de atuação da potencialidade intuitiva e não o âmbito a partir do qual a intuição é dada. Intuição é sempre intuição espiritual, mas a matéria, dotada de uma virtualidade que o espírito não atinge parece dotada de poderes que na

⁴⁴ BERGSON. *Matéria e memória*. p.72-73

⁴⁵ “O que chamamos ordinariamente um fato não é uma realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida espacial. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa” (*Ibid.* p. 214)

⁴⁶ BERGSON. *Op. Cit.*; p. 75

⁴⁷ BERGSON. *Matéria e memória*; p.76

⁴⁸ *Ibid.* p.77.

⁴⁹ *Ibid.* p.77.

verdade não tem. Dizer que o materialismo pode ser combatido com a afirmação de que não há na matéria nada além do que se dá a perceber é simplesmente constatar que o materialismo não tem como justificar a articulação entre o mental e o atual sem trair seu próprio pressuposto de uma matéria absoluta que se põe a si mesma.

A percepção pura, “que seria o grau mais baixo do espírito – o espírito sem memória⁵⁰” faria verdadeiramente parte da matéria, mas essa matéria é mascarada pela percepção real ou atual necessária a um ser vivo que, em relação à percepção, recorta da matéria os aspectos sobre os quais podemos agir e, em relação à memória, escolhe a lembrança que poderá ser útil. Mas tanto a percepção supera o estado cerebral quanto a matéria supera a representação que temos dela e essa matéria pode ser apreendida em si mesma “aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual a subdividimos – do mesmo modo que nossa vida interior é capaz de se desligar do tempo indefinido e vazio para voltar a ser duração pura.⁵¹”

A intuição da matéria é possível porque, segundo Bergson, o espaço não é uma estrutura *a priori*, uma condição fundamental da percepção exterior como o é para Kant, mas é uma espécie de figuração simbólica que recobre, para fins práticos, o imediato. O espaço homogêneo também não corresponde à extensão concreta, indivisível e diversificada que é a matéria e, como não se identificam, “seria possível, portanto, em certa medida, libertar-se do espaço sem sair da extensão, e haveria efetivamente aí um retorno ao imediato, uma vez que percebemos de fato a extensão, enquanto não fazemos mais que conceber o espaço à maneira de um esquema.⁵²”

Mas esse retorno ao imediato pressupõe um esforço intenso, excepcional,⁵³ pois se trata do esforço para “buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa virada decisiva em que ela, inflitando-se no sentido da nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana.⁵⁴” Depois de colocar-se nessa virada da experiência, que é a passagem do imediato ao útil, caberia ao filósofo “reconstituir, com os elementos infinitamente pequenos que percebemos na curva real, a forma da própria curva que se estende na obscuridade atrás dele.⁵⁵” Tendo aplicado esse método, chega-se, segundo Bergson, a uma teoria da matéria dotada dos seguintes postulados:

⁵⁰ *Ibid.* p. 262

⁵¹ *Ibid.* p. 218

⁵² *Ibid.* p. 219

⁵³ BERGSON. *Matéria e memória*; p. 219

⁵⁴ *Ibid.* p. 215

⁵⁵ *Ibid.* p. 216

- I. Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso é absolutamente indivisível;
- II. Há movimentos reais;
- III. Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial;
- IV. O movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa.

Não há que se fundar o movimento em uma causa que dele seja distinta,⁵⁶a realidade do movimento é apreendida interiormente como mudança de estado ou qualidade e o que há é uma continuidade movente e universal na qual todos os pontos materiais agem reciprocamente uns sobre os outros.⁵⁷Apreendida assim além ou aquém da espacialização, a matéria é puro movimento e o movimento é não apenas diferença de quantidade, mas é

a própria qualidade vibrando, por assim dizer, interiormente e escandindo sua existência num número incalculável de momentos [...] esses movimentos, considerados neles mesmos, são indivisíveis que ocupam duração, supõem um antes e um depois e ligam momentos sucessivos do tempo por um fio de qualidade variável que deve ter alguma analogia com a continuidade da nossa própria consciência⁵⁸”

Desconsiderada a diferença que o corpo vivo introduz na matéria para fins vitais, desconsiderando o véu interposto pelo espaço dividindo o que é indivisível, tem-se, pois, a realidade metafísica da matéria como algo análogo à nossa duração:

Sua objetividade, ou seja, o que ela tem a mais do que oferece, consistirá precisamente então [...] na imensa multiplicidade de movimentos que ela executa, de certo modo, no interior de sua crisálida. Ela se expõe, imóvel, na superfície; mas ela vive e vibra em profundidade⁵⁹

O tradicional dualismo ou o dualismo “vulgar” é então substituído por uma diferença de tensão entre matéria e espírito; tensão essa que, veremos, é estabelecida pelo movimento próprio do elã no seu movimento ascendente. O que se torna matéria é o movimento refratário, é aquilo que subsiste em continuidade com o que progride, com o movimento ascendente, que é espírito. Entre espírito e matéria há, pois, uma convergência de origem e uma divergência de direção.

⁵⁶ *Ibid.* p. 229

⁵⁷ *Ibid.* p. 232

⁵⁸ *Ibid.* p. 238

⁵⁹ BERGSON. *Matéria e memória*. p.240

2.2 Da metafísica da substância à metafísica da duração

2.2.1 *Metafísica: experiência e método*

A inteligência está em acordo com a matéria pela sua lógica natural, pelo seu geometrismo latente e tanto mais se desenvolve quanto mais penetra na intimidade da matéria inerte⁶⁰. Ao voltar-se, porém, para a vida com as mesmas formas, com os mesmos hábitos, com os mesmos pressupostos de utilidade prática, então obtém somente uma verdade simbólica. Assim, se não há maiores problemas no abandono dos fatos físicos à ciência positiva, no caso dos fatos biológicos e psicológicos esse abandono significará a aceitação *a priori* de uma concepção mecanicista da natureza inteira⁶¹ e conseqüentemente a construção de uma metafísica dogmática que repousaria sob os mesmos pressupostos da ciência.

Ao apontar uma “metafísica inconsciente” escondida por trás de teses supostamente científicas, Bergson pretende estabelecer um empirismo no qual a experiência seja interpretada a partir de um modelo de inteligibilidade diferente daquele exigido pelo rigor matemático. As ciências nascentes, tais como biologia, psicologia poderiam oferecer novos modelos desde que não buscassem reduzir o campo da experiência àquilo que é mensurável. A precisão matemática, o modelo geométrico, o caráter mensurável da física e da química seriam adequados ao conhecimento do sólido, do inerte, do inorgânico, não daquilo que muda, que dura, que vive. A evolução da vida não poderia, portanto, ser interpretada através de uma redução do vital ao material. A interioridade do vital conduz ao espiritual e é o espiritual – cuja característica é não se prestar a medidas – que ilumina o significado daquilo que vive. Cabe então à filosofia, com um novo método, evitar que a análise dos fatos biológicos e psicológicos fique limitada à ciência positiva que busca no rigor matemático seu modelo. Iluminadas pela abordagem filosófica, a biologia se acercaria do vital com mais propriedade, sendo justamente o caráter psicológico da vida o que a intuição filosófica vem apontar.

A ciência que lida com a matéria espacializada toma-a por objeto tal como ela se nos apresenta já adaptada à nossa inteligência, enquanto a metafísica pretendida por Bergson visa o movimento mesmo cuja interrupção se apresenta como matéria. A construção dessa nova

⁶⁰ *Idem. L'évolution créatrice*. 11ª ed; Paris: Quadrige/PUF, 2008. p. 197

⁶¹ *Ibid.* p. 197

metafísica que se submete ao controle da ciência ao mesmo tempo em que a faz avançar⁶² requer a inversão do sentido da operação habitual do espírito - que transportando automaticamente para a especulação os hábitos contraídos na ação, forjou para si falsos problemas que julgou insolúveis. Nesse contexto insere-se a análise das ideias de desordem, de nada e congêneres; análise essa apresentada por Bergson como “a contrapartida intelectual da ilusão intelectualista⁶³” e a retomada de controle, por parte do filósofo, da sua própria reflexão. Por meio de uma sugestão advinda da intuição, o filósofo corrige-se e formula intelectualmente o seu erro⁶⁴. Esse empreendimento equivale uma retomada da história da filosofia ocidental ou da história dos sistemas, que também poderia ser chamada história da ideia do tempo, título dado a um curso proferido por Bergson entre 1902-1903 no Collège de France e que serviu de base para a tessitura do quarto capítulo de *A evolução Criadora*. É uma ilusão natural do entendimento a crença de que se pode “pensar o instável por intermédio do estável, o movente pelo imóvel.⁶⁵” Junto a essa ilusão da estabilidade está a ilusão do nada. Ambas são atitudes naturais que resultam do prolongamento para os problemas especulativos de procedimentos adequados à prática. Mas que tipo de procedimento intelectual adequado à prática é esse de que se está a falar?

Na vida prática “toda ação visa a obter um objeto do qual nos sentimos privados ou a criar qualquer coisa que ainda não existe.⁶⁶” Quando falamos em ausência de algo, isso diz respeito à ausência daquilo que nos interessa, embora estejamos imersos em uma presença para a qual não voltamos nossa atenção: “nós exprimimos assim aquilo que temos em função daquilo que gostaríamos de obter.⁶⁷” Esse modo de falar e de pensar é conservado na especulação metafísica - uma esfera de conhecimento e de realidade que não está diretamente relacionada aos nossos interesses pragmáticos – e assim nasce a ideia do vazio do qual nos servimos para pensar o pleno.⁶⁸

Para Bergson, “o problema fundamental do conhecimento [que] é de saber porque há ordem e não desordem nas coisas⁶⁹” é questão desprovida de sentido, pois supõe que “a

⁶² BERGSON. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências* p.73

⁶³ *Ibid.* p.72

⁶⁴ *Ibid.* p.70

⁶⁵ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.273

⁶⁶ *Ibid.* p. 273

⁶⁷ *Ibid.* p. 274

⁶⁸ BERGSON. *L'évolution créatrice*.274

⁶⁹ *Ibid.* p. 274

desordem, entendida como uma ausência de ordem é possível, ou imaginável ou concebível.⁷⁰” A ideia de desordem, porém, é de ordem prática e “corresponde a uma certa decepção de alguma expectativa e não designa a ausência de toda ordem, mas apenas a presença de uma ordem que não apresenta interesse atual.⁷¹” A suposta ausência de ordem é, pois, presença de uma ordem distinta e “a ilusão fundamental de nosso entendimento” que nos faz “ir da ausência à presença, do vazio ao pleno⁷²” implica em uma “concepção radicalmente falsa da negação, do vazio e do nada”, concepção essa que tem sido geralmente “o motor invisível do pensamento filosófico”, impulsionando “problemas angustiantes” e “questões que não podemos fixar sem sermos tomados de vertigem.⁷³”

Para Bergson, a ideia de nada, quando oposta à ideia de existência, é uma pseudoideia que levanta em torno de si esses pseudo-problemas⁷⁴. “Não há vazio absoluto na natureza⁷⁵”, diz ele. Tal concepção está ligada “à lembrança de um estado antigo quando um outro estado já está presente. Ela é apenas uma comparação entre aquilo que é e aquilo que poderia ou deveria ser.⁷⁶” Como pensamos naturalmente para agir, é normal que “nosso espírito perceba sempre as coisas na ordem em que temos o costume de nos afigurá-las quando nos propomos a agir sobre elas.⁷⁷” Nossa ação marcha, como já foi dito, do vazio ao pleno e o mesmo se dá com nossa especulação, que implanta em nós a ideia de que “a realidade preenche um vazio e que o nada, concebido como uma ausência de tudo, preexiste a todas as coisas de direito, senão de fato⁷⁸”

Bergson tenta dissipar essa ilusão a fim de mostrar que “uma realidade que se basta a si mesma não é necessariamente uma realidade estranha à duração.⁷⁹” A concepção estática do real deriva da necessidade que tem o espírito de projetar uma lacuna na qual se insere uma referência lógica capaz de romper e subtrair, através de uma fundamentação, o suposto vazio que, entretanto, não existe: “Se passamos (consciente ou inconscientemente) pela ideia de nada para chegar àquela do Ser, o Ser ao qual se chega é uma essência lógica ou matemática, portanto,

⁷⁰ *Ibid.* p. 274

⁷¹ *Ibid.* p. 274

⁷² *Ibid.* p. 275

⁷³ *Ibid.* p. 275

⁷⁴ *Ibid.* p. 277

⁷⁵ *Ibid.* p. 281

⁷⁶ *Ibid.* p. 282

⁷⁷ *Ibid.* p. 296

⁷⁸ *Ibid.* p. 297

⁷⁹ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p. 298

intemporal, e, desde então, uma concepção estática do real se impõe: tudo parece dado de uma só vez, na eternidade.⁸⁰”

A inteligência, ao presidir ações, dá pulos em direção ao que lhe interessa e só o fim a ser realizado é explicitamente representado no espírito. O ato já realizado e não o ato se realizando é que entra em nossa representação: “a inteligência, portanto, só representa à atividade objetivos a serem alcançados, isso é, pontos de repouso⁸¹”. Não apenas o resultado do ato que realiza, mas também o meio no qual esse resultado se enquadra é representado imóvel⁸², assim, a matéria, que, como vimos, é um “perpétuo escoamento” aparece passando de um estado a outro. Notemos que antes de a física apontar para o intercâmbio entre energia e matéria, superando inclusive a representação imagética do átomo, Bergson já negava que a matéria fosse composta de elementos sólidos, que se resolvesse em algum corpúsculo que lhe servisse de suporte. A matéria, para Bergson, é “movimento de movimento”, sua qualidade é mudança, a matéria é vibração⁸³.

Mas a inteligência não sabe ler o movimento. Ela chega a ele por desvios, desembocando em três espécies de representações que correspondem a três categorias de palavras. Assim é que às qualidades correspondem os adjetivos, às formas ou essências correspondem os substantivos e aos atos correspondem os verbos⁸⁴. O que isso significa? Que “as coisas que a linguagem descreve foram recortadas no real pela percepção humana com vistas ao trabalho humano. As propriedades que ela assinala são as convocações da coisa para uma atividade humana⁸⁵”. É natural que a filosofia tenha adotado da realidade o recorte que encontrou pronto na linguagem⁸⁶ e tenha se abandonado à tentativa de construir uma metafísica com esses “conhecimentos rudimentares⁸⁷”, mas a metafísica que Bergson propõe é outra coisa; ela não se deixa seduzir pelas ilusões do intelecto.

O jogo do mecanismo cinematográfico da inteligência - sua peculiaridade de ler o real por meio de uma espécie de congelamento do movimento para depois reconstituí-lo artificialmente – desemboca justamente em uma representação como aquela que se encontra na

⁸⁰*Ibid.* p.298.

⁸¹*Ibid.* p.299.

⁸²*Ibid.* p.299.

⁸³“Qu'on y voie des vibrations ou qu'on se la représente de toute autre manière, un fait est certain, c'est que toute qualité est changement.” (*Ibid.* p.300)

⁸⁴*Ibid.* p. 303

⁸⁵ BERGSON. *O pensamento e o movente.* p. 90

⁸⁶*Ibid.* p. 91

⁸⁷ BERGSON. *O pensamento e o movente.* p. 101

filosofia antiga.⁸⁸Nesse sentido, doutrinas como a de Platão, Aristóteles ou Plotino não são acidentais ou construções fantasiosas, mas consequência do desenvolvimento de uma inteligência sistemática. Ao invés de se instalar no movimento para daí extrair suas etapas ou estagnações, a inteligência especula a partir do imóvel buscando extrair dele a mudança: “No fundo da Filosofia Antiga jaz necessariamente este postulado: há mais no imóvel do que no movente e passa-se por via de diminuição ou de atenuação da imutabilidade ao devir.⁸⁹” Para a filosofia das ideias, que parte das formas e vê no conceito uma realidade e que é inata ao nosso conhecimento, a ordem física é uma “ordem deteriorada”⁹⁰, é uma “queda da dimensão lógica no espaço e no tempo.”⁹¹

Mas não apenas a Filosofia Antiga moveu-se nesse sentido que define a dimensão física pela dimensão lógica; também a filosofia mecanicista da modernidade segue essa tendência, que é o movimento natural da inteligência. Também a ciência moderna procede manipulando signos pelos quais substitui os objetos⁹². Assim como a linguagem - só que de um modo mais preciso - a simbologia científica delimita “um aspecto fixo da realidade”⁹³. A experiência na qual a ciência moderna se baseia pede a mensuração, a mensuração busca relações entre grandezas e essas relações de grandezas buscam, por sua vez, ser reduzidas a uma única grandeza que é o tempo como uma variável independente⁹⁴. O procedimento, portanto, da ciência é o mesmo do conhecimento usual. Também a ciência submete-se ao mecanismo cinematográfico que “renuncia a seguir o devir”⁹⁵, a pensar a mobilidade própria do ser, a registrar a impressão que a sucessão ou a duração deixa na consciência. Bergson quer apontar para um outro tipo de conhecimento, um conhecimento que “contrariará mesmo algumas aspirações naturais da inteligência; mas [que] caso vingasse, abarcaria a própria realidade em um abraço definitivo.”⁹⁶Esse outro conhecimento ainda é metafísica, mas é uma nova metafísica, que tem plena consciência da “impotência especulativa”⁹⁷desse mecanismo cinematográfico inerente à nossa inteligência e requer a sua renúncia⁹⁸.

⁸⁸ Idem. *L'évolution créatrice*. p. 315

⁸⁹ *Ibid.* p. 315-316

⁹⁰ *Ibid.* p. 319

⁹¹ *Ibid.* p. 320

⁹² *Ibid.* p. 328

⁹³ *Ibid.* p. 328

⁹⁴ *Ibid.* p. 335

⁹⁵ *Ibid.* p. 336

⁹⁶ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p. 342

⁹⁷ *Ibid.* p. 346

⁹⁸ *Ibid.* p. 346

O Ser, tal qual fora concebido pela metafísica clássica, assegura uma logicidade à realidade, sustentada em um conceito que lhe serve de fundamentação. Se a necessidade de fundamentação cede lugar, porém, à simples presença, torna-se possível uma nova concepção do Ser, distante da distorção substancialista que se contrapõe à ideia de nada. Essa outra concepção é a concepção evolutiva de um Ser em devir, em contínuo movimento e eternamente presente. A metafísica construída sobre esse novo alicerce não mais tomará o lugar da ciência, mas a ela se aliará na tentativa de elucidação do Ser real, que é de essência psicológica:

É necessário se habituar a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se endereçar primeiro ao fantasma do nada que se interpõe entre ele e nós. É necessário aqui tratar de ver por ver e não mais ver para agir. Então o absoluto se revela muito perto de nós e, em certa medida, em nós. *Ele é de essência psicológica*, e não matemática ou lógica. Ele vive conosco. Como nós, mas, por certos lados, infinitamente mais concentrado e mais contraído sobre si mesmo, ele dura⁹⁹.

O método, para Bergson, é mais fundamental que a doutrina e está amalgamado em toda a sua obra, não podendo dela ser separado. Ao método está ligada a proposta bergsoniana de reformulação da metafísica que, por sua vez, precisa ser pensada a partir da diferença entre duração e espaço. É no espaço que irá atuar naturalmente todas as nossas faculdades e é na duração que a intuição deverá se colocar para construir a nova metafísica. A duração, porém, tem graus de intensidade e a filosofia graus de aprofundamento, daí que, longe de postular de saída um princípio ou uma unidade metafísica, Bergson inicie uma reflexão metodológica que reclama uma abordagem distinta, capaz de reaver o terreno próprio da metafísica sem que essa metafísica se confunda com uma cristalização conceitual. O método vincula-se à experiência e a ela Bergson se mantém vinculado ao longo da sua obra. Do primeiro ao último livro de Bergson, ecoa o apelo de um retorno à experiência, cuja incontornabilidade no âmbito da pesquisa é enfatizado até mesmo em *As duas fontes*: “Não há outra fonte de conhecimento além da experiência¹⁰⁰”. A metafísica tradicional, porém, teria surgido justamente da negação da experiência quando os filósofos, deparando-se com a contradição da representação intelectual do movimento, optaram pelo que lhes sugeria a lógica:

A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil

⁹⁹ *Ibid.* p. 298

¹⁰⁰BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 10^a ed. Paris: Quadrige/PUF, 2008. p. 263

essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos. Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda, fora, por conseguinte, daquilo que nossos sentidos e nossa consciência percebem¹⁰¹.

Porque pairavam acima da realidade, esses sistemas de ideias não podiam ser confrontados por ela. Um sistema metafísico era confrontado não com a experiência, mas com outro sistema metafísico, também ele rigorosamente lógico, mas alicerçado em diferentes fundamentos, tornando-se um jogo de tudo ou nada do qual a experiência passava ao largo. Embora na modernidade a ciência tenha se consolidado com pretensões contrárias à metafísica, suas conclusões foram forçadas por uma metafísica inconsciente que os dados de que dispunha não legitimava. Para Bergson, porém, a metafísica ou “é apenas esse jogo de ideias ou então, se é uma ocupação séria do espírito, é preciso que transcenda os conceitos para chegar à intuição¹⁰²”

A tentativa de estabelecer um vínculo entre a experiência e a reflexão - sobretudo no que compete à especulação metafísica - é algo inadiável para as pretensões do espiritualismo que busca se soerguer nos embates acadêmicos atuais. O espiritualismo, quando deixado a cargo da especulação pura, não encontra forma de debate com a ciência e a ciência, quando se depara com a realidade do espírito, não encontra termos para defini-lo. Quando se tem em mente o desenvolvimento de um tipo de pesquisa que não feche os olhos para os fatos nem os altere ao bel prazer de um dogmatismo, mostra-se bastante frutífero o esforço empreendido por Bergson no sentido de constituir uma metafísica passível de ser, de algum modo, verificada, por partir da experiência e manter uma fronteira comum com a ciência.

A restituição do movimento à sua mobilidade, da mudança à sua fluidez, remete-nos à interioridade ao mesmo tempo em que reabilita a metafísica a partir da *experiência interna* da própria duração. Ao filósofo, então, caberá ligar duas pontas: a da observação interior, que desvela o espírito e a da observação externa, que revela as leis naturais, possibilitando assim uma experiência integral. Metafísica e ciência são duas maneiras opostas de conhecer que podem, não obstante, ser complementares. A independência da metafísica em relação à ciência deve-se não a uma possibilidade de sintetizar os dados científicos ou postular seus princípios fundamentais, mas à possibilidade de interpretar as coisas de um modo diferente, ultrapassando

¹⁰¹BERGSON. *O pensamento e o movente*. p. 10

¹⁰² *Ibid.* p. 195

o caráter simbólico e relativo do conhecimento científico. Essa oposição e complementaridade estabelecida por Bergson entre metafísica e ciência positiva pode ser traduzida em termos de oposição e complementaridade entre inteligência e intuição. Mas qual a diferença entre essas duas formas de conhecer? O que distingue o modo de apreensão da intuição e o modo de apreensão da inteligência? É que a intuição apreende a *duração*, ou pensa *em duração*. E o que é duração?

2.2.2 Intuição da duração: espírito

Na obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson busca estabelecer a independência dos estados psicológicos, apontando para uma experiência do eu que antecederia a própria reflexão. Bergson mostra inicialmente que contar equivale a percorrer uma multiplicidade cujas unidades se justapõem no espaço. Segundo o filósofo, o ato de contar implica a suposição de unidades idênticas, de partes absolutamente semelhantes umas às outras. Sempre que contamos fixamos necessariamente em um ponto do espaço cada um dos momentos, formando assim uma soma. A representação numérica pressupõe, portanto, a imagem extensa e qualquer adição implica uma multiplicidade de partes percebidas simultaneamente. O tempo, enfatiza Bergson, não entra na constituição do número. O número remete ao espaço e o ato de numeração implica a representação do espaço como seu fundamento, implica a representação dos objetos como idênticos e distintos. Com isso, Bergson separa as noções de número e multiplicidade, concebendo uma multiplicidade não quantitativa, que seria justamente a multiplicidade qualitativa dos fatos de consciência.

A multiplicidade quantitativa resulta de um ato do espírito que dispõe no espaço tudo aquilo que é nitidamente concebido pela inteligência humana e esse ato de espacialização equivale à substituição da realidade pelo símbolo, substituição essa que nos possibilita estabelecer distinções, mensurações, abstrações, tornando possível a reflexão propriamente dita e a linguagem¹⁰³. É a esse mundo nítido e preciso, porém simbólico, que toda a psicologia associacionista faz referência e foi nessa experiência já mediada pela ideia de espaço que se apoiara até então a filosofia. Mas se a metafísica é a ciência que pretende “passar-se de

¹⁰³ BERGSON, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. p.73

símbolos¹⁰⁴” seu ponto de partida deve estar justamente na experiência do *eu profundo* que antecede toda espacialização e que, por isso mesmo, é uma multiplicidade heterogênea, indistinta e confusa de sentimentos e sensações, uma experiência interna em que os estados psíquicos se sucedem sem formar uma adição e se fundem sem contornos precisos. É a essa sucessão de mudanças qualitativas que Bergson chama *duração pura*:

Há, com efeito, duas concepções possíveis da duração, uma pura de toda mistura, a outra onde intervém subrepticamente a ideia de espaço. A duração pura é a forma que toma a sucessão dos nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores¹⁰⁵.

Distingamos, portanto, duas formas da multiplicidade, duas apreciações bem diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Abaixo da duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta distingue uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; abaixo da multiplicidade numérica dos estados de consciência, uma multiplicidade qualitativa; abaixo do Eu de estados bem definidos, um Eu onde sucessão implica fusão e organização. Mas nós nos contentamos geralmente com o primeiro, ou seja, com a sombra do eu projetada em um espaço homogêneo. A consciência, atormentada de um insaciável desejo de distinguir, substitui o símbolo à realidade ou só percebe a realidade através do símbolo. Como o Eu assim refratado se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela lhe prefere e perde pouco a pouco de vista o Eu fundamental¹⁰⁶

Vê-se, pois, que a distinção fundamental no pensamento de Bergson, desde a sua primeira obra, é entre tempo (duração) e espaço. Essa distinção é interpretada por Frédéric Worms como uma distinção entre *dois sentidos da vida*.¹⁰⁷ Tem-se, aliada à vida interior de cada um, o seu ocultamento pelas exigências de ordem prática. Junto ao *eu profundo* que dura, atua o *eu superficial* que o esconde. O espaço tem uma função pragmática. Não se trata, portanto, alerta-nos Worms, de dois conceitos abstratos, mas de planos, níveis ou intensidades de vida: duração e espaço não são apenas análises nocionais, mas são também *limites de nossa experiência*¹⁰⁸. Se nos colocamos, de ordinário, no plano pragmático, nada impede que nos coloquemos, de extraordinário, em um outro plano que tomaria então um sentido metafísico.

¹⁰⁴ “Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de se colocar nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso. A metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos” (BERGSON. *O pensamento e o movente*. p.188

¹⁰⁵ BERGSON, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. p. 74-75

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 95-96

¹⁰⁷ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: editora Unifesp, 2010

¹⁰⁸ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida..* p. 41

Worms sugere, já na introdução do seu referido livro, que é uma originalidade do pensamento de Bergson fazer frente tanto à metafísica transcendente pré-crítica quanto à filosofia crítica (na variante kantiana, analítica ou nietzscheana) por meio do “esforço para reencontrar a metafísica na *experiência*, através da diferença entre os dois sentidos da vida¹⁰⁹”.

No *Ensaio*, Bergson ainda não utiliza o termo *intuição* no sentido que marcará posteriormente toda a sua obra, mas aponta para uma “apercepção imediata” ou “percepção interna” que seria, por assim dizer, desnaturalizada pela simples “projeção que fazemos de nossos estados psíquicos no espaço para formar uma multiplicidade distinta¹¹⁰”. Se a reflexão natural da consciência já interfere nessa apercepção, que tipo de “conhecimento” é esse capaz de nos pôr em contato com a profundidade do nosso eu? Se o espaço é “não uma, mas a *única* forma de nosso conhecimento¹¹¹”, parece-nos legítimo concluir que a apreensão da nossa própria duração é uma experiência de ruptura lógica e epistêmica, algo bastante distinto tanto do conhecimento científico quanto da percepção e reflexão ordinária ou da intuição racional do absoluto característica do idealismo alemão pós-kantiano. A intuição da duração não se limita, pois, a uma relação cognitiva entre sujeito e objeto, mas impõe ao indivíduo uma *experiência*, embora a distinção que aponta para tal experiência seja tecida por Bergson com um rigor quase dialético.

O *eu profundo* é o eu que não pode ser pensado. Aqui o trocadilho que Lacan faz com o cogito de Descartes (“penso onde não sou; portanto sou onde não me penso”) poderia ser aplicado, mas por motivos diferentes, já que Bergson enxerga além do condicionamento simbólico do homem. Embora indique a fragmentação imposta pela inteligência e pela linguagem na observação do eu, ele indica também a realidade desse eu que se esconde. O *eu profundo* é uma força, uma totalidade, uma transformação contínua, um devir permanente, uma melodia inconclusa. O eu *dura* e essa duração caracteriza não apenas o eu, mas qualquer movimento. A questão do movimento é a questão metafísica por excelência e, para Bergson, o movimento tanto está na consciência quanto é real, porque o real é de essência psicológica, temporal, não espacial.

¹⁰⁹*Ibid.* p. 17

¹¹⁰“Se, para contar os fatos de consciência nós devemos lhes representar simbolicamente no espaço, não é provável que esta representação simbólica modificará as condições normais da percepção interna? [...]Assim, a projeção que nós fazemos de nossos estados psíquicos no espaço para formar uma multiplicidade distinta deve influir sobre estes estados mesmos e lhes dar na consciência refletida uma forma nova que a apercepção imediata não lhe atribuíra” (BERGSON, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. p. 67)

¹¹¹WORMS, Frédéric. *Op.cit.* p. 41

Em *Introdução à metafísica*, Bergson trata da distinção entre conhecimento relativo e conhecimento absoluto, vinculando a metafísica a este último. O movimento de um objeto no espaço é dito relativo pelo fato de poder ser distintamente percebido a depender do sistema de eixos ou do ponto de referência adotado. Mas isso só se dá porque o observador está fora do objeto que observa.¹¹² O movimento mesmo é absoluto e indivisível e, visto de dentro, é um ato simples. Esse ato simples, porém, só pode ser apreendido na consciência, o que equivale a dizer que “há uma realidade exterior e, no entanto, dada imediatamente a nosso espírito¹¹³”. A realidade do movimento é duração e só pode ser apreendida por intuição, que é a “função metafísica do pensamento.¹¹⁴” Se a duração é tempo, devir, movimento, não se chega a ela por meio da análise de conceitos. O método da filosofia não pode ser uma captura, um recorte ou algo que interrompa o fluxo do real, descaracterizando-o, mas antes um compasso, uma sintonia, uma harmonia, uma ressonância.

Vimos que a ciência busca aquilo que é mensurável, cuja característica é justamente não durar, e vimos que essa perda da duração se relaciona ao condicionamento pragmático da inteligência e da linguagem que, não encontrando meios de exprimir o tempo real, mescla-o ao espaço e que, sendo destinadas à ação, buscam exercê-la sobre pontos fixos, falando do movimento como de uma série de posições e da mudança como de estados sucessivos. Essa é a maneira humana de pensar e que nos foi dada como o instinto à abelha¹¹⁵. A inteligência só evolui com facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorgânico¹¹⁶. Tendendo originariamente à fabricação, seu desenvolvimento normal efetua-se na direção da tecnicidade¹¹⁷, manifestando-se através de uma atividade que preludia a arte mecânica e através de uma linguagem que anuncia a ciência¹¹⁸. O movimento, no que tem de essencial, a mudança, a transformação, a criação, não pôde ser efetivamente pensado porque aquilo de que se servira a filosofia, a saber, a inteligência, o pensamento reflexivo, a linguagem, o conceito, opera justamente como negação da essência do movimento. A inteligência é, portanto, um

¹¹² BERGSON, *O pensamento e o movente*. p. 184

¹¹³ *Ibid.* p. 218

¹¹⁴ “[...] hesitamos longamente em nos servir do termo intuição; e, quando nos decidimos a tanto, designamos por essa palavra a função metafísica do pensamento: principalmente o conhecimento íntimo do espírito pelo espírito, subsidiariamente o conhecimento, pelo espírito, daquilo que há de essencial na matéria, a inteligência sendo sem dúvida feita antes de tudo para manipular a matéria e, por conseguinte, para conhecê-la, mas não tendo por destinação especial tocar-lhe o fundo.” (*ibid.* p.223 – nota de rodapé)

¹¹⁵ *Ibid.* p. 87

¹¹⁶ *Ibid.* p. 88-89

¹¹⁷ *Ibid.* p.88

¹¹⁸ *Ibid.* p. 88

instrumento de ação para a vida e sua função é um certo tipo de assenhramento daquilo que do movimento vital estagnou. Ela encontra seu domínio no sólido e, enquanto não obtiver de fora uma insinuação de que seria preciso reverter a natureza do seu procedimento, no sólido ela deverá permanecer, sob pena de aplicar ao movimento, à vida, ao espírito, o olhar analítico que o descaracteriza. Só é possível apreender efetivamente o movimento se nos movermos com ele.

O que Bergson se propõe a mostrar é que a inteligência não nos põe *naturalmente* em contato com o tempo real, mas apenas com um tempo espacializado, adequado ao nosso modo próprio de concebê-lo com vistas à ação. De acordo com isso, a apreensão da duração seria antes a apreensão efetiva e desinteressada do tempo concreto e não a suposta apreensão de uma eternidade atemporal.

Ao traçar o seu próprio itinerário intelectual na introdução de *O Pensamento e o Movente*, Bergson fala do seu objetivo inicial de consolidar a filosofia evolucionista de Spencer por meio do aprofundamento dos princípios últimos da mecânica, almejando com isso completar uma filosofia que tinha a seus olhos o mérito de “modelar-se pelo detalhe dos fatos.¹¹⁹”. Ele testemunha sua surpresa ao constatar que “o tempo real, que desempenha o papel principal em toda a filosofia da evolução, escapa à matemática.¹²⁰” A tentativa de se voltar para o próprio movimento e não para sua representação espacial e o pressentimento de que o processo temporal efetivo que a ciência elimina pode ser encontrado na *vida interior* corresponderia à *intuição da duração*. Pode-se dizer, então, que a filosofia de Bergson se inicia com a constatação da impossibilidade de se pensar uma doutrina da evolução sem um retorno a uma experiência concreta que nos forneça o sentido de um tempo que não para, que não retroage, que não se repete, que não se mede e que incessantemente cria.

O tempo real ou a duração, que nem a ciência nem a metafísica conseguiram efetivamente pensar, surge então para Bergson como o elemento metafísico ou espiritual que requer a intuição como método. O tempo com o qual a ciência lida é apenas uma variável obtida através da relação com o espaço percorrido, enquanto o tempo na filosofia aparece como algo dado de ordinário através do entendimento ou da sensibilidade. Para Bergson, entretanto, o tempo que conhecemos não é o tempo no qual conhecemos, a duração, a qual teríamos acesso apenas interiormente por meio de uma intuição. Não que a duração se dê à consciência através da intuição, como se houvesse aí uma clara distinção entre objeto, sujeito e método; antes a

¹¹⁹ BERGSON. *O pensamento e o movente*. p. 4

¹²⁰ *Ibid.* p. 4

consciência - na integridade, no movimento e na qualidade que lhe são inerentes - é a própria duração e a intuição é a consciência tentando abarcar a si mesma.

Como o tempo para Agostinho, cuja compreensibilidade foge se lhe reclamam uma explicação, a duração que somos e na qual estamos é uma instância arredia a qualquer tentativa de demonstração ou determinação. Sabemos o que ela é, mas o sabemos irrefletidamente, sendo o entrecruzamento entre as fontes interna e externa de nosso conhecimento o início da reflexão filosófica, de seu discurso e de seu método, cuja dificuldade estaria menos no ponto de partida imediato, que na extensão desse conhecimento imediato para o restante do mundo. Essa extensão seria possível, para Bergson, através da *simpatia*, isto é, de um ato simples a partir do qual o indivíduo se identifica com o objeto, coincidindo com aquilo que ele tem de único e inexprimível.

Enquanto a inteligência opera sobre a matéria e especula sobre e a partir de conceitos, a intuição opera sobretudo como *simpatia*, como coincidência do sujeito com o objeto, em uma relação que antecede ou mesmo fundamenta, torna possível o conhecimento (em seu sentido tradicional, que pressupõe a oposição sujeito/objeto). Sem abrir mão do sentido epistemológico requerido pela intuição, essa noção de *simpatia* guarda ainda um sentido ético e estético. É por meio da *simpatia* que o Ser se faz elemento próprio da metafísica, permanecendo, não obstante, como objeto para a ciência. A intuição assume gradativamente o caráter próprio do ato de filosofar e se constitui no mesmo movimento de fundamentação do espaço no ser, concomitantemente, pois, à absolutização da ciência em seu âmbito próprio. A elaboração da intuição como método filosófico se dá paralelamente à delimitação do conhecimento científico à matéria. Haveria, pois, no próprio ser, duas maneiras distintas de se revelar e, no homem, dois modos distintos de conhecer.¹²¹ A ontologia reparte-se então entre a filosofia e a ciência; a primeira tentando dar conta daquela instância na qual se dão as diferenças de natureza e a segunda tentando dar conta daquela instância na qual se dão as diferenças de grau.

¹²¹“Não haveria lugar para duas maneiras de conhecer, filosofia e ciência, caso a experiência não se apresentasse a nós sob dois aspectos diferentes, de um lado sob a forma de fatos que se justapõem a fatos, que se repetem aproximadamente, que se medem aproximadamente, que se desdobram enfim no sentido da multiplicidade distinta e da espacialidade, do outro sob a forma de uma penetração recíproca que é pura duração, refratária à lei e à medida. Nos dois casos, experiência significa consciência; mas, no primeiro, a consciência desabrocha lá fora e só se exterioriza em relação a si mesma na exata medida em que percebe coisas exteriores umas às outras; no segundo, volta para dentro de si, recobra-se e aprofunda-se.” (BERGSON, *A intuição filosófica*. In: *O pensamento e o movimento*, p.143)

À primeira vista, à semelhança de algumas tradições filosóficas, a realidade do eu será tomada como ponto de partida capaz de fornecer, por analogia, uma compreensão da realidade externa à qual não temos acesso. Mas o original de Bergson será antes a lucidez acerca da amplitude do comprometimento da nossa consciência com essa exterioridade – sob a forma de tendência à espacialização - juntamente com a recusa em reduzir à representação simbólica o conteúdo mais profundo da consciência. A intuição da duração seria, inicialmente, a constatação de que o tempo real é de natureza psicológica, mas a filosofia da duração estaria nesse momento tão por se fazer quanto o problema do eu estaria por se aprofundar. Na medida em que os conceitos e imagens vão se formando em torno daquilo que o filósofo se propõe a apreender, a intuição vai se constituindo como o método adequado de apreensão, mas a experiência imediata à qual o método se vincula, a realidade de nossa própria pessoa e seu escoamento através do tempo, não é nem uma experiência banal e corriqueira nem uma noção clara e distinta, mas tão somente o sentimento de um esforço contínuo, indivisível¹²², em constante mutação e imprevisível.

A intuição da duração não se limita, portanto, ao eu, mas se prolonga na compreensão por *simpatia* da qualidade própria da exterioridade, como se o aprofundamento da linha vertical da subjetividade fosse o único caminho capaz de lançar nova luz sobre a linha horizontal da objetividade que, de outro modo, nada mais nos dá do que coisas e medidas. A psicologia torna-se, assim, pórtico da ontologia porque o conhecimento da força interna de cada um torna possível o esforço de simpatizar com a força interna explosiva da vida. Sendo *emoção* o que a passagem do tempo produz sobre a nossa sensibilidade, é pela emoção que acedemos à duração dos outros seres. Essa *emoção* de contato é *simpatia* através da qual nos é possível penetrar na consciência em geral, na causa profunda da organização vital ou na mudança e no movimento real do universo material.

Diz-nos Bergson que o esforço de intuição se realiza em alturas diferentes. Isso se deve ao caráter ilusório da fixidez do eu ou de suas faculdades.¹²³Do eu para o mundo não há, pois,

¹²² Deleuze faz notar que “seria um grande erro acreditar que a duração fosse simplesmente o indivisível, embora Bergson, por comodidade, exprima-se frequentemente assim. Na verdade, a duração divide-se e não pára de dividir-se: eis por que ela é uma *multiplicidade*. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis por que ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de “indivisíveis”” (DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed.34, 1999. (Coleção Trans; p.31)

¹²³ A intuição não é portanto uma faculdade do espírito humano, é a ideia mesma de que não há faculdades e que toda fixidez lhe é artificial. O método da intuição é o uso que o espírito pode fazer de sua própria plasticidade, um poder de se forçar a se modelar em um número indefinido de configurações. [...] A intuição é a tomada de

uma simples analogia, mas a depuração de uma unidade no uso de sua dinâmica, um abaixamento de tensão conforme o limite da situação da qual o eu se configura intérprete. A complexidade da ontologia é resultado da profundidade da concepção do Eu, é resultado da maturação da concepção inicial bergsoniana do Eu profundo. O espírito se diz a partir de seu nível próprio de tensão, ele é o princípio modelável segundo as estruturas de cada ser; é a convergência de tensões em direção a um canal comum. Estados inanimados são estranhos às espécies e estados não materiais são estranhos aos que não se alçaram ainda a um determinado estágio de estruturação psíquica. A evolução depende de uma elaboração psicofisiológica que se caracteriza justamente por um tempo ascendente e cujo estágio último pressupõe esta qualidade intrínseca de pormenorização ostensiva em todos os níveis. A criação é o esplendor do movimento e a tênue escada onde se produzem individualidades capazes de sustentar a intuição mística de uma plenitude cósmica de onde haurem a certeza do bem

2.3 Intuição e evolução criadora

2.3.1 *Evolução e elã vital*

Bergson inicia o texto de *A evolução criadora* retomando reflexões anteriores sobre a continuidade da nossa vida psicológica, sobre a nossa duração, que é mudança ininterrupta, permanência da mudança, progresso contínuo. Essa vida psicológica, interior – da qual o tempo é o próprio estofó – é um eu profundo que pulsa, que se engrandece, que cria a si mesmo incessantemente, que evolui. Eis o sentido que nossa consciência dá à palavra existir: “existir consiste em mudar, mudar, em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si mesmo.¹²⁴” A evolução de qualquer ser vivo, explica Bergson, “implica um registro contínuo da duração, uma persistência do passado no presente e, por consequência, uma aparência ao menos de memória orgânica.¹²⁵” Há, pois, uma semelhança do vivo com a consciência na medida em que tudo o que é vivo dura¹²⁶: “continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo parece, portanto, partilhar tais atributos com a

consciência do poder fundamental que nós temos de modelar nosso próprio espírito" (LEMOINE, Maël. *Durée, différence et plasticité de l'esprit* In *Bergson: la durée et la nature*. PUF, Paris, 2004; p.112)

¹²⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.7

¹²⁵ *Ibid.* p.19

¹²⁶ “Em todo lugar onde alguma coisa vive, há aberto, em alguma parte, um registro onde o tempo se inscreve” (*Ibid.* p.16)

consciência.¹²⁷” A vida também é invenção e criação incessante. Tudo está no tempo e tudo nele pulsa (matéria) e evolui (espírito) interiormente. Rompendo com a espacialização imposta pelo entendimento ou pelos hábitos por ele contraídos, é possível acessar a continuidade da nossa vida psíquica profunda; recuperando aquilo que a vida acabou por abandonar ao evoluir na direção particular que culminou na inteligência humana, poderemos acessar a organização vital:

Se, evoluindo na direção dos vertebrados em geral, do homem e da inteligência em particular, a vida teve que abandonar pelo caminho elementos incompatíveis com esse modo particular de organização e confiá-los, como mostraremos, a outras linhas de desenvolvimento, é a totalidade desses elementos que deveremos procurar e fundir com a inteligência propriamente dita para recuperar a verdadeira natureza da atividade vital. Seremos nisso, sem dúvida, ajudados pela franja de representação confusa que envolve nossa representação distinta, quer dizer, intelectual: o que pode ser essa franja inútil, com efeito, senão a parte do princípio evoluinte que não se encolheu até a forma especial da nossa organização e que passou por contrabando? É, portanto, aí que teremos que ir buscar indicações para dilatar a forma intelectual de nosso pensamento; é aí que obteremos o elã necessário para nos elevar acima de nós mesmos¹²⁸.

Assim como mostramos tratar-se a causalidade psíquica de uma força específica irreduzível à causalidade na natureza e às explicações reducionistas do associacionismo, também a atividade vital precisará de um “modo de explicação *sui generis*¹²⁹”, não redutível nem ao mecanismo nem ao finalismo; uma explicação que, abrindo mão de representar a organização da vida por analogia com a fabricação humana¹³⁰, seja capaz de dar conta a um só tempo da “complexidade do organismo e da unidade da função¹³¹”, mostrando que a infinita complicação aparente do objeto diz respeito antes ao entendimento que o analisa ou aos sentidos que o contornam e não ao objeto mesmo, ao qual pertence a simplicidade¹³². A atividade vital ou o ato de organização é um ato indivisível e explosivo¹³³, como indivisíveis e explosivos são os atos livres que emanam da nossa personalidade inteira.

Essa compreensão do vital para além do mecanismo ou do finalismo é o ponto de vista da filosofia, que enxergará na materialidade um “conjunto de obstáculos contornados¹³⁴”, o

¹²⁷ *Ibid.* p.23

¹²⁸ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.49

¹²⁹ *Ibid.* p.96

¹³⁰ *Ibid.* p.93

¹³¹ *Ibid.* p.89

¹³² *Ibid.* p.90

¹³³ “[...] o ato de organização tem qualquer coisa de explosivo” (*Ibid.* p. 93)

¹³⁴ *Ibid.* p.94

rastrado solidificado de um movimento real, indivisível e invisível para o qual a sua ordem aponta em um sentido inverso, “a forma global de uma resistência e não uma síntese de ações positivas e elementares.¹³⁵” É para adotar essa perspectiva filosófica e tornar possível um novo tipo de explicação que Bergson propõe a hipótese do elã vital, imagem para a qual converge a análise dos dados biológicos da evolução interpretados à luz do seu método de pesquisa.

Nessa hipótese está implicada uma definição da vida como “tendência a agir sobre a matéria bruta¹³⁶”, em um sentido não predeterminado, donde “a imprevisível variedade de formas que a vida, evoluindo, semeia sobre o seu caminho.¹³⁷” Nessa imprevisibilidade está contida a contingência, que implica possibilidade de escolha que, por sua vez, “supõe a representação antecipada de muitas ações possíveis¹³⁸”. A percepção visual será justamente o desenho de tais possibilidades de ação¹³⁹, sendo o mundo, tal como o percebemos, a resposta, como já vimos, a um determinado grau de liberdade, ou da liberdade atingida pelo espírito em um determinado grau do ser.

Atualmente a biologia evolucionista supõe que as diversas linhagens evolutivas vieram de um ancestral comum. Bergson se vincula a essa hipótese¹⁴⁰, propondo no ensaio *A consciência e a vida* uma linha de argumentação a partir da suposição de uma “massa de geléia protoplasmática¹⁴¹” que, sendo deformável à vontade, teria tomado, de um lado, o caminho do movimento - assinalando o rumo do animal e da consciência – e, de outro, o caminho da fixidez e da insensibilidade – assinalando o mundo dos vegetais. Essa primeira duplicação do ancestral comum deveu-se à forma peculiar com que o ser vivo buscou assegurar-se da provisão de carbono e de nitrogênio de que tinha necessidade¹⁴².

Provenientes de um elã comum, vegetais e animais resultam de uma primeira diferenciação de funções, sendo a primeira responsável pela produção e acumulação de energia e a segunda pela utilização dessa energia para o movimento. A evolução é a continuação de um movimento inicial e indivisível cuja trajetória não é linear, mas cheia de bifurcações e retornos,

¹³⁵BERGSON. *L'évolution créatrice*.p.95

¹³⁶ *Ibid.* p.97

¹³⁷ *Ibid.* p.97

¹³⁸ *Ibid.* p.97

¹³⁹ *Ibid.* p.97

¹⁴⁰“Ainsi, tout nous fait supposer que le végétal et l'animal descendent d'un ancêtre commun que réunissait, à l'état naissant, les tendances de l'un et de l'autre.” (*ibid.*.p.114)

¹⁴¹BERGSON. *A consciência e a vida* IN *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. SP: WMF Martins Fontes, 2009. p.11

¹⁴² BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.114

muito embora tenha encontrado na linha que sobe ao longo dos vertebrados até o homem um espaço aberto para a transmissão daquilo cuja passagem constitui o essencial¹⁴³.

A compreensão do movimento evolutivo requer, segundo Bergson, a determinação da natureza das tendências que se dissociaram a fim de sugerir ao intelecto o que seja o seu princípio comum. As direções divergentes da evolução da vida foram o torpor, a inteligência e o instinto. Não havendo na vida manifestação que não contenha em estado rudimentar, latente ou virtual, os caracteres essenciais da maior parte das outras manifestações¹⁴⁴, tem-se que a diferença de grupos se dará não pela possessão de certos caracteres, mas pela tendência a acentuá-los.¹⁴⁵ Desse modo, segundo essa “definição dinâmica¹⁴⁶”, os vegetais se distinguem pelo poder de criar a matéria orgânica “às custas do elemento mineral que eles tiram diretamente da atmosfera, da terra ou da água¹⁴⁷”, enquanto os animais se distinguem pela necessidade de buscar os vegetais ou os outros animais que consumiram os vegetais a fim de se nutrirem. Isso significa que o animal é necessariamente móbil, estando a mobilidade implicada com a consciência, que é justamente aquele algo especial para cuja passagem o ser vivo se fez. A evolução da vida é uma criação que prossegue sem fim em virtude de um movimento inicial que dá unidade ao mundo organizado, “unidade fecunda, de uma riqueza infinita, superior àquilo que alguma inteligência poderia sonhar, porque a inteligência é apenas um de seus aspectos e de seus produtos.¹⁴⁸”

A observação do conjunto do mundo organizado mostra ainda que é essencial nessa evolução a formação e manutenção do Sistema Nervoso, que é “um verdadeiro reservatório de indeterminação.¹⁴⁹” Nas plantas, porém, não há um verdadeiro Sistema Nervoso e “o mesmo elã que levou o animal a se dar nervos e centros nervosos deve ter resultado na planta na função clorofílica¹⁵⁰.” A vida fabricou um explosivo através do armazenamento da energia solar tendo em vista a própria explosão dessa energia. Portanto, não apenas a direção fundamental da vida

¹⁴³“A evolução da vida, desde suas origens até o homem, evoca a nossos olhos a imagem de uma corrente de consciência que penetra na matéria como para abrir uma passagem subterrânea, fizesse tentativas à esquerda ou à direita, forçasse menos ou mais em frente, na maior parte do tempo fosse partir-se contra a rocha e entretanto, pelo menos em uma direção, conseguisse abrir caminho e reaparecesse à luz. Essa direção é a linha de evolução que leva ao homem” (BERGSON. *A consciência e a vida IN A energia espiritual* p.21)

¹⁴⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p. 107

¹⁴⁵ *Ibid.* p.107

¹⁴⁶ *Ibid.* p.108

¹⁴⁷ *Ibid.* p.109

¹⁴⁸ *Ibid.* p.106

¹⁴⁹ *Ibid.* p.127

¹⁵⁰ *Ibid.* p.115

se deu na evolução do animal e não do vegetal como também pode-se constatar – pelo fato de ser no elemento nervoso que se concentra essa faculdade de liberar bruscamente a energia acumulada – que o sistema sensorio motor não está no mesmo patamar que os outros, mas que é dele que tudo parte e é para ele que tudo converge, estando o resto do organismo a seu serviço¹⁵¹ e sendo a emergência da atividade nervosa da massa protoplasmática o que chama todo o restante da complicação funcional do organismo sob o qual ela irá se apoiar¹⁵². “Da mais simples Monera até aos insetos os mais bem dotados, até aos vertebrados os mais inteligentes, o progresso realizado foi sobretudo um progresso do sistema nervoso com, a cada etapa, todas as criações e complicações de peças que esse progresso exigia”¹⁵³. Da irritabilidade geral e uniforme dos seres unicelulares provocada por excitações químicas ou físicas à canalização gradual dessa irritabilidade através do desenvolvimento de mecanismos de condutibilidade e contratilidade e da conseqüente diferenciação das células sensoriais, constata-se uma tendência ao movimento possibilitada pela complexificação do organismo.

Chegando à animalidade, a força que evolui se engajou em quatro grandes direções, duas delas nas quais houve um impasse¹⁵⁴. Ao mesmo tempo em que se desenvolvia a mobilidade entre os animais, crescia a ameaça de uns contra os outros. Estruturas protetoras como a pele dura e calcária do equinodermo, a concha do molusco, a carapaça do crustáceo e a couraça ganóide dos antigos peixes, ao mesmo tempo em que protegiam, cerceavam o movimento e às vezes imobilizava¹⁵⁵. Com essa parada no progresso que conduzia à mobilidade, equinodermos e moluscos caíram no torpor, enquanto artrópodes e vertebrados, embora sujeitos à mesma ameaça, triunfaram na situação suprindo a insuficiência do invólucro protetor por agilidade que permitia escapar dos inimigos¹⁵⁶.

As duas vias exitosas, a dos artrópodes e a dos vertebrados, evoluíram, a partir de então, separadamente. Tendo como ponto culminante respectivamente os insetos himenópteros e os homens e levando em conta que em nenhuma parte o instinto é tão bem desenvolvido quanto nos insetos himenópteros, pode-se dizer que “toda a evolução do reino animal [...] se completou sob duas vias divergentes das quais uma ia para o instinto e a outra para a inteligência¹⁵⁷. De

¹⁵¹ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.125

¹⁵² *Ibid.* p.126

¹⁵³ *Ibid.* p.127

¹⁵⁴ *Ibid.* p.130

¹⁵⁵ *Ibid.* p.132

¹⁵⁶ *Ibid.* p.132

¹⁵⁷ *Ibid.* p.135

complicação em complicação a tendência ao movimento, à ação, à atividade, a energia criadora, o *elã vital* ou simplesmente a consciência lançada através da matéria “fixou sua atenção sobre seu próprio movimento ou sobre a matéria que ela atravessara. Ele se orientava assim seja no sentido da intuição, seja no sentido da inteligência.¹⁵⁸”. No primeiro sentido, aquele que seguiu a corrente da vida, a consciência permaneceu interior a si mesma, comprimindo-se e encolhendo-se em instinto. No segundo sentido, aquele que se especializou em agir sobre a matéria, a consciência intelectualizou-se, exteriorizando-se e alargando seu domínio.

2.3.2 *Instinto e inteligência*

Já foi dito que cada manifestação da vida contém virtualmente, em diferentes proporções, as outras manifestações nas quais a vida se cindiu ao crescer¹⁵⁹. Vimos também como a vida vegetal e animal se opõem e se complementam. Assim também ocorre com o instinto e a inteligência no animal, que não são graus sucessivos de uma mesma tendência, mas direções opostas e complementares de uma atividade que se cindiu ao crescer.¹⁶⁰ O instinto, sendo a faculdade natural de utilizar um mecanismo inato¹⁶¹, tem por vantagem a perfeição com que responde imediatamente e com simplicidade à necessidade que foi chamado a satisfazer, mas tem por inconveniente a invariabilidade de sua estrutura devido à extrema especialização que faz com que qualquer modificação na estrutura acarrete uma modificação na espécie.¹⁶² A inteligência, por sua vez, sendo a capacidade de fabricar objetos artificiais¹⁶³, embora os fabrique imperfeitamente e à custa de esforço, tem a imensa vantagem de se deixar transformar pela sua própria fabricação e abrir um campo indefinido de atividade em vez de fechar o ciclo de ação onde o animal se move instintivamente.¹⁶⁴ O que a inteligência possibilita é sobretudo a *passagem do impulso criador inicial*. Da perfeita funcionalidade instintual para a imperfeita funcionalidade intelectual há um imenso salto qualitativo que sobrepuja o pequeno deficit:

[...] a inteligência visa de início à fabricação. Mas ela fabrica por fabricar ou persegue involuntariamente e mesmo inconscientemente outra coisa? Fabricar consiste em informar a matéria, em torná-la maleável, em dobrá-la, em

¹⁵⁸BERGSON, *L'évolution créatrice*. p.183

¹⁵⁹*Ibid.* p.107

¹⁶⁰*Ibid.* p.136

¹⁶¹*Ibid.* p.140

¹⁶²*Ibid.* p.141

¹⁶³*Ibid.* p.140

¹⁶⁴*Ibid.* p.142

convertê-la em instrumento a fim de dela se assenhorar. É este domínio que aproveita à humanidade, bem mais que o resultado material da invenção mesma. [...] Tudo se passa enfim como se o domínio da matéria pela inteligência tivesse por principal objeto *deixar passar algo* que a matéria obstaculiza.

Da força imanente à vida podemos supor – do ponto de vista do conhecimento¹⁶⁵ - uma tendência que implicava em si uma apreensão imediata de um objeto determinado na sua materialidade mesma e uma potência natural de relacionar um objeto a outro objeto. O que há de inato na inteligência não é o conhecimento de nenhum objeto específico, mas sim a tendência de estabelecer *relações*.¹⁶⁶ relações do atributo ao sujeito, relações que o verbo exprime, relações de equivalente a equivalente, de conteúdo a continente, de causa a efeito, etc¹⁶⁷. Na filosofia chamou-se isso de conhecimento formal, que, para Bergson, não é algo *a priori*, mas um hábito contraído, um determinado direcionamento do espírito ou uma inclinação natural da atenção¹⁶⁸. Também desse ponto de vista podemos notar a vantagem do conhecimento formal da inteligência sobre o conhecimento material do instinto:

Uma forma, justamente por ser vazia, pode ser preenchida à vontade por um número indefinido de coisas, mesmo por aquelas que não servem para nada. De modo que um conhecimento formal não se limita àquilo que é praticamente útil, ainda que tenha sido em vista da utilidade prática que ele tenha feito sua aparição no mundo. Um ser inteligente porta em si os meios para superar-se a si mesmo¹⁶⁹.

Nota-se, pois, que longe de incorrer em um simples irracionalismo, Bergson reconhece desde o início as enormes vantagens da inteligência no processo evolutivo. Mas *o processo evolutivo, a passagem do elã vital, continua para além da inteligência*. Faz-se, pois, necessário, não apenas reconhecer o inestimável valor da inteligência, mas também buscar as formas de superá-la para que se compreenda o movimento que a gerou. A inteligência não abarca a totalidade do apreensível. A matéria, tal como se apresenta aos nossos sentidos, responde à necessidade de ação, de fabricação. Ao processo de intelectualização da consciência correspondeu o processo de espacialização da matéria.¹⁷⁰ Mas, tanto a consciência ultrapassa a

¹⁶⁵BERGSON. *L'évolution créatrice* p. 150

¹⁶⁶ *Ibid.* p.148

¹⁶⁷ *Ibid.* p.148

¹⁶⁸ *Ibid.* p.148

¹⁶⁹ *Ibid.* p.152

¹⁷⁰ “le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer em intelligence, c'est à dire em concepts distincts , àmene la matière à se morceler em objets nettement extérieure les uns aux autres. Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise”. (*Ibid.* p. 90)

inteligência, quanto a matéria ultrapassa a percepção que temos dela. À consciência, que é coextensiva à vida, corresponderia não a matéria percebida, mas uma interação universal que extrapola a nossa capacidade original de percepção.

Instinto e inteligência, sendo direções opostas e complementares de uma mesma tendência ou de um mesmo elã original, podem potencializar-se mutuamente por meio de um esforço ou tensão que insere a intelectualidade no movimento mais alto e mais vasto que a gerou. A vida é a travessia da matéria por uma corrente de consciência. Pelo seu próprio crescimento, “pela necessidade de se aplicar sobre a matéria ao mesmo tempo em que seguia a corrente da vida¹⁷¹”, a consciência se cindiu, constituindo nessa cisão “a dupla forma do real.”¹⁷² A intuição, porém, deixando a vida e a consciência interiores a si mesmas, comprimiu-se tanto em seu próprio envoltório que não pôde ir adiante, precisando encolher-se em instinto, ou seja, “abraçando apenas a pequena porção de vida que a interessava. Ainda, abraça-a na sombra, tocando-a, quase sem vê-la”¹⁷³. Ao contrário, sob a forma de inteligência, a consciência se concentra de início sobre a matéria, exterioriza-se a si mesma e alarga seu domínio.¹⁷⁴ A inteligência, na sua exteriorização e concentração sobre a matéria, liberta a consciência adormecida que poderá depois “recolher-se interiormente e despertar as virtualidades de intuição que nela ainda dormitam”.¹⁷⁵ A inteligência voltada para a matéria como campo de atuação da ciência e a intuição voltada para a vida como campo de atuação da filosofia formariam um ciclo de pesquisa empírica em torno da evolução¹⁷⁶. Quando o que se busca é o significado profundo do movimento evolutivo, deve entrar em jogo a possibilidade de resgatar no homem uma virtualidade psíquica, de resgatar “certas potências complementares do entendimento, potências das quais nós só temos um sentimento confuso quando permanecemos fechados em nós, mas que se aclararão e se distinguirão quando elas se aperceberem em obra, por assim dizer, na evolução da natureza.”¹⁷⁷

Nós estamos por ora situados na linha evolutiva que se voltou de preferência sobre a matéria mas tentamos, não obstante, apreender o movimento da vida. É aqui que a perseguição de determinados problemas pressupõe a superação da reflexão meramente racional, exigindo

¹⁷¹ BERGSON. *L'évolution créatrice* p.179

¹⁷²*Ibid.* p.180

¹⁷³*Ibid.* p.183

¹⁷⁴*Ibid.* p.183

¹⁷⁵*Ibid.* p.183

¹⁷⁶*Ibid.* p.180

¹⁷⁷*Ibid.* Introdução, p. IX

um novo método para a filosofia que quer ir adiante. A teoria da vida reconstitui as grandes linhas que a evolução percorreu e a teoria do conhecimento nos mostra os limites dos quadros nos quais o conhecimento se constituiu, redirecionando o pensamento para a “nebulosidade vaga¹⁷⁸” que, fusionada com a inteligência precavida de si, fornece o método capaz de aprofundar a natureza da vida. Esse é o sentido da afirmação de Bergson de que o objetivo da obra *A Evolução Criadora* é antes a definição de um método e o estudo das suas possibilidades de aplicação do que propriamente uma resolução imediata dos grandes problemas.¹⁷⁹ O aspecto central da obra é o estabelecimento de uma relação entre teoria do conhecimento e teoria da vida¹⁸⁰, sem a qual não é sequer possível tangenciar os reais problemas metafísicos.

2.3.3 Intuição do vital e gesto criador

A admirável ordem matemática, que deslumbrou físicos e metafísicos na modernidade, não é algo positivo, mas um “sistema de negatividades¹⁸¹” que “exprimem uma deficiência do querer¹⁸²” e que foi criado concomitantemente à extensão no espaço pela inversão de um movimento original,¹⁸³ por uma interrupção ou diminuição da realidade positiva, psicológica, espiritual. Esse movimento original é o movimento criador, é a marcha avante da espiritualidade¹⁸⁴ cuja distensão culminou no espaço¹⁸⁵. A complicação da ordem matemática não cria, mas é ela própria criada pela distração da potência criadora, pelo relaxamento do inextenso em extensão, da liberdade em necessidade¹⁸⁶. Já o esforço da vida, a ordem “do vital e do voluntário” em oposição à ordem “do inerte e do automático, é “aquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido, *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz.*”¹⁸⁷

¹⁷⁸ BERGSON. *L'évolution créatrice* Introdução, p. IX

¹⁷⁹*Ibid.* Introdução, p. X

¹⁸⁰*Ibid.* Introdução, p. IX

¹⁸¹*Ibid.* p.209

¹⁸²*Ibid.* p.210

¹⁸³*Ibid.* p.211

¹⁸⁴“ si l'on entend pas spiritualité une marche em avant à des créations toujours nouvelles, à des conclusions incommensurables avec les prémisses et indeterminables par rapport à elles, on devra dire d'une representation qui se meut parmi des rapports de determination nécessaire, à travers de premisses qui contiennent par avance leur conclusion, qu'elle suit la direction inverse, celle de la matérialité.” (*Ibid.* p.213)

¹⁸⁵*Ibid.* p.213

¹⁸⁶*Ibid.* p.218-219

¹⁸⁷*Ibid.* p.225

Está claro que, ao refutar a tese de que a faculdade de conhecer abrange a totalidade da experiência, Bergson aponta para um tipo de “conhecimento” que está no cerne de sua cosmologia e que não é meramente intelectual ou racional. Esse “conhecimento” é a intuição, que aqui aparece não simplesmente como método filosófico, mas como tensão ou esforço por meio do qual a intelectualidade se reinsere na forma de existência mais vasta e mais alta que a gerou¹⁸⁸. Essa forma de existência “mais vasta e mais alta” é a espiritualidade, em contraposição à materialidade e à intelectualidade.¹⁸⁹O caminho para atingi-la é o caminho da introspecção, da circunspecção, da interiorização:

Concentremo-nos, portanto, sobre aquilo que nós temos de mais afastado do exterior e menos penetrado de intelectualidade. Procuremos, no mais profundo de nós mesmos, o ponto onde nos sentimos mais interiores à nossa própria vida. É na duração pura que nós mergulharemos então. Uma duração onde o passado, sempre em marcha, se avoluma incessantemente de um passado sempre novo¹⁹⁰.

O acesso àquela forma mais alta de vida da qual saíram o intelecto e a matéria, pressupõe um salto, um mergulho no próprio ser, no eu profundo, cujo conteúdo é estranho à lógica habitual, ao meio racional com o qual já estamos habituados. A superação da inteligência sugerida por Bergson não advém, portanto, de uma inteligência que especula sobre si mesma, mas de uma vontade que absorve em si o pensamento, de um espírito que volta sobre si a sobra de atenção que começou por dedicar à matéria e, dilatando-se, bate-se contra as bordas do inconsciente que busca iluminar. Diante dos fatos biológicos que apresentam a evolução da vida, Bergson troca as tentativas tradicionais de compreensão, baseadas em esquemas matemáticos, por aproximações de ordem psicológica: “Quem busca a coincidência com a duração deve se pôr no ponto de vista do todo; quem se põe no ponto de vista do todo, se põe em face da duração e porque a duração é de essência psicológica, o esquema da totalidade é de origem psicológica.¹⁹¹”

A possibilidade de um esforço desse gênero é demonstrada, segundo Bergson, pela “existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal.¹⁹²” O artista

¹⁸⁸“Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adpatation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute.” *Ibid.* p.188

¹⁸⁹“Au fond de la 'spiritualité' d'une part, de la 'matérialité' avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption” (*Ibid.* p. 202)

¹⁹⁰*Ibid.* p. 201

¹⁹¹ GOUHIER, Henri. *Bergson et le christ des évangiles*. p.60

¹⁹² BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.178

tenta apreender não apenas os traços dos seres vivos, justapostos uns aos outros, mas sim a intenção da vida, e o faz “se colocando no interior do objeto por uma espécie de simpatia, abaixando, por um esforço de intuição, a barreira que o espaço interpõe entre ele e seu modelo.¹⁹³” Mas enquanto a intuição estética apreende apenas o individual, a intuição filosófica concebida e aplicada por Bergson tomaria por objeto a vida em geral.¹⁹⁴ Essa intuição, mesmo permanecendo uma “nebulosidade vaga”, orientará a filosofia que, ciente dos limites da inteligência para a compreensão da vida, terá uma sugestão daquilo que pode fazer para alargá-la.

Para quebrar o círculo vicioso do raciocínio é preciso mergulhar no “oceano de vida” que nos banha e do qual haurimos a própria força para agir e para refletir. É preciso dar um salto, assumir os riscos de uma intuição que é também um “esforço doloroso¹⁹⁵”, uma vez que viola bruscamente a natureza, pondo a inteligência na direção inversa da sua inclinação natural. Esse esforço de intuição só pode ser sustentado por alguns instantes, instantes esses que serão suficientes ou para a construção de um sistema filosófico ou para a renovação da própria filosofia, que buscará constituir-se como desenvolvimento metodológico pautado pela intuição à qual se vincula e não como estrutura conceitual que a solidifica e sufoca. A experiência apontada por Bergson no âmago da sua cosmologia é, pois, a da coincidência da consciência com o seu princípio¹⁹⁶, é a reinserção do “nosso ser em nosso querer e nosso querer ele próprio na impulsão que ele prolonga”¹⁹⁷. A intuição que nos fará “engendrar a inteligência¹⁹⁸” é uma visão do espírito, não uma visão do intelecto:

Ensaïemos ver não mais com os olhos apenas da inteligência, que só apreende o já feito e que olha de fora, mas com o espírito, ou seja, com esta faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, de certo modo, da torção do querer sobre ele mesmo¹⁹⁹

Já vimos que intuir é pensar em duração, ou seja, colocar-se no dinâmico e não no estático. A intuição do vital põe o filósofo no *gesto criador*²⁰⁰, no movimento direto, na realidade que se

¹⁹³*Ibid.* p. 178

¹⁹⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice* p. 178

¹⁹⁵*Ibid.* p.238

¹⁹⁶*Ibid.* p.238

¹⁹⁷*Ibid.* p.240

¹⁹⁸“ Mais l'instinct et intelligence se détachent l'un et l'autre [...] sur un fond unique, qu'on pourrait appeler, faute d'un meilleur mot, la Conscience em général, et qui doit être coextensive à la vie universelle. Par là nous faisons entrevoir la possibilité d'engendrer l'intelligence, em partan de la conscience qui l'enveloppe” (*ibid.* p.187)

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 251

²⁰⁰ *Ibid.* p. 248

faz. Não há, pois, “coisa” que cria ou “coisa” criada. O que há é o movimento direito (que é espírito) e o movimento invertido (que devém matéria): “não há coisas, há apenas ações²⁰¹”. Assim é, segundo Bergson, em nosso planeta e assim deve ser, pondera o filósofo, em todos os outros²⁰², pois – como o mostra a observação das nebulosas em vias de formação - “o universo não está feito, mas faz-se incessantemente. Cresce indefinidamente, sem dúvida, pela adjunção de mundos novos.²⁰³” Todo esse dinamismo universal teria um centro “de onde jorrariam os mundos como os foguetes de um imenso buquê.²⁰⁴”. Esse centro, desde que seja tomado não como coisa, mas como “continuidade de jorro”, pode ser chamado Deus que, “assim definido, nada tem de já pronto; é vida incessante, ação, liberdade”²⁰⁵.

2.4 Da intuição filosófica à experiência mística

2.4.1 *Mística, método de recorte e sentido do elã vital*

Vimos que Bergson sustenta a tese de que a inteligência não opera naturalmente sobre o tempo real, isto é, sobre a duração, mas que é capaz de fazê-lo através de um esforço que reverta a sua inclinação natural. Vimos ainda que esse esforço, contração ou tensão é (também) o que ele chama de intuição, consciência imediata do fluxo da nossa vida interior, passível de ser estendida para a consciência em geral por meio de uma simpatia com tudo que vive e dura. Tratar-se-ia, nesse último caso, de uma intuição do vital, recuperação, pela consciência, do *elã* de vida que também está em nós. Mostramos também que o instinto é uma das linhas da evolução, além de ser um tipo de “atividade psíquica” mais adaptada à vida, a intuição apresentando-se como esse mesmo instinto tornado desinteressado. Pois bem, em carta a É. Borel, Bergson define o *Élan Vital* como “princípio de mudança²⁰⁶” e, para Bergson, a “mudança pura, a duração real é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade. A intuição é

²⁰¹ *Ibid.* p. 249

²⁰² BERGSON. *L'évolution créatrice*. p. 249

²⁰³ *Ibid.* p.242

²⁰⁴ *Ibid.* p. 249

²⁰⁵ *Ibid.* p. 249

²⁰⁶ “Isto que eu chamo élan vital [...] é um princípio de mudança bem mais que de conservação. Mas sobretudo é um princípio do qual não se obterá jamais uma aproximação se não for por esquemas de ordem psicológica.” (BERGSON, *Bergson a É. Borel*. In: Dossier critique de *L'évolution créatrice*, p.603).

o que atinge o espírito”²⁰⁷. Para Bergson, tratar-se-ia, pois, sempre do espírito e de um método que lhe seja adequado.

Na medida em que pretende retomar a experiência, é de se esperar que a filosofia de Bergson seja atravessada pela crítica de todos os sistemas que, conscientemente ou não, subordinaram os fatos aos dogmas de suas teses preconcebidas. Assim, pode-se dizer que no *Ensaio* há um dismantelamento do associacionismo e a sugestão de um retorno à experiência do eu que dura; em *Matéria e Memória* há o retorno às patologias cujo estudo conduziram os cientistas da época a conclusões contrárias àquilo que a experiência do *Ensaio* proclamava; em *A evolução criadora* deu-se a tentativa de ler a evolução a partir dela mesma e não a partir das doutrinas preexistentes como o materialismo, que conduzia à interpretação mecanicista e o espiritualismo, que conduzia à interpretação finalista. Finalmente, em *As duas fontes da moral e da religião* tentou-se compreender a experiência dos místicos sem a capa protetora do dogmatismo religioso, o que possibilitou enxergar em tal experiência aquilo que o exame dos dados biológicos havia reclamado: uma experiência intuitiva, atravessada por uma potência psíquica capaz de exaltar o indivíduo e fazê-lo acolher em si o potencial evolutivo desperto. A experiência fora, assim, interpelada em dupla perspectiva: de um lado os dados científicos fornecidos pela biologia - seguidos de perto por aquela capacidade intuitiva de pensar em duração – apontavam para uma experiência supra-racional e, por outro lado, uma tradição dita mística a descrevia. O que coube ao filósofo foi juntar as pontas dessas duas faces da investigação, prolongando-as até o ponto de se tocarem, chegando, assim, à certeza:

Nós reconhecemos, entretanto, que a experiência mística, deixada a si mesma, não pode dar ao filósofo a certeza definitiva. Ela só seria totalmente convincente se este tivesse chegado por outra via, como a experiência sensível e o raciocínio baseado nela, a encarar como verossímil a existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entraria em contato com um princípio transcendente. A descoberta, nos místicos, dessa experiência tal como se esperava, permitiria então reforçar os resultados adquiridos, ao passo que estes resultados fariam recair sobre a experiência mística qualquer coisa de sua própria objetividade. [...] Falávamos outrora dessas “linhas de fato”, cada uma das quais fornece apenas a direção da verdade por não ir suficientemente longe: prolongando duas de entre elas até o ponto onde se cortam, chegaremos contudo à verdade mesma. O agrimensor mede a distância de um ponto inacessível visando-o alternadamente de dois pontos aos quais tem acesso. Consideramos que esse método de recorte é o único capaz de fazer avançar definitivamente a metafísica. [...] Ora, acontece precisamente que o aprofundamento de uma certa ordem de problemas, muito diferentes do religioso, nos conduziu a conclusões que tornaram provável a

²⁰⁷BERGSON, *La pensée et le mouvant*. In: *Oeuvres*, p.1274

existência de uma experiência mística. E por outro lado a experiência mística, estudada por si mesma, fornece-nos indicações capazes de se somarem aos ensinamentos obtidos num domínio completamente distinto²⁰⁸.

A consideração dos fatos biológicos conduziu Bergson à concepção do *Elã vital* e de uma evolução criadora, permanecendo, entretanto, sem resposta questões acerca da origem, do destino e do sentido de suas manifestações. Os fatos biológicos considerados n' *A Evolução Criadora* não ofereceram essa resposta, mas indicaram o caminho para se chegar até ela. A resposta deveria vir das potencialidades intuitivas, do despertar, no homem, do outro modo de conhecimento no qual a energia lançada através da matéria se dividira. As respostas para as questões acima referidas seriam, então, obtidas por uma “intensificação superior” da intuição:

Mas do mesmo modo que em torno do instinto animal subsistia uma franja de inteligência, assim também a inteligência humana se aureolava de intuição. Esta, no homem, se mantivera plenamente desinteressada e consciente, mas não passava de um clarão, e que não se projetava muito longe. É dela, entretanto, que viria a luz, caso o interior do elã vital, sua significação e sua destinação pudessem ser esclarecidas. Pois ela estaria virada para dentro; e se, por uma primeira intensificação, ela nos fazia apreender a continuidade da nossa vida interior, se a maior parte dentre nós não iria tão longe, uma intensificação superior a conduziria talvez até as raízes do nosso ser e daí até o princípio mesmo da vida em geral. A alma mística não teria justamente um tal privilégio?²⁰⁹

De *A Evolução criadora* para *As duas fontes* passa-se da constatação da vida como criação para o desvelamento do sentido da vida. O que a consideração da experiência mística em *As duas fontes* acrescenta à consideração dos dados biológicos em *Evolução criadora* é a definição da energia criadora como amor:

Seres foram chamados à existência que eram destinados a amar e a serem amados, a energia criadora devendo se definir pelo amor. Distintos de Deus, que é essa energia mesma, eles só puderam surgir em um universo e foi por isso que o universo surgiu. Na porção do universo que é o nosso planeta [...] para que tais seres se produzissem, precisaram se constituir em espécie, e esta espécie necessitou de muitas outras que foram sua preparação, seu sustento ou seu dejetos.²¹⁰

²⁰⁸BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.263-264

²⁰⁹BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.265.

²¹⁰*Ibid.*p.273.

Não se trata absolutamente de ler o misticismo em função de um sistema de pensamento ou buscar dados que confirmem uma visão de mundo preestabelecida²¹¹. Não se trata de explicar o fenômeno moral e religioso pela evolução criadora, mas sim de explicar a evolução criadora pelo fenômeno moral e religioso, sendo a identificação entre energia criadora e amor a explicação do ato da criação e seus efeitos:

[...] o plano de criação do próprio Deus precisou dar-se condições sucessivas e negativas de possibilidade: para haver o místico, foi preciso haver humanidade, para haver humanidade, foi preciso a vida, para haver a vida, foi preciso a matéria, o universo [...] Assim, se o amor revela a finalidade da criação, ele explica também seus limites [...] a criação, e sua interrupção [...] seus efeitos negativos e suas paradas, sua atividade e, no fundo, sua duração, mas também sua recaída e, no fundo, sua espacialidade. O amor, tal como o encontra o místico, explicaria, pois, a criação tal como a concebia Bergson.²¹²

O verdadeiro misticismo, sendo definido em sua relação com o *Elã vital*, é um fenômeno raro²¹³, compreendido por Bergson como o transbordamento da energia criadora em um indivíduo capaz de ir além do que é natural à espécie humana. O misticismo seria uma retomada, no indivíduo, do processo evolutivo ou do esforço criador que estacionara na inteligência humana como se aí houvesse encontrado seu triunfo final. O homem seria, portanto, a razão de ser da vida na terra e o triunfo da evolução criadora; não por ser dotado de inteligência, mas por ser capaz de amar. O místico seria misteriosamente insuflado pelo mesmo elã cujo desenvolvimento resulta no interminável espetáculo da evolução²¹⁴ e exprimiria a intensificação desse elã como sendo uma experiência de amor que se eleva de sua alma a Deus e retorna estendendo-se a toda a humanidade²¹⁵. O misticismo completo não seria, pois, apenas

²¹¹“Trata-se, nesse novo livro [*As duas fontes da moral e da religião*], de aplicar do exterior e de maneira, no fundo, dogmática, a filosofia da vida já consolidada no livro precedente ao problema da moral e da religião? Ou antes, o que mudaria tudo, trata-se de renovar a filosofia da vida de *Evolução criadora* (e através dela, talvez toda a filosofia de Bergson), através da *experiência* da moral e da religião? [...] *As duas fontes* mantém uma relação privilegiada, por assim dizer, com *A Evolução criadora*. Mas não se trata de aplicar uma filosofia da vida a um novo domínio que inversamente não a alteraria; ao contrário, trata-se de partir dessa experiência e de constatar que ela não nos reconduz à filosofia da vida sem afetá-la em profundidade, confirmando-a, decerto, em sua estrutura de conjunto, mas modificando-a em sua significação mesma e, através dela, o conjunto da filosofia da qual era um ponto de equilíbrio.” (WORMS, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 290-291).

²¹²WORMS, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, p. 358.

²¹³“Definindo-o pela sua relação com o elã vital, nós admitimos implicitamente que o verdadeiro misticismo era raro” (BERGSON, *Le deux sources de la morale et de la religion*, p.225).

²¹⁴“Aos nossos olhos, o ponto de chegada do misticismo é uma tomada de contato, e por consequência uma coincidência parcial com o esforço criador que manifesta a vida” (BERGSON, *Le deux sources de la morale et de la religion*, p.233).

²¹⁵“[...]pois o amor que o consome não é mais simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade com um divino amor” (BERGSON, *op. cit.*, p.247).

possibilidade de contemplação e êxtase, mas potência de ação capaz de levar a realizações extraordinárias. A experiência mística, ao manifestar o seu contato com a verdade sob a forma de amor à humanidade, ofereceria, ao filósofo que a considera, não apenas a explicação da fonte de toda moralidade, mas o segredo da criação, o sentido da evolução:

[...] bem diferente é o amor místico da humanidade [...] coincidindo com o amor de Deus por sua obra [...] ele entregaria o segredo da criação àquele que soubesse interrogá-lo. Ele é de essência metafísica ainda mais que moral. [...] sua direção é a mesma do *elã* da vida; ele é esse *elã* mesmo, comunicado integralmente aos homens privilegiados²¹⁶ [...]

A evolução seria vista então como um esforço de liberação que se realiza no homem, sendo a alegria o sinal de que a energia espiritual que evolui encontrou sua destinação²¹⁷. Distinta do prazer, trata-se da alegria presente em toda criação, cujo apogeu é a ação generosa das almas místicas por onde atravessa sem obstáculos o *elã vital* sob a forma de amor. Mas se aceitarmos, como de fato aceitamos, que o desvelamento do sentido da criação como amor equivale a necessidade de expansão desse sentido, ou seja, se aceitarmos que a verdade transforma o sujeito a quem se doa; que o acesso à verdade ou ao sentido da criação equivale a uma transformação que leva à ação generosa, então não haveria entre intuição filosófica e intuição mística antes ruptura do que continuidade? Seríamos, pois, obrigados a rejeitar a hipótese da continuidade entre ambas? Ou ganharíamos mais se concebêssemos a filosofia também como um “cuidado de si” que prepararia o homem para a 'abertura' plena da moral, restabelecendo assim o vínculo perdido entre filosofia e espiritualidade?

2.4.2 *Mística: auxiliar metodológico ou prolongamento último da intuição?*

No decorrer dos nossos estudos deparamo-nos com eminentes comentadores que trouxeram à baila a problemática que ora nos ocupa, qual seja, a tensão entre filosofia e espiritualidade na obra de Bergson, mais especificamente sob a perspectiva da complexa relação que se estabelece entre filosofia e mística. Dentre muitos, alguns autores nos chamaram bastante atenção. Primeiramente Anthonie Feneuil, por nos fazer notar que estaria em questão

²¹⁶BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p.248-249.

²¹⁷“Os filósofos que especularam sobre o significado da vida e sobre o destino do homem não observaram bem que a própria natureza se deu ao trabalho de informar-nos sobre isso: avisa-nos por meio de um sinal preciso que nossa destinação foi alcançada. Esse sinal é a alegria” (BERGSON, *A consciência e a vida* in *A energia espiritual*, p.22).

uma reinterpretação da intuição filosófica a partir dos resultados de *As duas fontes*, assim como a consequente redefinição do alcance e limite do próprio conhecimento filosófico.

Segundo Feneuil, o que a intuição mística põe de perturbador para o filósofo é uma lacuna entre o absoluto e sua própria consciência individual, ou seja, se a intuição filosófica era até então a possibilidade de apreensão do absoluto na sua imanência, o místico vem testemunhar uma relação primordial que antecede e constitui a própria duração do eu: a emoção de amor que vem de Deus. O absoluto apareceria então para o filósofo irremediavelmente mediado devido à sua participação na mística²¹⁸. Com a descoberta da duração no *Ensaio*, seguir-se-ia a descoberta do potencial de uma filosofia que pensaria em duração, isto é, que, ciente do fato de que a consciência humana deriva de uma consciência mais larga, desvelaria não apenas os dados imediatos da consciência individual, mas também o movimento pelo qual a vida teria criado a inteligência e a matéria²¹⁹. O aprofundamento dessa descoberta estaria, porém, em tensão, desde o seu início, pois a descoberta do potencial do esforço de intuição na resolução de problemas e na apreensão do absoluto se faria acompanhar desde o início da necessidade de apropriação dos conhecimentos exteriores²²⁰. Em *As duas fontes*, porém, teria se modificado justamente esse modo de apropriação, pois “esse caminho de si em direção ao outro na filosofia, esta anexação dos dados exteriores só é agora possível por um *desvio*, pelo reconhecimento da primazia – para acessar o imediato por excelência, para acessar a identidade da consciência com o seu princípio – de uma experiência *não filosófica*.²²¹”

Em um dado momento, e no terreno de determinados problemas onde a filosofia é incapaz de ir sozinha, a intuição mística a substituiria. A intuição filosófica continuaria válida no que diz respeito à duração do eu e até mesmo das coisas, mas seria prolongada ou ultrapassada pela descoberta, através dos místicos, de uma transcendência que ela não pode alcançar. A resposta às questões da origem e do destino do homem já não seriam da alçada da intuição filosófica, mas da intuição mística, passando o filósofo, nesse momento, do plano de uma experiência de fato para uma experiência de direito, do papel de intérprete da própria

²¹⁸ FENEUIL, Anthony. De l'immédiatement donné au “detour de l'expérience mystique”. Remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson. IN *PHILÓSOPHOS*, GOIÂNIA, V.17, N. 1, 32 p. 31-54, JAN./JUN. 2012. p. 49

²¹⁹ FENEUIL, Anthony. De l'immédiatement donné au “detour de l'expérience mystique”. p. 34-35

²²⁰ “Á medida em que a filosofia de Bergson descobre sua potência própria, potência de resolução de problemas e de apreensão do absoluto não apenas do eu, mas do mundo, ela descobre também a necessidade de se apropriar dos conhecimentos que lhe são exteriores. Estes são no *Ensaio* os dados da psicologia empírica, em *Matéria e memória* a psicopatologia, em *A evolução criadora* [...] os dados da biologia” (FENEUIL, Anthony. *De l'immédiatement donné au “detour de l'expérience mystique”*. p.35)

²²¹ *Ibid.* p. 40-41

experiência para o de intérprete de uma experiência que lhe está além. Tudo isso suscitou algumas objeções, como a de Étienne Gilson: “[...] a partir de então, ele [Bergson] precisaria recorrer à experiência dos outros e falar de alguns fatos sobre os quais tinha ouvido falar.”²²²” A essa observação fez eco, mais recentemente, Camille de Belloy:

[...] o filósofo se ocupa pela primeira vez de uma experiência que não é a sua, que ele não fez e que ele não está em condições de conhecer, a despeito do eco, da ressonância de simpatia que ela desperta nele. Não é portanto sobre esta experiência que ele vai poder trabalhar. Assim, ao invés de se colocar imediatamente, por uma dilatação do espírito, na coisa que ele estuda, como o queria a *Introdução à metafísica*, o filósofo será obrigado a permanecer no exterior e olhar seu objeto, o misticismo, como espectador.²²³

Para Camille de Belloy, o que está em questão, ao se levar em conta *As duas fontes da moral e da religião*, é a unidade e o sentido do pensamento de Bergson. Em artigo intitulado *Bergsonisme et christianisme. Les Deux Sources de la morale et de la religion au jugement des catholiques*, Belloy faz notar que Bergson não se debruçou sobre o cristianismo na sua última obra como sobre um objeto que teria tentado delimitar através de um método já definido, mas a mística cristã, com o seu vasto conjunto experimental seria, ela própria, um método²²⁴. Bergson não teria, então, tentado apreender a verdade do cristianismo ao final de sua vida e com a ajuda de sua filosofia já completa, mas, ao contrário, teria encontrado em uma determinada tradição do cristianismo, a tradição mística, a possibilidade de aprofundar e talvez mesmo de completar a sua própria filosofia.

Além dos autores já citados, consideramos também a interpretação de Henri Gouhier, para quem a intuição mística seria, “supremamente dilatada, a intuição da duração experimentada em seus diversos níveis na filosofia da natureza”²²⁵ e Jean-Christophe Goddard, para quem é a “franja de intuição ou a unidade virtual de instinto e inteligência o que o místico fixa, intensifica e sobretudo completa em ação.”²²⁶. Na interpretação desses autores, a intuição mística seria, portanto, o último nível da intuição filosófica, a plenitude da experiência outrora

²²² GILSON, Étienne. *O filósofo e a teologia*. p.169

²²³ BELLOY, Camille de. *Le philosophe et la théologie* In *Bergson et la religion. nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, 2008, p.310

²²⁴ BELLOY, Camille de. *Bergsonisme et christianisme. Les Deux Sources de la morale et de la religion au jugement des catholiques*. IN Vrin | *Revue des sciences philosophiques et théologique*; 2001/4 - TOME 85; pages 641 à 6; p.665

²²⁵ GOUHIER, H. *Bergson et le christ des évangiles*, p.108

²²⁶ GODDARD, Jean-Christophe. *Fonction fabulatrice et faculté visionnaire. Le spectre de l'élan vital dans Les deux sources*. In *Bergson et la religion. nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, 2008, p.106)

empreendida no âmbito da psicologia e da filosofia da natureza. O problema, vimos, é que essa complementaridade entre intuição filosófica e intuição mística acarretaria a objeção de que o último grau da intuição bergsoniana dar-se-ia fora da filosofia, em uma experiência para a qual o filósofo não está apto. Nesse contexto, porém, importa lembrar que a proposta de Bergson é a ênfase na concessão de um valor filosófico à experiência mística a partir da sua agregação, como uma outra “linha de fato”, aos dados biológicos já considerados em *Evolução criadora*. Não se trata, para Bergson, de deixar a experiência mística por ela mesma, mas de utilizá-la como uma linha auxiliar de pesquisa que conduz o filósofo em direção à verdade²²⁷. Nessa perspectiva, a instrumentalização metódica da experiência mística e não a experiência mesma seria o objetivo da filosofia:

[...] A filosofia, com seus únicos recursos, quer dizer, com a experiência ajudada pelo raciocínio, não me parece poder ir mais longe, tão longe quanto o teólogo que se baseia na revelação e se endereça à fé. Entre a filosofia e a teologia há necessariamente, por esta razão, um intervalo. Mas me parece que eu reduzi esse intervalo introduzindo na filosofia, como método filosófico, a mística que até então tinha sido excluída.²²⁸

Se eu trago, nessas páginas, algo de novo, é isto: eu tento introduzir a mística na filosofia como procedimento de pesquisa filosófica.²²⁹

Todos os intérpretes acima referidos sugerem a importância incontornável do estudo da última obra de Bergson para compreensão integral da sua filosofia, ressaltando sempre o aspecto metodológico de seu pensamento. Em acordo com isso, optamos por ler *As duas fontes* com a confiança de que ali se encontra não um filósofo que se contradiz nos aspectos mais elementares da aplicação de um método pelo qual primou durante toda a vida, mas que, pelo contrário, resulta ali a culminância de um método aplicado à perfeição e que, renovado pelo seu próprio êxito, lança nova luz à totalidade da obra. Compreender o status concedido por Bergson à experiência ou intuição mística é compreender também o que pensa Bergson acerca das potencialidades e limites da própria filosofia. Mas não é tarefa fácil. Acreditamos ser possível

²²⁷BERGSON. *Le deux sources de la morale et de la religion*. p.263

²²⁸BERGSON. Extrait d’une lettre a Blaise Romeyer. Apud. *Dossier Critique Les deux sources*, p.623

²²⁹BERGSON apud WATERLOT, *L’ellipse: une difficulté majeure du troisième chapitre de Deux Sources*. In: *Lire Bergson*, p.188.

interpretar a intuição mística, a partir de Bergson, tanto como prolongamento último da intuição da duração quanto como o “auxiliar” do método de pesquisa filosófico²³⁰.

Haveria, no nosso entender, uma dupla apropriação, por parte de Bergson, da intuição mística, podendo essa duplicidade ser remetida à oscilação do sentido de intuição na sua obra, tomada ora como uma experiência imediata da vida interior, ora como um método mediado pela crítica, pelos dados da ciência, pela junção das chamadas "linhas de fato" e pelas "diferenciações de natureza". De acordo com isso, a experiência mística seria o momento mais elevado da filosofia quando a intuição filosófica fosse considerada um esforço de introspecção e seria um mero “auxiliar” da filosofia quando a intuição filosófica fosse considerada um método de pesquisa. No primeiro caso, a filosofia desembocaria em um saber não teórico e profundamente transformador, a tal ponto que impele à ação, mais especificamente à ação amorosa e caritativa. O *Elã místico* seria uma intensificação, no indivíduo, do *Elã vital*; porém essa intensificação corresponderia a uma ruptura ilustrada na distância que separa o filósofo do santo ou do verdadeiro místico. O último grau da intuição bergsoniana dar-se-ia fora da filosofia, fato passível de ser interpretado como a aceitação, por parte de Bergson, de uma limitação que lhe seja intrínseca, não apenas enquanto tentativa de expressão conceitual (limitação a que chama atenção em toda a sua obra), mas também enquanto tentativa de apreensão do absoluto. No segundo caso, a suposta falência da filosofia seria mitigada, na medida em que o procedimento que lhe compete seria propriamente metódico. A filosofia, ao final, estaria limitada a um conhecimento teórico e exprimível, porém indireto, mediado e possivelmente pouco transformador. Em um caso, teríamos a intuição como um tipo experiência cuja completude ultrapassaria paradoxalmente o esforço filosófico. No outro caso, teríamos a intuição como esforço intelectual cuja completude se daria internamente, dentro dos limites próprios da filosofia. A concessão de privilégio a uma dada perspectiva de significação da intuição (enquanto experiência psicológica ou método de pesquisa) se refletiria, portanto, na interpretação da experiência mística e conseqüentemente no sentido concedido à atividade filosófica. De nossa parte, afirmamos a dupla perspectiva da intuição bergsoniana: tanto a dimensão metodológica quanto a dimensão da experiência psicológica, pois, como bem coloca

²³⁰ “Il suffirait de prendre le mysticisme à état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologique par laquelle il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique” (BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. p. 266)

Jean-Louis Vieillard Baron, "a filosofia não é somente um trabalho de reflexão puramente intelectual, embora também não seja unicamente um trabalho sobre si mesmo"²³¹

2.4.3 O termo *mística* e o fato *místico*

Antes de continuarmos com o estudo da concepção bergsoniana de *mística*, tentaremos resgatar em breves linhas o significado original desse termo, o que se faz necessário por estarmos lidando aqui com uma palavra que sofreu um esvaziamento e uma deterioração que manifesta “uma inversão semântica profunda da ordem que deve reinar em nossa atividade psíquica e espiritual.”²³² Faremos esse prévio e breve esclarecimento conceitual e histórico apoiando-nos no livro de Henrique C. de Lima Vaz, intitulado *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Em seguida, introduziremos alguns elementos importantes para a compreensão da interpretação bergsoniana do fato *místico*, interpretação essa que, segundo Vaz, soube ver a autêntica experiência *mística* na qual se exprime “a alma profunda de uma civilização.”²³³

Lima Vaz informa-nos, pois, que a experiência *mística* está situada no interior da constelação semântica *místico-mística-mistério*:

O *místico* é o sujeito da experiência, o *mistério* seu objeto, a *mística*, a reflexão sobre a relação *místico-mistério*. A derivação etimológica desses termos vem de *myein* (fechar os lábios ou os olhos), donde, por uma transposição metafórica, “iniciar-se”, do qual deriva o complexo vocabular: *mýstes*, iniciado, *mystikós*, o que diz respeito à iniciação, *tà mystiká*, os ritos de iniciação. Essa terminologia vem do culto grego dos mistérios²³⁴

Embora o termo *místico* tenha sofrido, como já foi dito, uma redução e/ou uma inversão semântica, passando a ser considerado uma espécie de obnubilação provocada por paixão e fanatismo, é preciso esclarecer que:

o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão – mas, por outro lado,

²³¹BARON, Jean-Louis Vieillard. Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson. in *Annales Bergsoniennes I*, p.284

²³²VAZ, Henrique C. De Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. p.10

²³³ *Ibid.* p.14

²³⁴ *Ibid.* p.18

mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida²³⁵.

O interesse de Lima Vaz é apresentar uma visão do homem, uma concepção antropológica que consiga dar conta do fato místico, é apresentar uma estrutura conceitual que possibilite a compreensão do fenômeno místico na sua singularidade, resistindo com isso aos reducionismos cientificistas ou às interpretações que se baseiam de antemão em uma dada corrente filosófica sem explicitá-la²³⁶. Nessa antropologia da experiência mística proposta por Vaz, a estrutura do ser humano capaz de dar conta do fenômeno em questão não pode prescindir do “espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano²³⁷” e de uma

dialética *interior-exterior* e *inferior-superior* como constitutiva do *espírito-no-mundo*, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, ou seja, em que o *interior* é permutável com o *superior* e o *exterior* é permutável com o *inferior*. Vale dizer: o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado do nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (*interior íntimo*) que o absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*). Aí pode ter lugar a experiência mística²³⁸.

Esse horizonte de significação capaz de interpretar legitimamente a experiência mística teria sido, no entanto, perdido a partir da revolução antropocêntrica da filosofia moderna:

A revolução antropocêntrica da filosofia moderna, invertendo na direção do próprio sujeito o vetor ontológico do espírito, trouxe consigo a dissolução da *inteligência espiritual*, provocando, em consequência, o desaparecimento, no campo da conceptualidade filosófica, do espaço inteligível no qual contemplação metafísica e contemplação mística podem encontrar, do ponto de vista antropológico, os princípios da sua explicação²³⁹

Para Lima Vaz, a despeito dos esforços de Bergson “para estabelecer o alcance heurístico dessa experiência na interpretação filosófica da moral e da religião”,²⁴⁰ a filosofia não foi capaz de oferecer o quadro antropológico necessário à compreensão do místico. Ora, o

²³⁵ *Ibid.* p.10

²³⁶ *Ibid.* p.30

²³⁷ VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. p. 20

²³⁸ *Ibid.* p.20

²³⁹ *Ibid.* p. 21

²⁴⁰ *Ibid.* p.21

que sustentamos é que na filosofia de Bergson esse quadro é sim oferecido e que a concepção de homem que se depreende da sua obra é totalmente compatível com a existência do místico. Diríamos mais: a sua filosofia chegou a um ponto em *A evolução criadora* que uma experiência como a dos místicos fora praticamente exigida pela interpretação dos fatos. No entanto, a singularidade da filosofia bergsoniana - distante do racionalismo e do hegelianismo ao qual se vincula Lima Vaz – explicaria porque o autor não encontrou no filósofo francês a antropologia que buscava.

2.4.4 *Efusão, emoção e entusiasmo*

Mais adiante veremos que, para Bergson, o misticismo só se completa no cristianismo (mais especificamente no próprio Cristo) porque é nele que a contemplação é superada pela ação caritativa advinda do amor de Deus que se manifesta como amor à humanidade inteira. Comparemos agora essa perspectiva com a apresentação feita por Lima Vaz das formas da experiência mística na tradição ocidental e veremos uma semelhança interpretativa na medida em que a dita mística especulativa e a mística mistérica seriam suprassumidas pela mística profética que seria, por sua vez, a forma mais original da mística cristã:

Assim como a mística especulativa é uma mística do *conhecimento* – saber e contemplação, *gnosis* e *theoria* – e a mística mistérica é uma mística da *vida* – assimilação e divinização, *homoíosis* e *theíosis* -, a mística profética é uma mística da *audição da palavra* – fé e caridade, *pístis* e *agape* – ou seja, é uma mística que floresce no terreno da palavra de Deus, ouvida e obedecida (Rm 10, 17-18), que cresce até alcançar o caminho mais perfeito (*hyperbolén hodón*, 1 Cor 12,37), que dá realidade e consistência a todos os outros caminhos: o caminho da *agape* (1Cor 13,2-3). Nesse sentido, a mística profética é a forma original da mística cristã²⁴¹.

O conceito de mística profética procede da bíblia, mais particularmente do Novo Testamento.²⁴² O dom místico que dá continuidade ao profetismo do homem bíblico seria, pois, a efusão da plenitude originária da experiência profética na qual se depositara a Palavra revelada.²⁴³ Fruto da fé na ação transformadora da Palavra,²⁴⁴ a mística profética seria “uma

²⁴¹VAZ, Henrique C. de lima. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.p.69

²⁴²*Ibid.* p. 70

²⁴³*Ibid.* p. 71

²⁴⁴“A palavra [...] é a Palavra revelada na *historia salutis*: em primeiro lugar, cronologicamente, a que foi comunicada aos patriarcas e profetas; e, na plenitude dos tempos (*tò plérôma tou chrónou*, Gl 4,4), a Palavra substancial que se fez carne e morou no meio de nós (Jo 1,14). É sobre o fundamento dessa Palavra feita história

forma de mística que nasce e cresce em solo cristão, cujas raízes estão no Novo Testamento, mas cujas sementes podem ser encontradas já no Antigo Testamento.”²⁴⁵ Da fé refratada em “conceitos e fórmulas-dogmas, símbolos, catequese, teologia discursiva”²⁴⁶, passa-se, pela graça da contemplação, ao “claro-obsuro de um conhecimento intuitivo e frutivo de Deus como Verdade primeira.²⁴⁷”. É a iluminação nos seus diversos graus e que culmina na união, que se consuma na caridade:

A *união*, por sua vez, consuma-se na ordem do amor e é o fruto mais sazonado da virtude teologal da *caridade*. [...] De São Gregório de Nissa a Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, e aos místicos do século XVII, a literatura mística escreve sua página central com a descrição da união divina. Nela verifica-se propriamente a situação singular do místico caracterizada pelo Pseudo-Dionísio: *non solum discens sed et patiens divina*. Daqui a designação tradicional da *união* como *união teopática*. Na união teopática, o conhecimento e o amor estão presentes segundo uma forma absolutamente singular que transcende o exercício normal dessas atividades²⁴⁸.

É no espaço espiritual da contemplação que se dá a *efusão*, isto é, o transbordamento em princípio de ação da plenitude advinda da união divina, o “fluir na ação da verdade contemplada na iluminação e dos bens vividos na união.²⁴⁹” Insere-se, assim, no centro das questões acerca da mística cristã, o problema da relação entre ação e contemplação herdado da tradição grega:

Com efeito, a contemplação cristã, obedecendo ao critério da primazia do amor de Deus e do próximo é animada por um movimento de *efusão* que parte do seu núcleo mais profundo – a *união* com Deus consumada no conhecimento e no amor – para prolongar-se em *ação* ou, em concreto, no *serviço* do próximo. [...] Sendo, pois, uma herança da tradição grega, o problema da relação entre contemplação e ação sofre, ao ser transposto para a teologia cristã, uma profunda e mesmo radical mudança em seus dados e em suas perspectivas, vindo a tornar-se uma marca original da contemplação cristã. Essa originalidade manifesta-se em duas características fundamentais: a) primeiramente, a ação flui, por necessidade intrínseca, da própria natureza da contemplação; b) [...] Sendo a *efusão* uma dimensão constitutiva da contemplação cristã, esta pode ser pensada igualmente como “contemplação

que a Palavra interior é recebida no nosso espírito, acompanhando as vicissitudes do caminho para a contemplação, em virtude da graça da iluminação interior e do assentimento da fé (Jo 6,44)” (*Ibid.* p.75)

²⁴⁵ *Ibid.* p.72

²⁴⁶ *Ibid.* p.87

²⁴⁷ *Ibid.* p.87

²⁴⁸ VAZ, Henrique C. de lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. p. 89

²⁴⁹ *Ibid.* p. 90

na ação”, concepção paradoxal em face do lugar comum que opõe contemplação e ação²⁵⁰

Pensemos agora, em linguagem bergsoniana, essa dimensão constitutiva da mística cristã, a *efusão* ou ação na contemplação de que fala Vaz: é a emoção e o entusiasmo que encontraremos. O entusiasmo é o sentimento que envolve o místico e o impele à ação, é o efeito sobre o indivíduo da profunda emoção de contato e união com Deus. Bergson estabelece uma analogia entre o “sublime amor que é para o místico a essência mesma de Deus²⁵¹” e a indivisível emoção supra-intelectual da intuição artística, mais propriamente a intuição que inspira o músico, mas que também pode ser a da criação literária na qual o filósofo deverá pensar se quiser compreender “como o amor em que os místicos veem a própria essência da divindade pode ser, ao mesmo tempo que uma pessoa, uma potência de criação.²⁵²” É, pois, comparando-o com o seu próprio estado de alma quando compõe - pressupondo-se aqui, ao que parece, um filósofo-artista - que o filósofo poderá compreender como pode a pessoa ser emoção criadora e como pode ser energia criadora o amor no qual o místico vê o próprio Deus. Feito isso “a criação aparecer-lhe-á como um empreendimento de Deus para criar criadores, para acompanhar-se de seres dignos de seu amor²⁵³”

É possível depreender uma teoria bergsoniana da pessoa a partir do estudo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, dos cursos de Bergson no *Collège de France* e também de uma série de conferências. Em *As duas fontes da moral e da religião*, entretanto, essa teoria é mobilizada a fim de esclarecer como o amor de Deus pode ser Deus mesmo e como a definição de Deus como amor pode justamente possibilitar que se pense um Deus pessoal sem que se caia em um “grosseiro antropomorfismo”. Haveria, assim, segundo a interessante tese de Anthonie Feneuil, uma evolução da compreensão da pessoa no texto de *As duas fontes* e essa evolução se daria no sentido do esboço de uma teoria da emoção mais abrangente.²⁵⁴

No *Ensaio*, a emoção é o dado imediato da consciência que antecede a consciência reflexiva, que distingue um dos outros os sentimentos que, na verdade, formam uma multiplicidade indivisível e indiscernível. Em *As duas fontes*, Bergson distinguirá dois tipos de emoção: uma emoção infra-intelectual que sucede a representação intelectual e uma emoção

²⁵⁰ *Ibid.*, p.91 -92

²⁵¹ BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.268

²⁵² *Ibid.*, p.270

²⁵³ BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.270

²⁵⁴ Cf. FENEUIL, Anthony. *Bergson: Mystique et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011

supra-intelectual que a contém virtualmente. Essa emoção supra-intelectual ou emoção profunda não apenas dilata a personalidade, mas também a unifica e intensifica, concentrando-a até à ação, que dela se desprende como um fruto maduro. Na união mística, a individualidade do místico não será absorvida no êxtase, mas intensificada e a ela será lançada um apelo que tomará a forma de entusiasmo, que resultará em ação. Como a emoção na qual o místico está mergulhado é o amor de Deus, que é Deus ele mesmo, instaura-se uma relação de reciprocidade entre a humanidade e Deus: Deus é amor e é objeto de amor. Ele necessita dos homens para amá-los. A definição de Deus como amor implica, pois, na necessidade da criação, a criação de seres dignos do amor de Deus. É como homem que o místico conhece Deus, mas é como homem já transfigurado por esse amor e já impelido a amar a Deus, amando-o na humanidade inteira.

O misticismo forneceria, pois, aos filósofos “um meio de abordarmos de certo modo experimentalmente o problema da existência e da natureza de Deus.²⁵⁵” A religião, de fato, apresenta à filosofia um problema de Deus que suscita questões completamente diferentes daquelas cuja tentativa de solução levaram Aristóteles a postular o princípio do motor imóvel com o qual a metafísica tem se ocupado há séculos. Para levar adiante, porém, as reflexões metafísicas com a ajuda da mística, faz-se necessário atestar a legitimidade desse tipo de experiência refutando algumas argumentações como a atribuição de um caráter patológico a todo e qualquer místico (aspecto que abordaremos no capítulo seguinte), além da objeção que diz respeito ao caráter excepcional, raro e individual ou subjetivo de tais experiências, o que as tornaria inúteis para a resolução de problemas gerais da metafísica. Em relação a esse segundo aspecto, Bergson alega que não se deixou de dar crédito ao relato de alguns antigos navegadores por terem as suas viagens sido experiências únicas e compara o místico a tais viajantes: “Nos tempos em que a África central era terra incógnita, a geografia reportava-se à descrição de um explorador singular, se este oferecesse garantias suficientes de honestidade e de competência. [...] O místico, também ele, fez uma viagem que outros podem refazer de direito, senão de fato”.²⁵⁶ Além disso, continua Bergson, embora seja de fato excepcional que se chegue ao termo da via mística, não é tão raro encontrar indivíduos que tenham efetuado uma parte do trajeto ou que sintam ecoar em si aquela experiência por simpatia. De fato, há também aqueles para quem uma tal experiência nada diz e que por isso lhe lançam “protestos indignados”, mas “conhecemos também pessoas para as quais a música não passa de um ruído; e algumas de entre

²⁵⁵BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.255

²⁵⁶BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.260

elas exprimem-se com a mesma cólera, com o mesmo tom de rancor pessoal, a respeito dos músicos. Daí ninguém tirará argumentos contra a música²⁵⁷”. Além disso, o acordo dos místicos entre si depõe a favor da legitimidade dessa experiência e, mais do que isso, apontam para uma “identidade de intuição que se explicaria da maneira mais simples pela existência real do ser com o qual se creem em comunicação”²⁵⁸.

²⁵⁷*Ibid.* p.261

²⁵⁸*Ibid.* p.262

3 MÍSTICA, MORAL E POLÍTICA

3.1 Dois limites extremos: do finito ao indefinido; do fechado ao aberto

3.1.1 *A sociedade e o indivíduo: a obrigação moral*

No primeiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*, a obrigação aparece como um fator da moralidade para o qual é buscada uma origem. Em uma nota a propósito da leitura da obra crítica de Alfred Loisy sobre *As duas fontes*²⁵⁹, Bergson afirma que “o problema moral por excelência é explicar a obrigação” e que, não obstante, nenhum filósofo antes dele se ocupara em explicar sua gênese, tomando-a sempre como um dado do qual deduziram a moral. Bergson, por sua vez, pretende ter mostrado o porquê e o como da obrigação moral

A propósito desta obrigação, eu tentei mostrar que os filósofos jamais chegaram a explicá-la, a engendrá-la, porque, sem se aperceberem, eles a tinham como dada de início. Ela está lá, e a partir de então eles podem deduzir a moral de um móbil qualquer, tomado ao acaso. Mas nenhuma de suas deduções explica a obrigação. Eu digo que ela está lá, com efeito. Mas eu mostro porque, como, etc.²⁶⁰

A sociedade, afirma Bergson, assemelha-se a um organismo e os membros da cidade conjugam-se como se conjugam as células, sendo a solidariedade advinda dos hábitos forjados à custa de disciplina o cimento a unir esses membros.²⁶¹ A solidez do indivíduo (superficial, mas necessária) encontra-se no seu entrelaçamento social, na solidariedade que o une aos outros homens:

Cada um de nós pertence à sociedade tanto quanto a si mesmo. Se a consciência, trabalhando em profundidade, lhe revela a medida em que mergulha, uma personalidade mais e mais original, incomensurável com os outros e de resto inexprimível, pela superfície de nós mesmos nós estamos em continuidade com as outras pessoas, parecida com elas, unidas a elas por uma

²⁵⁹ BERGSON. Une mise au point de Bergson sur les deux sources In F.Worms (Org.), *Annales bergsoniennes I*, Paris: Puf, 2002 . p.133

²⁶⁰ *Ibid.* p.133

²⁶¹“Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d'un organisme. L'habitude, servir par l'intelligence et l'imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de loin, par la solidarité qu'elle établie entre les individualités distinctes, l'unité d'un organisme aux cellules anastomosées” (BERGSON, *Les deux sources*. p. 6)

disciplina que criou entre elas e nós uma dependência recíproca. [...] É à superfície, no seu ponto de inserção no tecido de outras personalidades exteriorizadas, que o nosso eu encontra normalmente onde se fincar: sua solidez está nessa solidariedade. Mas, no ponto onde ele se fixa, ele mesmo é um eu socializado. A obrigação, que nós nos representamos como uma ligação entre os homens, liga, de início, cada um de nós a si mesmo.²⁶²

A sociedade simultaneamente constrange e impulsiona o indivíduo porque faz dele um dos pilares de sua coesão e requer dele a energia de ação para renovar a si mesma²⁶³. Arrebatando o indivíduo do seu isolamento, faz dele o ator, mesmo que inconsciente, da produção social e histórica da humanidade, com suas transformações, com suas conquistas, com seus erros e com seus acertos. Mesmo solitário, o homem se socializa na medida em que sua linguagem, sua cultura, sua vestimenta, seu ambiente e os objetos que utiliza estão impregnados de construções históricas, de ações sociais, de valores e de simbolismos:

Sua memória e sua imaginação vivem daquilo que a sociedade colocou nelas, pois a alma da sociedade é imanente à linguagem que fala e, mesmo que não haja ninguém lá, mesmo que só se faça pensar, ele se comunica consigo mesmo. Em vão tenta-se representar um indivíduo isolado de toda vida social. Mesmo materialmente, Robinson em sua ilha permanece em contato com os outros homens, pois os objetos fabricados que ele salvou do naufrágio e sem os quais não se arranjaría, o mantém na civilização e, por consequência, na sociedade²⁶⁴.

Assim como tendemos naturalmente à sociedade, também a sociedade nos oferece meios para formatar o nosso eu social. Os parâmetros sociais introjetados têm o papel crucial de propiciar um sentimento de obrigação em relação ao nosso próprio eu. A sociedade encontra respaldo nas nossas propensões internas, havendo, portanto, uma confluência entre as exigências de sociabilidade e a nossa própria tendência à socialização. O indivíduo não apenas constata a sua ligação social; ele também permite essa ligação doando-se sistematicamente ao esforço coletivo de construção, de inovação. Cada indivíduo, ao consagrar-se ao próprio

²⁶² BERGSON, *Les deux sources*.p.8

²⁶³“Cultiver ce “moi social” est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. Sans quelque chose d'elle em nous, elle n'aurait sur nous aucune prise; e nous avons à peine besoin d'aller jusq'a elle, nous nous suffisons à nous mêmes, si nous la trouvons présente em nous. Sa presence est plus ou moin marquée selon les hommes; mais aucun de nous ne saurait s'isoler d'elle absolument. Il ne le voudrait pas, parce qu'il sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'il doit aux exigence sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son énergie, cette constance de direction dans l'effort, que assure à son activité le plus haut rendement” (*ibid.* p. 8)

²⁶⁴ *Ibid.* p.9

trabalho e à própria família, fortalece uma engrenagem maior do que aquela que o cerca mais intimamente. Produzindo o que lhe compete e dando o melhor de si, contribui para algo que o ultrapassa, a sociedade, dela tirando proveito na mesma medida em que a mantém. A adesão do indivíduo à sociedade se dá de forma mais ou menos elementar: inicialmente na família, posteriormente na escola, no trabalho, no âmbito político, etc. Em cada um desses campos de atuação, o indivíduo acostuma-se a solicitar de si mesmo a constância nas suas obrigações, que imperceptivelmente o vinculam a uma esfera de relações maiores. A coesão social dependerá em grande parte da boa inserção de cada indivíduo na esfera de atuação que lhe é própria:

Em tempos comuns, agimos em conformidade com nossas obrigações mais do que pensamos nelas. [...] o hábito é suficiente e geralmente basta que nos deixemos ir para dar à sociedade aquilo que ela espera de nós. Aliás, ela facilitou singularmente as coisas intercalando intermediários entre nós e ela: nós temos uma família, exercemos um ofício ou uma profissão; pertencemos à nossa comunidade, ao nosso quarteirão, ao nosso departamento; e lá, onde a inserção do grupo na sociedade é perfeita, basta-nos, a rigor, preenchermos nossas obrigações para com o grupo para estarmos quites com a sociedade²⁶⁵.

Além de um programa já traçado pela sociedade²⁶⁶ e que nos esforçamos mais ou menos para seguir, cada um de nós constrói ainda uma espécie de juiz interno que nos afiança a legitimidade e a correção de nossas ações e o seu grau de aceitação perante a sociedade. Kant costumava pregar que o dever moral atua sobre o indivíduo como um imperativo. Pois bem, tal imperativo, ou a obrigação que dele emana, torna possível a coexistência entre os homens e a manutenção da sociedade²⁶⁷, induzindo o indivíduo à aceitação das estruturas culturais e dos valores morais já enraizados no meio em que se vive. A obrigação moral confunde-se, dessa maneira, com a exigência social. Mas, apesar da tendência natural de constituição de um eu social, há também tendências egoístas e separatistas, afinal, somos indivíduos inteligentes e livres. A vida, então, desenvolve tendências para coibir essas tendências; é a força social, atuando como o *todo da obrigação* que restringe tais tendências dissidentes:

²⁶⁵ BERGSON, *Les deux sources*, p.12

²⁶⁶“C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience; nous ne faisons aucun effort. Une route a été tracée par la société; nous la trouvons ouvert devant nous et nous la suivons” (*ibid.* p.12-13)

²⁶⁷“[...] L'obéissance de tout à des règles, même absurdes, assure à la société une cohésion plus grande” (*ibid.* p.18)

Se o desejo e a paixão tomam a palavra, se a tentação é forte, se estamos prestes a tombar, se imediatamente nos recompomos, onde está então a mola? Afirma-se uma força a que chamamos “o todo da obrigação”: extrato concentrado, quintessência de mil hábitos especiais que contraímos de obedecer às mil exigências particulares da vida social. Uma tal força não é isto ou aquilo; e se falasse, quando prefere agir, diria: “tem que ser porque tem que ser”²⁶⁸

A tendência social, que é vital, nos coage quando há resistência em aderir à sociedade. Dessa forma, mesmo enquanto indivíduos livres, estamos submetidos à necessidade. O pendor à sociedade e à obediência é, portanto, uma contrapartida da vida frente às possibilidades deletérias da inteligência quando esta, utilizando-se da margem de liberdade que lhe é própria, poderia decidir por um egoísmo dissolvente. A vida então cuida – através da tendência à sociedade, à obediência, à moralidade – de contornar essa espécie de efeito colateral da inteligência que é o egoísmo inato.

Por meio dos hábitos e comportamentos regulares, as vontades potencialmente transgressivas são limitadas e a vida social surge como um efeito desse conjunto de hábitos que se atualizam pelas vias psicológicas em consonância com as diretrizes culturais. Trata-se do sentimento de dever, o qual não emana da razão, mas da confluência entre o esforço externo de socialização e a nossa tendência inata a nos socializarmos. A genealogia da moral – neste caso a moral fechada – é a coerção que o todo da obrigação exerce sobre nós, fazendo com que a necessidade de estabelecer regras se apresente não como algo acidental, mas sim como uma necessidade de sobreviver e perseverar, sendo a vida social o efeito de um conjunto de hábitos fundamentais para coesão e organicidade das vontades. A tendência que temos a agir de acordo com os preceitos morais antecede a aplicação da razão, que apenas elabora uma forma cujo conteúdo é uma força:

Para resistirmos à resistência, para nos mantermos no caminho certo quando o desejo, a paixão ou o interesse nos afastam dele, teremos necessariamente de nos darmos razões a nós mesmos. Mesmo que tenhamos oposto ao desejo ilícito um outro desejo, este, suscitado pela vontade só terá podido surgir pelo apelo de uma ideia. Em suma, um ser inteligente age sobre si mesmo por intermédio da inteligência. Mas do fato de que é por vias racionais que chegamos à obrigação não se segue que a obrigação seja de ordem racional [...] uma coisa é uma tendência, natural ou adquirida, outra coisa o método

²⁶⁸*Ibid.* p.17

necessariamente racional que um ser racional empregará para lhe conferir a sua força e para combater o que a ela se opõe.²⁶⁹

A vida social constitui-se assim de um conjunto de hábitos que, exercendo pressão sobre a nossa vontade em resposta às necessidades da comunidade, desempenha papel parecido com o da necessidade nas obras da natureza. Tomando por incontestável o fato, já desenvolvido em *A evolução criadora*, de que a evolução da vida nas suas duas linhas principais²⁷⁰ se cumpriu na direção da vida social a partir da dissociação entre inteligência e instinto, Bergson recupera uma linha de argumentação vitalista que, a despeito de seus desvios reducionistas, havia estabelecido o caráter biológico do fato da obrigação moral. A constatação da sociabilidade como uma tendência exitosa das duas grandes linhas da evolução animal tornara possível a analogia entre a sociedade humana e a sociedade animal²⁷¹, o que, em última análise, leva à afirmação do caráter originariamente biológico da obrigação (não uma obrigação qualquer ou uma obrigação específica, mas o todo da obrigação) que se impõe com uma quase-necessidade, ou seja, através de uma pressão, de uma força e não meramente através de uma regra racional.

A obrigação moral seria, pois, uma espécie de sucedâneo do instinto, não podendo ser remetida apenas à sociedade porque a própria sociedade não se basta a si mesma, mas é uma manifestação, uma determinação da vida. Trata-se de uma necessidade vital incidindo sobre seres inteligentes e não meramente instintivos. A formulação racional e categórica do imperativo apenas estabelece logicamente uma força já de fato existente, sendo útil apenas no sentido de diminuir as hesitações que impediriam a obediência de fluir como um hábito. Entre raros hábitos de comando e comuns hábitos de obediência, a pressão social se exerce sob a forma de sentimento de obrigação.

A organização social foi, portanto, um imperativo imposto pela vida. Os agrupamentos humanos, nesse sentido, não diferem dos agrupamentos dos outros seres vivos. Quem cria a

²⁶⁹ BERGSON, *Les deux sources*. p. 15-16

²⁷⁰ Ou seja, nas duas grandes linhas da evolução animal que deram nos Artrópodes e nos Vertebrados, em cujos termos estão os insetos Himenópteros e o homem. “La correspondance entre l'instinct social des hyménoptères et les sociétés humaines est une des mêm constatations fondamentales. [...] La première base de l'obligation est donc biologique, e non pas sociologique (au sens de Durkheim)” (citação apresentada por Camille de Belloy no texto *Une mise au point de Bergson sur les deux* In F.Worms, *Annales bergsoniennes I*, Paris, PUF, 202, p.134, p.133)

²⁷¹ “Humana ou animal, uma sociedade é uma organização; ela implica uma coordenação e geralmente também uma subordinação de elementos uns aos outros. Ela oferece, portanto, ou simplesmente vivido ou também representados um conjunto de regras ou de leis. Mas, numa colméia ou num formigueiro, o indivíduo é fixado na sua atividade pela sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, enquanto a cidade humana é de forma variável aberta a todos os progressos. O resultado é que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza, é necessária; ao passo que nas outras uma só coisa é natural, a necessidade de uma regra.” (BERGSON, *Les deux sources*. p.22-23)

sociedade não é o homem, é a vida. Para Bergson, diferentemente de Durkheim, a sociedade está fundada na natureza e não no mental, no simbólico. Há uma exigência natural de sociabilidade e a ordem social é resultado de uma intenção da vida, de uma tendência natural. Ela é imanente à inteligência, mas não deriva dela. A despeito da latitude de liberdade própria aos seres humanos, há uma tendência natural de inserção na regularidade. Algo que a vida fixou em nós enquanto indivíduos livres vai clamar naturalmente pelo *modus vivendi* social; trata-se de uma tendência psicológica natural.

3.1.2 *Homem primitivo e sociedades fechadas*

Bergson afirma que o homem primitivo subsiste em nós e qualquer atitude eficaz no âmbito moral ou político requer que se o procure, descreva, interrogue a fim de “descobrir o meio de contornar suas exigências uma a uma ou (o que seria infinitamente melhor) neutralizá-lo subitamente.²⁷²” O “meio de reforma essencial” é, pois, segundo o filósofo, “uma certa abertura do fechado, uma certa direção que se imprime ao querer para neutralizar o homem fundamental.²⁷³” A moralidade estritamente fechada pode, pois, ser remetida a um estágio primitivo cuja remodelação pela inteligência favorecerá a coesão social e aumentará a probabilidade de sobrevivência da espécie. Assim como em cada um de nós há um homem primitivo, há também em nossas sociedades, por baixo de uma “espessa camada de verniz²⁷⁴” adquirida em séculos de civilização, um instinto primitivo no fundo da obrigação social. A cultura é o verniz que o encobre e a moral que lhe sustenta é a tinta que lhe dá alguma beleza, mas esse instinto social “por si mesmo não visa a humanidade. É que entre a nação, por grande que seja, e a humanidade há toda a distância que vai do finito ao indefinido, do fechado ao aberto.²⁷⁵”

Tal qual o animal que se enrosca em seu próprio instinto buscando sobreviver, a humanidade rege-se por meio de deliberações sutis que transferem para o corpo social as exigências de preservação. O social toma então a dimensão do vital transformando o indivíduo em uma engrenagem dotada de inteligência e confiança cega na atitude perante a lei e a regra que de início não eram outra coisa que a tentativa da espécie de se ajustar enquanto corpo social.

²⁷² BERGSON. *Une mise au point de Bergson sur les deux sources* In F. Worms, *Annales bergsoniennes I*, p.134

²⁷³ *Ibid.* p.134

²⁷⁴ BERGSON. *Les deux sources*.p.26

²⁷⁵ *Ibid.* p.27

Esse esquema que aproxima a obrigação da necessidade é tanto mais válido quanto mais simples, primitiva ou elementar for a sociedade humana²⁷⁶, mas se mantém válido porque também as nossas sociedades civilizadas são sociedades fechadas²⁷⁷. Tanto as sociedades primitivas quanto as sociedades civilizadas são “sociedades humanas”, cuja essência é “compreender a cada momento um certo número de indivíduos e excluir outros²⁷⁸”. Essa sociedade humana, que já “se encontra no presente realizada²⁷⁹”, não é a sociedade aberta, baseada nos deveres para com *o homem enquanto homem*, embora seja esse o seu discurso: “oh, eu sei o que a sociedade diz [...] mas para saber aquilo que ela pensa e aquilo que ela quer não é necessário escutar demais o que ela diz, é necessário olhar aquilo que ela faz.²⁸⁰”

O homem é a obra maior da natureza, mas, para viver, a humanidade se fecha no círculo das suas representações. A essas sociedades fechadas corresponde o relativismo dos valores, pois o elemento moral próprio dessas sociedades funda-se na autoconservação, o que significa que as sociedades fechadas são naturalmente bélicas podendo a qualquer momento haver uma identificação entre os valores bélicos e os valores morais, bastando para isso que a sobrevivência dessa sociedade esteja sob ameaça. Esse caráter fechado da sociedade, que se faz notar na possibilidade de modificação e relativização dos valores em tempos de guerra²⁸¹ só

²⁷⁶ “On alléguera de nouveau qu'il s'agit alors de sociétés humaine très simples, primitives ou tout au moins élémentaires. Sans aucune doute; mais [...] le civilisé diffère surtout du primitif par la masse énorme de connaissance et d'habitude qu'il a puisées, depuis le premier éveil de sa conscience, dans le milieu social où elles se conservaient. Le naturel est en grande partie recouvert par l'acquis; mais il persiste, à peu près immuable, à travers les siècles [...] il se maintient en fort bon état, très vivant, dans la société la plus civilisée. C'est à lui qu'il faut se reporter, non pas pour rendre compte de telle ou telle obligation sociale, mais pour expliquer ce que nous avons appelé le tout de l'obligation.” (*ibid.* p.24)

²⁷⁷ “Nos sociétés civilisées, si différentes qu'elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d'ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale. Ce sont en effet, elles aussi, des sociétés closes.” (*ibid.* p.25)

²⁷⁸ BERGSON. *Les deux sources* p.25

²⁷⁹ “On s'abstient d'affirmer, mais on voudrait laisser croire que la 'société humaine' est dès présent réalisée” (*ibid.* p.25)

²⁸⁰ *Ibid.* p.26

²⁸¹ “Il suffit de considérer ce qui se passe en temps de guerre. Le meurtre et le pillage, comme aussi la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites; ils sont méritoire [...] Elle (la société) dit que les devoirs définis par elle sont bien, en principe, des devoirs envers l'humanité, mais que dans des circonstances exceptionnelles, malheureusement inévitables, l'exercice s'en trouve suspendue. [...] Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale; bon gré mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi” (*ibid.* p. 26-27)

pôde ser trazido à tona porque se fez possível um outro ponto de vista totalmente distinto a partir de uma outra moral que bem poderia ser chamada de moral completa²⁸² ou absoluta²⁸³.

3.1.3 *Da pressão social ao elã de amor*

Uma ruptura radical é operada a partir do advento de uma moral que rompe com a natureza. Abaixo do plano da inteligência está a obrigação moral que, atuando com uma força comparável à do instinto, assegura a coesão e a ordem da sociedade. Acima do plano da inteligência está o apelo sobre-humano lançado às almas heróicas, cuja atuação renova a sociedade e faz nascerem novas ideias. No comum dos homens, a inteligência permanece serva do instinto de conservação individual ou social, enquanto em alguns indivíduos excepcionais²⁸⁴ ela ultrapassa essa necessidade de sobrevivência ao mergulhar na fonte da potência fundamental que domina a vida. Entre uma moral e outra há “uma diferença de natureza e não apenas de grau”, uma diferença “entre o mínimo e o máximo, entre os dois limites.”²⁸⁵

O homem civilizado se encontra em uma disposição mental intermediária entre o primitivo e o místico, mantendo, porém, uma relação de continuidade com o primeiro que é rompida no segundo. Entre o primitivo e o civilizado há uma diferença de grau; entre o civilizado e o místico há uma diferença de natureza. A moral aberta ultrapassa qualquer sociedade, pois diz respeito à humanidade em geral. Enquanto uma obrigação semelhante a um instinto está na origem da “moral da cidade”, uma emoção está na origem da moral aberta; enquanto a solidariedade social contém uma hostilidade virtual entre os diferentes grupos, a fraternidade difundida pelo cristianismo quer abraçar a humanidade inteira.

Aquilo que se sobrepõe à pressão social é uma outra moral. A obrigação aqui se encontra transfigurada, absorvida por um elã de amor. Ali tínhamos uma moral relativamente fácil de formular, porque suposta imutável, imanente a uma sociedade que visa apenas conservar-se, uma moral que se pretende definitiva (“se muda, esquece imediatamente que mudou ou não

²⁸² “[...]l'obligation s'irradie, se diffuse, et vient même s'absorber em quelque autre chose qui la transfigure. Voyons donc maintenant ce que serait la morale complète” (*ibid.* p.29)

²⁸³ “Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israel, les Arahants du bouddhisme et d'autres enconre. C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue” (*ibid.* p.29)

²⁸⁴ “De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels em lesquels cette morale s'incarnait” (BERGSON. *Les deux sources* p.29)

²⁸⁵ *Ibid.* p.29

confessa a mudança²⁸⁶); aqui temos ímpeto, entusiasmo, exigência de movimento, aspiração, apelo, um dinamismo, em suma, difícil de formular nessa nossa linguagem afeita ao inerte, ao sólido, ao repouso. Ali tínhamos fórmulas especiais, leis genéricas e impessoais, máximas de uma moral aprisionada e cristalizada em fórmulas; aqui temos o arrebatamento de uma moral que atinge a plenitude ao “encarnar em uma personalidade privilegiada que se torna um modelo.²⁸⁷” Ali o sentimento natural de obrigação; aqui a ânsia sobrenatural de redenção; ali a sobriedade da obediência às leis, aqui “dedicação, dom de si, espírito de sacrifício, caridade²⁸⁸”

Bergson explicita, assim, a diferença entre a moral fechada e a moral aberta e parte dessa diferença conceitual ou esquemática para analisar o misto de fechado e aberto, pressão social e elã de amor que é a sociedade real e a moral racional. Nem na pressão social nem no elã de amor estamos diante de forças exclusivamente morais.²⁸⁹ Há dois fundamentos ou duas fontes distintas da moral: “uma tem sua razão de ser na estrutura original da sociedade humana e a outra encontra sua explicação no princípio explicativo dessa estrutura.²⁹⁰” Em outras palavras, uma se fundamenta em uma determinação da *vida* (a sociedade) e a outra naquilo que explica a vida (o *elã vital*). É nesse sentido e absolutamente não em um sentido reducionista que se deve compreender o caráter essencialmente biológico que Bergson atribui a toda moral, seja de pressão ou aspiração²⁹¹.

É preciso ter em mente, porém, não apenas a dualidade de origem, mas lembrar-se também que “a própria dualidade é reabsorvida na unidade²⁹² e que se trata de “duas manifestações complementares da vida”²⁹³, que se ocupa tanto em conservar a espécie humana quanto em, excepcionalmente, transfigurá-la “graças a indivíduos dos quais cada um representa, como o teria feito o aparecimento de uma nova espécie, um esforço de evolução criadora.²⁹⁴” Trata-se, pois, da “mesma força que se manifesta diretamente, dando voltas sobre si mesma, em uma espécie humana uma vez constituída e que age depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para impelir a humanidade adiante.²⁹⁵” É essa abertura da alma

²⁸⁶ *Ibid.* p.56

²⁸⁷ *Ibid.* p.30

²⁸⁸ *Ibid.* p.31

²⁸⁹ BERGSON. *Les deux sources*.p.98

²⁹⁰ *Ibid.* p.53

²⁹¹ “Atribuamos, pois, à palavra biologia o sentido mais compreensivo que ela deveria ter, e que talvez tenha um dia, e digamos para concluir que toda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica” (*ibid.* p.103)

²⁹² *Ibid.* p.98

²⁹³ *Ibid.* p.98

²⁹⁴ *Ibid.* p.99

²⁹⁵ *Ibid.* p.48

capaz de elevar à pura espiritualidade uma moral aprisionada e materializada em fórmulas que Bergson sente nas palavras de Jesus no Sermão da Montanha:

Tal é o sentido profundo das oposições que se sucedem no Sermão da montanha: 'Disseram-vos que... eu, porém, vos digo que...' De um lado o fechado, de outro, o aberto. A moral corrente não é abolida; mas ela se apresenta como um momento ao longo de um progresso. Não se renuncia ao antigo método; mas se o integra em um método mais geral, como se dá quando o dinâmico reabsorve em si o estático, tornado um caso particular²⁹⁶.

Apesar de haver na moral aberta uma emoção original que é sua explicação e fundamento, essa emoção se deposita em fórmulas na consciência social. É natural que o dinâmico tenda ao estático. Embora seja possível explicitar a emoção tipicamente cristã em “ideias constitutivas de uma doutrina, e mesmo em muitas doutrinas diferentes que não terão outra semelhança entre elas além de uma comunidade de espírito²⁹⁷”, a emoção precede a doutrina e é por isso que a mística é mais fundamental que a religião, mesmo que linguagem as confunda em um mesmo nível. A mística é mais fundamental porque o místico coincide com aquela emoção mais original que é o próprio “esforço gerador da vida²⁹⁸”: “É sempre em um contato com o princípio gerador da espécie humana que se tem haurido a força de amar a humanidade”²⁹⁹

A inserção nessa emoção originária será traduzida em uma certa linguagem, dentro de uma certa cultura, mas as suas ações ou seus frutos – para usarmos uma figuração bíblica – darão ou não testemunho da veracidade ou profundidade desse contato. Mas voltaremos a isso. O que importa de momento é constatar a existência de duas vias explicativas sem as quais perde-se a diferença e acolhe-se o misto como fundamental, quando na verdade não o é. São dois os fundamentos, mas a moral que se estabelece compatibiliza duas tendências vitais distintas, uma tendência de pressão e uma tendência de aspiração. O intelecto, trabalhando sobre esse produto final haverá de encontrar as gêneses particulares a fim de bem elucidar o fenômeno:

Estas duas morais justapostas parecem agora não fazer mais que uma, a primeira tendo emprestado à segunda um pouco daquilo que ela tem de imperativo e tendo recebido dela, em troca, uma significação menos estreitamente social, mais largamente humana. Mas remexamos a cinza;

²⁹⁶ *Ibid.* p.58

²⁹⁷ BERGSON. *Les deux sources*, p.59

²⁹⁸ *Ibid.* p.52

²⁹⁹ “C'est toujours dans un contact avec le principe générateur de l'espèce humaine qu'on s'est senti puiser la force d'aimer l'humanité. Je parle, bien entendu, d'un amour qui absorbe et réchauffe l'âme entière” (*ibid.*.p.52)

encontraremos partes ainda quentes e, finalmente, a centelha irromperá; o fogo poderá acender-se e, se acender, se alastrará passo a passo³⁰⁰.

Em todos os tempos, afirma Bergson, ao falar da moral completa, “surgiram homens excepcionais nos quais essa moral encarnou. Antes dos santos do cristianismo, a humanidade conheceu os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os iluminados do budismo e outros ainda. Foram sempre eles a referência dessa moral completa, que melhor poderíamos dizer absoluta.³⁰¹” Trata-se, notamos bem, de indivíduos, de “grandes homens de bem³⁰²” cuja existência foi um apelo.³⁰³ Trata-se de grandes personalidades morais que anunciavam uma via nova, uma outra moral que surgia; eram iniciadores em moral que, por suas vidas, atitudes e gestos conduziram a humanidade a uma emoção desconhecida, como uma melodia que nos inserisse em um sentimento eterno, mas cheio de nuances a lhe fornecer um toque original.

Mas até mesmo tais homens excepcionais requerem uma sociedade de algum modo apta a recebê-los. Sem a dilatação do esforço próprio da inteligência que liberou o homem de muitas limitações naturais,³⁰⁴ talvez não tivesse sido possível o surgimento de alguns indivíduos “particularmente dotados³⁰⁵” que foram capazes de “reabrir aquilo que tinha sido fechado e de fazer ao menos por eles mesmos aquilo que teria sido impossível à natureza fazer pela humanidade inteira.³⁰⁶” Por meio dessas “vontades geniais” o elã vital rompe com uma certa natureza. Da solidariedade social para a fraternidade humana, Bergson entende que há uma passagem ou salto que equivaleria, em linguagem espinosista, à passagem da *natura naturata* para a *natura naturante*³⁰⁷.

Um problema, no entanto, se impõe. É o da relação existente entre os indivíduos cujas almas se abrem e a sociedade cujo curso é modificado pela chama advinda do seu ímpeto moral. O problema se complica ainda mais quando levamos em consideração que, para Bergson, a ruptura ou passagem fundamental do fechado ao aberto deveu-se, no seu aspecto social, ao advento do cristianismo. Abordando o problema de forma mais específica – embora desmembrando-o em novos aspectos – questionaremos: por que Bergson se refere à moral

³⁰⁰ *Ibid.* p.47

³⁰¹ *Ibid.* p.29

³⁰² *Ibid.* p.30

³⁰³ “Ils n'ont pas besoin d'exorther; ils n'ont qu'a exister; leur existence est un appel, car tel est bien le caractère de cette autre morale” (*ibid.* p.30)

³⁰⁴ BERGSON. *Les deux sources*, p.56

³⁰⁵ *Ibid.* p.56

³⁰⁶ *Ibid.* p.56

³⁰⁷ *Ibid.* p.56

corrente no tempo de Jesus (moral judaica) como um “momento ao longo de um processo”, dizendo que tal moral não foi abolida³⁰⁸ enquanto afirma, em outros momentos, a diferença de natureza entre o fechado e o aberto, falando em ruptura? Por que a referência aos sábios da Grécia, profetas de Israel e iluminados do budismo como homens que encarnaram a moral completa ou absoluta³⁰⁹ enquanto se refere em outros momentos apenas à moral do Evangelho como sendo essencialmente aberta³¹⁰? Qual é, enfim, a relação do cristianismo com a moral antiga e com a moral apregoada por outras religiões? Como compreender a difícil afirmação de que “entre a moral antiga e o cristianismo encontra-se uma relação do mesmo gênero que aquela da antiga matemática com a nossa³¹¹”?

3.1.4 *Cristo e a abertura plena da moral*

O cristianismo possibilitou a abertura no sentido pleno porque o Cristo personificou a abertura plena da moral. O que era sugestão e sutil sentimento em outras épocas, torna-se essência e vida em uma época determinada; o cristianismo oferece então o modelo máximo e incomparável de um ideal para o qual o social tende e cuja aproximação equivale ao desenvolvimento espiritual da humanidade na forma de suas máximas construções morais. O fato de a moral cristã representar a abertura suprema da moralidade não significa, porém, que ela não tenha antecedentes ou que tenha brotado do nada. O nada, sabemos, não faz brotar uma ideia e as ideias, por originais que sejam, precisam de um solo para eclodirem. No caso do cristianismo lidamos com algo muito maior que uma ideia. Trata-se de uma emoção fundamental que está na base do próprio processo evolutivo. Essa emoção é o amor e só o cristianismo a enxerga, vivencia e denomina como tal. Sendo o amor a base, a fonte, o significado e o sentido para o qual aponta o eã vital, o advento do Cristo oferece o modelo ideal da abertura total para a qual o corpo social tende. Essa tendência tangencia infinitamente a realidade, pois é ao mesmo tempo um ideal perseguido (pela sociedade) e já realizado (pelo Cristo).

No sentido social o cristianismo pulsa, provê, promove o progresso, chamando o corpo de leis, hábitos e regras a uma aproximação cada vez maior. No sentido individual o problema

³⁰⁸*Ibid.* p.58

³⁰⁹*ibid.* p.29

³¹⁰“*La morale de l'Evangile est essentiellement celle de l'âme ouverte*” (*ibid.*p.57)

³¹¹*Ibid.* p.58

torna-se metafísico e de difícil elucidação porque, também aí, o Cristo chama as almas que se aproximaram do ideal consumado por ele na terra. Isso, claro, pressupõe a crença – que é a nossa – de que Cristo, muito mais que homem, é o fim supremo da evolução e a meta final de cada indivíduo cuja abertura em direção à plenitude moral se anuncia. Mas, mesmo sem essa crença – para nos mantermos no âmbito estritamente filosófico –, podemos dizer que uma ideia original, a da fraternidade, encontrará retrospectivamente os elementos de que carece para se concretizar e esses elementos estarão justamente nos indivíduos dotados de uma vontade santa cuja exemplificação trabalhou o escopo doutrinário das religiões, tornando-as cada vez mais espiritualizadas e aptas a depor a favor dessa nova emoção.

É nesse sentido que se deve compreender, segundo Bergson, a semelhança, por exemplo, da doutrina dos estóicos com a doutrina dos cristãos quando aqueles se afirmam cidadãos do mundo, propondo uma república universal na qual todos seriam regidos pela mesma razão interna à natureza. São quase as mesmas palavras, mas não foram ditas com o mesmo acento³¹². Aqui está presente uma das questões de fundo que anima o presente trabalho: as potencialidades e limites de qualquer filosofia para entusiasmar a alma, transformar o indivíduo, modificar a direção da vontade, torná-lo uma pessoa melhor ou erguê-lo acima de si mesmo.

Os estóicos, afirma Bergson, “deram exemplos muito belos” mas não conseguiram “arrastar atrás de si a humanidade” por ser “essencialmente uma filosofia.³¹³” É por isso que quando Bergson vai buscar na antiguidade clássica um elemento de aproximação ou algo dessa emoção sublime que o cristianismo veio trazer, ele nos remete a Sócrates – cuja missão interpreta como tendo sido “de ordem religiosa e mística³¹⁴” – e não a Platão e Aristóteles cujas doutrinas morais são a consequência de um intelectualismo levado ao âmbito prático, de uma inteligência pura “fechando-se em si mesma e julgando que o objeto da vida é aquilo que os antigos chamavam 'ciência' ou contemplação.³¹⁵” Segundo Bergson, foi por ter se detido à “intelectualidade que recobre hoje o todo que a filosofia não teve êxito em explicar como uma moral pode ter domínio sobre as almas.³¹⁶”

³¹²BERGSON. *Les deux sources*. p.59

³¹³*Ibid.* p.59

³¹⁴*Ibid.* p.60

³¹⁵*Ibid.* p.64

³¹⁶*Ibid.* p.64

3.2 Justiça: uma noção moral aberta

3.2.1 A dupla origem da noção de justiça

Embora, na aplicação do seu método filosófico, Bergson tenha destacado “as duas forças que agem sobre nós, impulsão de um lado e atração de outro³¹⁷”, o mesmo método o leva a reconhecer que “pressão e aspiração marcam encontro na região do pensamento, onde se elaboram os conceitos³¹⁸” e é nessa região que habita a sociedade real. Para ilustrar, então, de que modo concreto se efetua esse misto de fechado e aberto, pressão e aspiração, Bergson tomará por objeto de estudo uma determinada noção moral, a justiça:

Todas as noções morais se compenetraram, mas nenhuma delas é mais instrutiva que a de justiça. Primeiro porque ela engloba a maior parte das outras, depois porque ela se traduz, apesar da sua grande riqueza, por fórmulas mais simples, enfim e sobretudo porque nela vemos se encaixar uma na outra as duas formas da obrigação³¹⁹

Através do curso da história a noção de justiça sempre evocou ideias de “igualdade, de proporção e de compensação.³²⁰ Tal noção já se encontrava presente nas sociedades mais rudimentares que praticavam a troca, pois não se pode praticá-la “sem se perguntar se os dois objetos de troca são do mesmo valor, quer dizer, trocáveis por um terceiro.³²¹” Tal igualdade de valor é erigida em regra, impondo-se então à realidade do grupo: “eis a ideia de justiça em sua forma precisa, com o seu caráter imperioso e as ideias de igualdade e reciprocidade que a ela se associam.³²²” Gradualmente essa noção se estenderá às relações entre as pessoas³²³, regulando impulsos naturais por uma “ideia de reciprocidade não menos natural³²⁴”: é a lei de Talião, formulada no Antigo testamento³²⁵ ou o Código de Hamurabi³²⁶, escrito babilônico que

³¹⁷ *Ibid.* p.64

³¹⁸ *Ibid.* p.64

³¹⁹ BERGSON. *Les deux sources.* p.68

³²⁰ *Ibid.* p.68

³²¹ *Ibid.* p.69

³²² *Ibid.* p.69

³²³ *Ibid.* p.69

³²⁴ *Ibid.* p.69

³²⁵ “Mas, se houver dano grave, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, golpe por golpe” (Êx 21.23-25)

³²⁶ “Se alguém arranca o olho a um outro, se lhe deverá arrancar um olho; se ele quebra o osso a um outro, se lhe deverá quebrar o osso; se alguém parte os dentes de um outro, de igual condição, deverá ter partido os seus dentes, etc.”

também trata da lei de reciprocidade do crime e da pena. Por arcaica e violenta que seja essa lei, ela não deixa de ser adequada ao senso comum e às nossas inclinações naturais.

A análise de Bergson acerca da origem da justiça nada deixa a desejar se comparada a outras abordagens da filosofia moral. Bergson, porém, enxerga a *diferença* onde muitos filósofos não a enxergam e mostra que em algum momento houve ruptura, novidade, criação, questionando-se então sobre a suposta passagem de uma justiça cuja genealogia ele também elabora para uma outra justiça que lhe não guarda as mesmas origens:

Desta justiça que pode até não se exprimir em termos utilitários, mas que nem por isso permanece menos fiel às suas origens mercantis, como passar à que não implica trocas nem serviços, sendo a afirmação pura e simples do direito inviolável e da incomensurabilidade da pessoa com todos os valores? [...] de qualquer maneira que nos representemos a transição da justiça relativa para a justiça absoluta, quer tenha sido feita em várias vezes ou de um só golpe, houve criação³²⁷.

Considerar as concepções de justiça que existiram na antiguidade como “visões parciais, incompletas, de uma justiça integral que teria sido precisamente a nossa³²⁸” é uma ilusão constantemente presente nos estudos da moral. Não se pode afirmar que as formas cada vez mais amplas de justiça relativa sejam aproximações crescentes da justiça absoluta³²⁹ porque as formas de justiça relativa só podem ser consideradas como tais uma vez posta a justiça absoluta, o que, por sua vez, põe o nosso olhar retroativo sobre elementos que consideraremos como aspectos determinantes do que era até então não determinado. A ilusão de ver continuidade onde há salto brusco deve-se ao:

nosso hábito de considerar todo movimento adiante como retraimento progressivo da distância entre o ponto de partida (que é efetivamente dado), e o ponto de chegada que só existe como estação quando o móbil escolheu deter-se nele. Pelo fato de ele poder ser sempre encarado assim quando atingiu o seu termo, não se segue que o movimento tenha consistido em aproximar-se desse termo: um intervalo do qual só há uma extremidade não pode diminuir pouco a pouco, porque ele não é ainda intervalo; ele terá diminuído pouco a pouco quando o móbil tiver criado pela sua parada real ou virtual uma outra extremidade que nós consideraremos retrospectivamente ou mesmo quando nós seguirmos o movimento no seu progresso reconstituindo-o de antemão, ao recuar³³⁰.

³²⁷ BERGSON. *Op.cit.* p 71

³²⁸ BERGSON. *Les deux sources.* p.72

³²⁹ *Ibid.* p.73

³³⁰ *Ibid.* p.72

3.2.2 O cristianismo e a ideia moderna de justiça

Em um dado momento houve alguma coisa que “poderia não ter sido, que não teria sido sem certas circunstâncias, sem certos homens, sem um certo homem talvez.³³¹” Esse “certo homem” realizou no mundo a justiça absoluta que permaneceu durante algum tempo “em estado de ideal respeitado³³²” sem perspectiva de se realizar e que posteriormente foi capaz de atrair para o campo social novos progressos. Um desses progressos é o ideal de justiça, tal como exposto nos “Direitos do homem”.

A justiça, segundo Bergson, comporta uma representação ao infinito nas suas criações sucessivas e a ideia moderna de justiça, sendo uma noção aberta, possui conteúdo indeterminado e progride sempre sob o impulso dos “criadores morais” e por “intermédio de lei.³³³” As progressivas realizações da justiça não podem dar-se por si mesmas “em virtude do estado de alma da sociedade em um certo período da sua história³³⁴”, pois só “podem ser realizadas em uma sociedade cujo estado d'alma seja já aquele que elas deveriam induzir pela sua realização.³³⁵” Como escapar desta circularidade? O cristianismo introduziu um método e indicou uma direção:

O método consistia em supor possível o que é efetivamente impossível numa sociedade dada, em se representar aquilo que disto resultaria para a alma social, e a induzir então qualquer coisa deste estado de alma pela propaganda* e pelo exemplo: o efeito, uma vez obtido, completaria retroativamente sua causa; sentimentos, de resto evanescentes, suscitariam a legislação nova que pareceria necessária por ocasião de sua aparição e que serviria então para os consolidar. A ideia moderna de justiça progrediu assim por uma série de criações individuais que tiveram êxito, por esforços múltiplos animados de um mesmo elã³³⁶.

³³¹ *Ibid.* p.71

³³² *Ibid.* p. 73

³³³ “[...] Cette réalisation n'est possible que par l'intermédiaire de lois” (*Ibid.*.p. 74)

³³⁴ BERGSON. *Les deux sources.* p. 74

³³⁵ *Ibid.*p. 74

*O termo propaganda utilizado por Bergson - adverte-se nas notas do capítulo 1 da edição crítica de *As duas fontes* – deve ser lido em seu sentido originalmente neutro, desprovido do caráter negativo de deformação da informação que se assimilou ao termo após o nazismo: “designando em latim as coisas que devem ser propagadas, ela está ligada à difusão das ideias religiosas pela Igreja cristã. Em 1622, o papa Gregório XV funda também a *Congregatio de Propaganda Fide* – Congregação pela propaganda da fé, um comitê de cardeais encarregados de observar a propagação do cristianismo pelos missionários enviados aos países não cristãos” (dossier critique *Les deux sources de la morale et de la religion.* p.404)

³³⁶ *Ibid* p.78-79

Para explicar como os iniciadores ou reformadores rompem o círculo da moral social, Bergson compara o efeito da ação desses indivíduos com o “milagre da criação artística.³³⁷” Assim como uma obra genial de início desconcertante cria “pouco a pouco apenas pela sua presença uma concepção de arte e uma atmosfera artística que permitirão compreendê-la,³³⁸” cada um dos indivíduos cujas ações enriqueceram mais e mais a ideia de justiça cria dela uma nova concepção ou uma nova atmosfera moral que torna tais ações compreensíveis. Essas “almas privilegiadas” dilatam nelas a “alma social”, quebrando o referido círculo e “arrastando a sociedade atrás de si.³³⁹” Foram elas as responsáveis pelos saltos sucessivos que possibilitaram à justiça emergir “da vida social, a qual ela era vagamente interior, para planar acima dela e mais alto que tudo, categórica e transcendente.³⁴⁰” Esse primeiro progresso, qual seja, o despregamento da justiça do interior das relações sociais em direção a uma transcendência e a um “caráter violentamente imperioso³⁴¹” deve ser, segundo Bergson, atribuída aos profetas de Israel³⁴². Tal progresso, porém, incidiu sobre a *matéria* da justiça. O segundo progresso, que incidiu sobre a *forma* da justiça, deveu-se ao cristianismo e consistiu na substituição de uma república “que se detinha nas fronteiras da cidade, e que na própria cidade se detinha aos homens livres³⁴³” por uma “república universal”. Foi a substituição do fechado pelo aberto³⁴⁴.

Com o cristianismo adveio um sentimento novo, uma nova concepção das coisas, uma emoção original para a qual almas se abriram e para cuja difusão se prestaram, em missão. Essa emoção apareceu “sob o nome de caridade.³⁴⁵” A moralidade que essa emoção comporta não exerce sobre as almas uma pressão, mas um chamado, um apelo, uma atração. Há nela uma “potência propulsora³⁴⁶” capaz de romper a moral fechada que gira em torno de si mesma e induzir com tal rompimento a sociedade a um progresso ético-moral. Um desses progressos foi, como já dito, a formulação da ideia moderna de justiça que, tendo sua origem remetida a essa emoção, é algo bastante distinto da justiça natural, que tem sua origem na sociedade. O ideal moderno de justiça estaria assim tão distante da justiça natural quanto a ideia de democracia

³³⁷ *Ibid.* p.75

³³⁸ *Ibid.* p.75

³³⁹ *Ibid.* p.74

³⁴⁰ *Ibid.* p.76

³⁴¹ *Ibid.* p.76

³⁴² *Ibid.* p.76-77

³⁴³ BERGSON. *Les deux sources* .p.77

³⁴⁴ “Não nos parece duvidoso que este segundo progresso, a passagem do fechado ao aberto, seja devido ao cristianismo, como o primeiro tinha sido devido ao profetismo judeu.” (*ibid.* p.77)

³⁴⁵ *Ibid.* p.46

³⁴⁶ *Ibid.* p.47

estaria distante daquela democracia que se realizou a partir da degeneração da aristocracia.³⁴⁷ Haveria, pois, uma diferença qualitativa entre a justiça natural e aquela que afirma a dignidade absoluta do indivíduo, assim como haveria uma diferença qualitativa entre a ideia de democracia que se vincula à ideia de fraternidade e a democracia que, nada mais sendo que um “equilíbrio mecanicamente alcançado³⁴⁸”, pôde tolerar a escravidão.³⁴⁹

É justamente a presença da escravidão no interior da democracia ateniense e a sua justificação no interior da filosofia grega que será utilizada por Bergson como argumento para demonstrar que a passagem do fechado para o aberto não poderia ter sido realizado pela filosofia pura, precisando esperar o advento do cristianismo para se concretizar. Os filósofos, afirma Bergson, passaram muito perto disso, tocaram, resvalaram, mas não conseguiram fazer a passagem, abrir a porta. Por digna e moral que tenha sido a filosofia platônica, ela não deu o passo fundamental, não condenou a escravatura, não renunciou “à ideia grega segundo a qual os estrangeiros, sendo bárbaros, não podiam reivindicar direito algum.³⁵⁰” Mas, pergunta-se Bergson, seria mesmo essa uma ideia tipicamente grega³⁵¹? Nesse ponto, Bergson faz uma consideração muito importante para a tese que está defendendo (o cristianismo como indutor da passagem do fechado para o aberto). Ele sugere que esse caráter fechado (tendência de compreender a cada momento um certo número de indivíduos e excluir outros) não é uma ideia apenas grega, mas algo que pode ser encontrado “em estado implícito *por toda parte onde o cristianismo não penetrou*³⁵²”.

3.2.3 *Amor e justiça: Bergson e Paul Ricœur*

Isso exposto, apresentaremos agora uma reflexão tão pontual quanto a de Bergson no que tange às relações que se estabelecem entre os preceitos da moral no Evangelho e as leis sociais que os seguem de perto. Trata-se da obra de Paul Ricœur, *Amor e Justiça*. Veremos que são visíveis as semelhanças dessas reflexões com aquelas empreendidas por Bergson, principalmente nos seguintes aspectos: a compreensão da moral presente no Evangelho como

³⁴⁷ *Ibid.* p.73

³⁴⁸ *Ibid.* p.74

³⁴⁹ *Ibid.* p.73-74

³⁵⁰ *Ibid.* p.77

³⁵¹ “Il eût fallu condamner l'esclavage, renoncer à l'idée grecque que les étrangers, étant des barbares, ne pouvaient revendiquer aucun droit. Était-ce d'ailleurs une idée proprement grecque?” (*ibid.* p. 77)

³⁵² BERGSON. *Les deux sources*. p. 77

supra-ética e superabundante, a compreensão dessa superioridade como algo de paradoxal, a percepção na justiça de um misto entre supra-ética e ética, a distinção entre a poética do *ágape* e a prosa da justiça (que pode ser comparada à distinção que Bergson faz entre a moral aberta que é difícil de formular e a moral fechada muito bem expressa em fórmulas gerais e abstratas) e, ainda, a diferenciação entre a justiça enquanto corpo de leis ou aparelho judiciário e uma *ideia de justiça* que estaria bem mais próxima do amor (que pode ser comparada à diferença estabelecida por Bergson entre uma justiça natural de origens mercantis e o ideal moderno de justiça, cujas relações com o cristianismo também são por ele explicitadas). Ambos os filósofos tornaram patente a tensão entre o que há de paradoxal e superabundante na ética cristã e o que há de tendência ao equilíbrio na noção de justiça. O mais importante nessa comparação é trazer à tona a lógica interna do conceito de Justiça, acrisolado nas regras e nas leis e pairando acima delas como um ideal.

No texto *Amor e Justiça*, Paul Ricœur tenta encontrar uma dimensão conciliadora entre esses dois elementos cuja relação normalmente apresenta-se problemática na medida em que se trataria, para o autor, do entrecruzamento de uma dimensão supra-ética com um dimensão ética. Ou seja, antes de empreender uma aproximação dialética entre amor e justiça, o filósofo reconhece uma desproporção entre esses termos, assim como sua pertença a esferas diferentes de discurso.

A necessidade de lançar uma ponte entre a poética do *ágape* e a prosa da Justiça, entre o hino de louvor e a regra formal é justificada pelo fato de que ambos os discursos remetem à *praxis*: “os dois regimes de vida, segundo o *ágape* e segundo a justiça, remetem ao mesmo mundo de ação em que ambicionam se manifestar.³⁵³” A teoria do *ágape* poria, entretanto, de saída, o problema de se saber até que ponto se trata de uma construção capaz de descrever ações realizadas por pessoas na realidade ou de uma mera utopia. Nesse sentido, Paul Ricœur cita o livro de Dostoiévski, *O Idiota*, como exemplificação do mal-entendido e da confusão suscitada pela tentativa de aplicação do *ágape* em situações concretas.

Segundo Ricœur, a lógica do amor é a lógica da superabundância, enquanto a lógica da justiça é a lógica da equivalência. Enquanto a justiça busca dar a cada um o que lhe é devido, estabelecendo uma correlação razoável entre delitos e penas, o amor se caracteriza pelo perdão e pela gratuidade. A questão de Ricœur é saber se, apesar dessas divergências, é possível e/ou necessário estabelecer uma relação entre ambos.

³⁵³RICŒUR, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. p. 326

O amor resiste à análise ética, à tentativa de clarificação conceitual, primeiramente na sua forma de exposição como louvor, mas, principalmente, na paradoxal forma imperativa na qual se exprime: "Tu amarás ao senhor teu Deus e amarás ao próximo como a ti mesmo". Qual o estatuto deste mandato? Como é possível comandar um sentimento? Tal comando é comparável aos princípios morais, tais como o são o imperativo categórico e mesmo os princípios utilitaristas?

Interpretando a obra de Franz Rosenzweig, *A estrela da redenção*, Paul Ricœur encontra possibilidades de resposta para estas questões. O comando de amar surge da ligação de amor entre Deus e uma alma solitária: "O comando de amar é o amor ele mesmo se recomendando ele mesmo."³⁵⁴ Tal comando contém as condições de sua obediência pela essência terna de seu apelo: "Ame-me". Ou seja, trata-se de um uso poético do imperativo. Tal uso torna o comando do amor irreduzível, em seu teor ético, ao imperativo kantiano. A tentativa de Paul Ricœur de estabelecer uma dialética entre amor e justiça partirá justamente dessa separação entre o uso poético do comando e o comando em sentido estritamente moral.

A justiça é uma atividade comunicacional, argumentativa, se impõe através do confronto discursivo, racional, analógico. A marca maior da justiça está nesse formalismo. Entretanto, para além da justiça tomada assim na perspectiva de aparelho judiciário de um Estado de direito, há os princípios de justiça ou a *ideia de justiça*, cujas fronteiras com o amor são mais tênues, mais difíceis de traçar. Mas, mesmo nesse sentido, a quase total identificação da justiça com a justiça distributiva reforça a sua antinomia em relação ao amor. "Dar a cada um o que lhe é devido" seria a fórmula mais geral da justiça³⁵⁵, em contraposição às características de generosidade e gratuidade próprias do amor.

Na tentativa de superar as divergências entre amor e justiça acima apontadas, Paul Ricœur irá encontrar em *Lucas, 6* uma tensão viva a ser trabalhada entre a regra de ouro (que anunciaria a regra de justiça) e o novo mandamento (que anunciaria a nova lei do amor). O imperativo do amor não é auto-suficiente, mas se sustenta naquilo que Ricœur chamou de economia do dom³⁵⁶: "O amor ao próximo, sob a forma extrema de amor aos inimigos, encontra no sentimento supra-ético da dependência do homem criatura, sua primeira ligação com a

³⁵⁴ RICŒUR, P. *Amour et justice*. p. 22

³⁵⁵ "os indivíduos não teriam existência social sem estas regras de distribuição [...] é aqui que intervém a justiça enquanto justiça distributiva, como virtude das instituições que presidem a todas as operações de partilha" (*idem*. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. p.325)

³⁵⁶ "O comando de amar seus inimigos não é auto-suficiente: ele é a expressão supra-ética de uma vasta *economia do dom*" (RICŒUR, P. *Amour et justice*, p.33)

economia do dom.³⁵⁷ Também a significação dita supra-ética do novo mandamento advém da economia do dom, isto é, da projeção ética mais próxima daquilo que transcende a própria ética: "porque te foi dado, dá à seu turno".

Essa expressão constituiria uma possibilidade de redução ética da supra-ética presente na economia do dom. Entretanto, em sua aplicação prática, a economia do dom desenvolve uma lógica de superabundância aparentemente oposta à lógica da equivalência que prevalece no princípio de justiça³⁵⁸. Em Luc 6, 32-34, a regra de ouro (ou a lógica da equivalência) parece ser desautorizada pelas graves palavras de Jesus representando o novo mandamento do amor ou a lógica da superabundância:

E se amardes aos que vos amam, que recompensa tereis? Também os pecadores amam aos que os amam. E se fizerdes bem aos que vos fazem bem, que recompensa tereis? Também os pecadores fazem o mesmo. E se emprestardes àqueles de quem esperais tornar a receber, que recompensa tereis? Também os pecadores emprestam aos pecadores para tornarem a receber outro tanto. Amai, pois, aos vossos inimigos, e fazei bem, e emprestai, sem nada esperardes em troca. (Lucas 6:32-35)

No entanto, apesar dessa aparente contradição, a regra de ouro ("aquilo que queres que os homens vos façam, fazei-vos a eles" Luc 6, 31) e o mandamento de amar os inimigos – ou simplesmente o mandamento do amor – estão presentes em um mesmo contexto. Isso sugere uma outra perspectiva na qual o amor, ao invés de contradizer a regra de ouro, fornece-lhe uma nova interpretação no sentido da generosidade, lançando assim um comando "que em razão de seu estatuto supra-ético, só acede à esfera ética ao preço de comportamentos paradoxais e extremos.³⁵⁹" Tratar-se-ia de engajamentos singulares extremos que, segundo Paul Ricœur, ofereceriam uma extrema dificuldade de aplicação prática devido ao fato de erigirem a não equivalência em regra geral. Tais posturas, historicamente assumidas por indivíduos como Francisco de Assis, Gandhi ou Martin Luther King, arriscariam virar-se do supra-moral para a não moral ou mesmo para o imoral, caso não passassem pelo crivo do princípio de moralidade resumido na regra de ouro e formalizado pela regra de justiça.

Por sua vez, a justiça ou lógica da equivalência receberia de sua confrontação com a lógica da superabundância ou do amor a capacidade de superar a má interpretação utilitarista a

³⁵⁷ *Ibid.* p.33

³⁵⁸ "[...]entrando no campo prático, a economia do dom desenvolve uma lógica de superabundância que, em um primeiro momento ao menos, se opõe polarmente à lógica de equivalência que governa a ética cotidiana" (*ibid.* p.35)

³⁵⁹ RICŒUR, P. *Amour et justice*. p. 38

que está sujeita. Assim a fórmula geral: "eu dou para que tu me dês" seria corrigida pela fórmula "dá, porque te foi dado". As palavras de Jesus em Luc 6, 32-34 seriam então menos uma crítica à lógica de equivalência da regra de ouro que uma crítica contra uma sua possível interpretação perversa utilitarista. Da antinomia inicial entre amor e justiça, Paul Ricœur chega então à justiça como mediador necessário para o amor, na medida em que o amor, sendo supra-moral, requer o crivo da justiça para entrar na esfera prática da ética:

Desorientar sem orientar é, em termos kierkegaardianos, suspender a ética. Em um sentido, o comando de amor, enquanto supra-moral, é uma maneira de suspensão da ética. Este só é reorientado ao preço de uma retificação da regra de justiça, de encontro à sua inclinação utilitária³⁶⁰.

Haveria, portanto, segundo Ricœur, uma complementaridade entre a lógica de superabundância e a lógica de equivalência ou entre o amor e a justiça. O imperativo ético do amor necessita do ideal ético da justiça, assim como a justiça deve ser complementada pelo mandamento do amor. Trata-se aqui de fundamentar a ética para além de sua funcionalidade legal, descobrindo no amor o móbil para a renovação constante das leis que visam ao ideal de justiça:

[...] a empresa de exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico, social e político é perfeitamente praticável. Eu diria mesmo que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e generosidade em todos nossos códigos - código penal e código de justiça social - constitui uma tarefa perfeitamente racional, embora difícil e interminável³⁶¹"

3.3 Religião estática

3.3.1 *Instinto, inteligência e religião*

Como compreender o caráter absurdo e supersticioso das religiões primitivas se a religião é uma particularidade de um ser definido prioritariamente como inteligente? Como crenças tão desprovidas de razoabilidade e providas de práticas tão distantes da moralidade encontraram guarida sob aquilo que se convencionou chamar religião? Como superstições

³⁶⁰ *Ibid.* p. 41

³⁶¹ RICŒUR, P. *Amour et justice*. p.42

puderam e podem ainda governar a vida de seres racionais?³⁶²A resposta a essas questões pressupõe a retomada da perspectiva pragmática de Bergson, ou seja, da aplicação, nesse questionamento, de um aspecto do seu método filosófico que sugere que se questione antes de tudo qual o significado de uma determinada prática ou função psíquica em relação à vida, à sua manutenção e ao seu progresso. Sendo o homem caracterizado por dois traços essenciais, a inteligência e a sociedade, deve-se buscar a interpretação dos fenômenos que o envolvem reconduzindo tanto a inteligência quanto a sociabilidade para o âmbito da evolução geral da vida.

A religião estática, chamada também por Bergson de primitiva ou natural, seria uma resposta da natureza à perturbação que a inteligência traz à vida individual ou social, seja quando inclina o homem ao egoísmo, seja quando debilita o ímpeto vital com a ideia da morte. Em ambos os casos entram em cena representações religiosas fabricadas pela função fabuladora da inteligência. São então criados deuses que asseguram punição e castigo para aqueles que, seguindo uma inclinação egoísta, prejudicam a coesão social; figuram-se também potências favoráveis ou desfavoráveis aos anseios individuais capazes de preencher o espaço de indeterminação entre o desejo e sua concretização.

Expliquemos mais pormenorizadamente. O despertar da consciência de si que acompanha o surgimento dessa nova forma de vida que é o ser humano traz consigo uma ameaça que precisa ser contrabalanceada. Essa ameaça é o egoísmo que tem a potencialidade de isolar o indivíduo da comunidade, da sociedade. Contra essa ameaça de dissolução dos laços sociais, a religião impõe comandos e interdições que, envoltos em um manto de sacralidade, induzem à obediência. Outra ameaça além da dissolução dos laços sociais seria a dissolução dos laços que ligam o homem à “vida total do cosmos”: o homem não se vê mais cercado pela natureza e amparado por ela, mas sente-se em uma relação de oposição à natureza, o que amplia e aprofunda o seu isolamento: “com o saber de sua existência como si mesmo, o homem torna-se estrangeiro ao ser do universo, ele se exclui – como já sugere a palavra *existência*. Assim, para o homem, o primeiro começo do ser é também começo do nada.³⁶³”

Em *A evolução criadora* a ideia de nada aparecia como uma transposição do *modus operandi* da inteligência prática para a especulação, criando falsos problemas que versavam mais sobre aquilo que não é do que sobre aquilo que é. Em *As duas fontes da moral*

³⁶² BERGSON. *Les deux sources*. p. 110

³⁶³ CASSIRER, E. *L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson* IN *Der Morgen*, n.9, 1933, p.20-29 e 138-151, traduit et présenté par H. Fugita dans F. Worms, *Annales bergsoniennes*, III, Paris, PUF, 2007, p. 71-97

e da religião, a abertura de indeterminação promovida pela inteligência, isto é, seu privilégio em relação ao instinto, representa também a fresta por onde entram “dúvidas anormais e mórbidas” que podem fragilizar a nossa capacidade de ação e comprometer o nosso apego à vida. A lucidez acerca da finitude, a consciência da morte significaria então uma negatividade inerente ao processo vital, uma espécie de depressão biológica decorrente da cisão entre a inteligência e o movimento que a gerou. O sentimento especificamente humano em relação à vida faz-se acompanhar inevitavelmente da noção de morte. Diante desse quadro de lucidez e desolação, a religião intervém, não dotando o homem de conhecimentos, mas ninando-o com fábulas que o apaziguam a angústia frente às ameaças de isolamento e aniquilação.

Tendência ao egoísmo, desejo exacerbado, fantasia de onipotência, dificuldade de vislumbrar os seus possíveis descaminhos, reflexão sobre a ideia da morte e receio ante a indeterminação dos acontecimentos e das potências desconhecidas seriam alguns aspectos negativos da inteligência que a vida tentará contornar através da religião. Nesse sentido, antes de ser um fato social, a religião é uma tendência que a vida põe em nós para contrabalançar as imagens mórbidas suscitadas pela lucidez da inteligência frente a condição humana. Trata-se da natureza agindo em nós, através da inteligência, para continuar o trabalho da vida. Essa necessidade biológica de crer e estabelecer sentido responde por uma *função fabuladora* da inteligência, capaz de gerar imagens alucinatórias e produzir coisas absurdas a fim de despertar a si mesma para algo que está além da sua lógica.

3.3.2 *A função fabuladora*

O intuito fundamental da função fabuladora é criar representações religiosas. Ela é consequência da nossa tendência a crer e é por ela criada, o que equivale a dizer que, relativamente à religião, essa faculdade seria efeito e não causa: “uma necessidade, talvez individual, em todo caso social, deve ter exigido do espírito esse gênero de atividade.³⁶⁴” É uma espécie de faculdade poética que detém certos perigos da atividade intelectual por meio de uma contrafacção da experiência. Criando “fantasmas de fatos” que imitam a percepção, a função fabuladora é capaz de impedir ou de modificar uma ação. Assim, pode-se dizer que “um ser

³⁶⁴ BERGSON. *Les deux sources*. p. 112

essencialmente inteligente é naturalmente supersticioso e que só os seres inteligentes podem ser supersticiosos³⁶⁵”

Vimos, pois, a que serve a função fabuladora e que perigos ela deveria prevenir. Mas de onde ela vem? Qual a sua relação com outras manifestações da vida? Bergson refere-se a ela como uma “intenção da natureza”, mas alerta que se trata de uma metáfora cômoda para significar que tal dispositivo serve ao interesse do indivíduo ou da espécie.³⁶⁶ Seria então melhor defini-la como um *instinto virtual*, isto é, uma tendência que seria um instinto caso não incidisse justamente sobre um ser dotado de inteligência.

A inteligência, quando posta a serviço da espécie, é complacente e servil. Insuflada por um instinto virtual, a imaginação se põe a formular representações as mais ilusórias para mitigar o mal que a inteligência insinuava produzir. O instinto monta, então, mecanismos especiais, próprios aos seres inteligentes, a fim de que possa realizar indiretamente aquilo que teria realizado diretamente caso se tratasse de uma espécie menos complexa que o homem. Qualquer instinto tem a sua função, e “os instintos que poderíamos chamar de intelectuais são reações da natureza contra o que haveria de exagero e, sobretudo, de prematuramente inteligente na inteligência. [...] A inteligência é, pois, necessariamente vigiada pelo instinto, ou antes pela vida, origem comum do instinto e da inteligência.”³⁶⁷

3.3.3 *Sociedade, moral e religião*

É, pois, através das representações imaginárias e supersticiosas criadas pela função fabuladora que o homem se defende contra as suas tendências deprimentes. Além disso, a religião reforça o ideário comum a um determinado grupo, contendo por isso as veleidades separatistas através do seu caráter punitivo. O recurso primordial da moral são os preceitos conceituais, racionais e abstratos, enquanto na religião prevalecem as ideias fantásticas. Assim como a moral, a religião também vai no sentido da sociabilidade, mas atua em contraposição à lógica. Seu papel fundamental é compensar o caráter débil do pensamento, restituindo a confiança, reestabelecendo o apego à vida e suprimindo o desamparo. Embora as tendências à sociabilidade, à moral e à religião sejam em geral bem-sucedidas no seu intuito de conter a

³⁶⁵ *Ibid.* p. 113

³⁶⁶ *Ibid.* p.114

³⁶⁷ *Ibid.*, p.168

negatividade inerente à inteligência, elas não podem suprimi-las. Com a atualização dessas tendências, torna-se possível a convivência com a negatividade, mas apenas através desses instintos virtuais não é possível à inteligência superar a condição humana. Com a moral e a religião os homens domesticam as suas angústias, controlam a sua doença, mas a doença não é curada.

O homem sabe que vai morrer, sente-se vulnerável, exposto. É receoso, tateia. Não sabe entregar-se à vida como os outros animais. Além disso, é potencialmente transgressor. Segundo Bergson, essa “dupla imperfeição é o tributo pago pela inteligência.³⁶⁸” A natureza, porém, tende a reestabelecer automaticamente a ordem que a inteligência veio perturbar. Esse reordenamento das coisas é a religião elaborada pela função fabuladora a qual, por sua vez, pertence à inteligência sem ser inteligência pura. Em resumo, a religião estática 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 inteligência³⁶⁹”

Sociedade, moral e religião são, portanto, as esferas essenciais onde o humano prolifera círculos da existência encerrados em si mesmo e constantemente ratificados. Uma vez circunscritas essas esferas, a humanidade permanece estacionária e reproduz um *modus operandi* que se opõe a formas instituídas por outros grupos. A unidade só se consoma a partir da exclusão. A cultura ratifica seus contornos se opondo a outros grupos. É no interior de círculos fechados, delineados pelas tendências da vida que se dá a autoafirmação permanente das sociedades em contraposição umas às outras. Há uma padronização das formas de existência, mesmo considerando-se a história, o desenvolvimento e o progresso. O mundo humano, a despeito do seu elevado grau de inventividade, também se fecha em torno de si perpetuando a repetição. A religião estática está sempre ligada à representação, havendo na evolução das representações religiosas um progresso que corresponderia ao processo civilizatório. A religião estática destina-se, em suma, a afastar os perigos da inteligência. Ela é infra-intelectual e natural. É uma detenção de um movimento cuja expansão se realizará “por meio de um esforço que teria podido não se produzir³⁷⁰, um esforço por meio do qual “o homem arrancou-se àquele movimento que dava voltas sempre no mesmo lugar.³⁷¹”

³⁶⁸ BERGSON. *Les deux sources* p. 216

³⁶⁹ *Ibid.* p.216

³⁷⁰ BERGSON. *Les deux sources*. p.196

³⁷¹ *Ibid.*,p.196

3.4 A religião dinâmica

3.4.1 *Mística, filosofias e religiões*

Bergson mostrará uma perspectiva sobre a religião que ultrapassa o referido caráter natural e utilitário. A possibilidade de superação da dimensão utilitária e social da religião relaciona-se à origem comum a que se pode remeter tanto a inteligência quanto o instinto, pois se no homem a inteligência, através da função fabuladora, conduz à religião estática, petrificada em instituições e costumes, a potencialidade intuitiva pode conduzir à religião dinâmica, através da experiência de contato com o processo contínuo de criação.

A religião dinâmica, no que tem de mais característico, ultrapassa o âmbito da representação porque é contato direto com a vida, é retorno à origem do instinto e da inteligência através da intuição mística. Há, pois, a possibilidade de ruptura com o universo estático das representações religiosas. A possibilidade de superação do divórcio entre a inteligência e o movimento que a criou é possível, mas tal só se dá em indivíduos excepcionais capazes de romper com a própria condição humana. Há nos místicos uma conversão da humanidade por meio da qual um indivíduo sozinho supera a espécie ao coincidir diretamente com o movimento da vida. Tais indivíduos são os verdadeiros responsáveis pelo progresso espiritual da humanidade, pois são eles que vitalizam a história através de uma ação que reverbera no âmbito do fechado e no coração daqueles que não conseguiram dar esse salto.

A inteligência fabricadora fora o esforço mais bem sucedido da natureza porque florescera em liberdade.³⁷² O ser humano representa uma determinada “qualidade e quantidade” da “grande corrente de energia criadora”, do “princípio ativo, movente” lançado na matéria e que obteve nele uma renovação que permitiu à consciência se intensificar em pensamento reflexivo, tendo encontrado então um “ponto extremo” no qual se depositou, estacionando. Apesar dessa estagnação seria possível “retomar o elã”, remontando “na direção de onde o elã lhe veio.³⁷³” Para tanto é necessária uma “alma capaz e digna³⁷⁴”, cujo esforço pode fixar e intensificar a “franja de intuição vaga e evanescente” que subsiste em torno da inteligência. Essa alma, a alma mística, situa-se “num ponto até onde a corrente espiritual lançada através

³⁷² BERGSON. *Les deux sources* p.223

³⁷³ *Ibid.* p.224

³⁷⁴ *Ibid.* p.224

da matéria teria provavelmente querido chegar, sem ter podido.³⁷⁵ Ela é o “algo inacessível” que a evolução busca, sendo por meio dela que a vida atinge seu objetivo. O místico é, pois, uma “nova espécie³⁷⁶”, um super-homem.

Embora seja raro, excepcional, o místico produz um eco em cada homem que se sente então chamado a realizar o objetivo maior da evolução. Mas porque o presente sem que o assimile, a humanidade não dá testemunho do grande misticismo na sua pureza, deixando a função fabuladora continuar o seu trabalho, fazendo com que a religião estática subsista³⁷⁷ como uma mímica de uma peça que ela não soube compor:

Fingirá [a religião estática] sinceramente ter buscado e obtido em certa medida esse contato com o próprio princípio da natureza. [...] Incapaz de se elevar tão alto, ela esboçará o gesto, tomará a atitude e, nos seus discursos, reservará o mais belo lugar a fórmulas que não chegam a encher-se para ela de todo o seu sentido, como essas poltronas que ficam vazias e que haviam sido preparados para os grandes personagens em uma cerimônia. Assim constituir-se-á uma religião mista que implicará uma orientação nova da antiga, uma aspiração mais ou menos pronunciada do Deus antigo, saído da função fabuladora, a perder-se naquele que se revela efetivamente, que ilumina e aquece com sua presença as almas privilegiadas³⁷⁸.

Em estado puro, a mística seria uma experiência *sui generis*, “uma tendência fundamental da vida, a expressão mais alta do esforço que a vida produz em vista da liberdade e da criação.³⁷⁹” Não deriva ela necessariamente da religião, embora sua transmissão e difusão se dê por meio dela. O misticismo é uma nova força que magnetiza o elemento da religião estática, que, entretanto, subsiste. A religião dinâmica se estabelece por meio de um ato indivisível,³⁸⁰ embora retroativamente possamos enxergar ações que se tornariam - uma vez posto o êxito final - “começos, preparações” ou “esboços”. Um desses esboços dá-se na Grécia, onde o misticismo depositara-se mais na filosofia que na própria religião ou depositara-se de início na religião (orfismo) para passar para a filosofia por via do pitagorismo:

Não é duvidoso, com efeito, que o entusiasmo dionisíaco se tenha prolongado no orfismo e que o orfismo se tenha prolongado em pitagorismo: ora, é a este, talvez mesmo àquele que remonta a inspiração primeira do platonismo. Sabemos em que atmosfera de mistério, no sentido órfico da palavra, banham-

³⁷⁵ *Ibid.* p.226

³⁷⁶ *Ibid.* p. 285

³⁷⁷ *Ibid.* p.226

³⁷⁸ *Ibid.* p.227

³⁷⁹ Nota 34 do dossier critique da obra *Les deux sources de la morale e da la religion*. p.455

³⁸⁰ BERGSON. *Les deux sources*. p.229

se os mitos platônicos. É certo que nenhuma influência desse gênero é sensível em Aristóteles e em seus sucessores imediatos, mas a filosofia de Plotino, na qual esse desenvolvimento culminou e que deve tanto a Aristóteles quanto a Platão é incontestavelmente mística³⁸¹.

Apesar de tal interpretação, Bergson toma a precaução de não estabelecer uma estreita relação de engendramento entre a mística e a filosofia, pois a filosofia grega, como já explicara em *Evolução Criadora*, é o desenvolvimento natural da intelectualidade que, talhada em acordo com a própria matéria, se lhe adapta adotando uma perspectiva espacializante. Por isso uma outra interpretação acompanha a anterior. Nessa interpretação, o desenvolvimento do pensamento grego é suposto obra apenas da razão, que se faz acompanhar, porém, em algumas almas predispostas, de um esforço que daria em uma “visão, um contato” ou uma “revelação de uma verdade transcendente³⁸²”:

Esse esforço não atingira jamais o seu objetivo, mas, a cada vez, no momento de se esgotar, teria confiado à dialética o que restava de si mesmo, antes de desaparecer inteiramente [...] de fato, vemos uma primeira vaga, puramente dionísica, perder-se no orfismo, que era de uma intelectualidade superior; uma segunda, que poderíamos chamar órfica, desembocou no pitagorismo, quer dizer numa filosofia; por seu turno o pitagorismo comunicara qualquer coisa de seu espírito ao platonismo; e este, tendo-a recolhido, abre-se naturalmente mais tarde ao misticismo alexandrino³⁸³

Não houve, porém, no pensamento helênico, o misticismo em sentido absoluto, tal como Bergson o compreende e define, ou seja, um misticismo que não se esgota na contemplação, mas que prolonga a ação divina, prolongando-se em ação.³⁸⁴ Também não o houve absoluto no pensamento hindu. A religião estática, vimos, “estava prefigurada na natureza³⁸⁵”. Na religião dinâmica, por sua vez, dá-se “um salto para fora da natureza”. Esse salto, ensaiou-o a alma hindu pelo método fisiológico e psicológico do yoga, cujos estados “hipnóticos” aos quais essa prática induz seriam potencialmente místicos. Tanto a prática ascética do yoga quanto o pensamento hindu em geral apontam, porém, para a necessidade de se evadir da vida, tendendo sempre para a sua renúncia. Em relação ao bramanismo, o budismo promovera, segundo Bergson, apenas uma inflexão intelectual, descobrindo no desejo a causa do sofrimento,

³⁸¹ *Ibid.* p. 231-232

³⁸² *Ibid.* p.232

³⁸³ *Ibid.* p. 233

³⁸⁴ *Ibid.* p.234

³⁸⁵ BERGSON. *Les deux sources*, p. 236

continuando porém a pregar a “extinção do querer-viver.³⁸⁶” Hinduísmo, budismo e também jainismo tiveram, portanto, algo de místico e a alma que no “esforço por coincidir com o impulso criador” tivesse escolhido tais vias “só falharia por ter parado a meio-caminho, desligada da vida humana, mas sem alcançar a vida divina, suspensa entre duas atividades na vertigem do nada”. Tais vertentes religiosas não foram misticismos completos porque este seria, nas palavras de Bergson, “ação, criação, amor.³⁸⁷”

Mesmo tendo pregado a caridade, o budismo ou o hinduísmo não o teriam feito, segundo Bergson, com o mesmo ardor com que o fizera o místico cristão. O ardor da caridade de um Vivekananda ou de um Ramakrishna só teria sido possível, segundo Bergson, porque em sua época já adviera tanto o cristianismo quanto determinadas invenções e organizações ocidentais que tornaram possível a crença “na eficácia da ação humana”:

Ora, foi o industrialismo, foi a nossa civilização ocidental que desencandeou o misticismo de um Ramakrishna ou de um Vivekananda. Jamais este misticismo ardente, atuante, teria se produzido no tempo em que o hindu se sentia esmagado pela natureza e em que toda a intervenção humana era inútil. Que fazer quando fomes inevitáveis condenam milhões de infelizes a morrer? O pessimismo hindu tinha por principal origem essa impotência. E foi o pessimismo que impediu a Índia de ir até o fim no seu misticismo, pois o misticismo completo é ação.³⁸⁸

3.4.2 *Misticismo completo e ação*

Definindo explicitamente o misticismo completo como “o dos grandes místicos cristãos³⁸⁹”, Bergson aponta a “audácia”, a “potência de concepção e de realização extraordinária” de indivíduos como São Paulo, Santa Teresa d'Avila, Santa Catarina de Siena, São Francisco de Assis e Joana d'Arc, questionando-se como foi “possível que eles tivessem sido assimilados a doentes³⁹⁰” quando, na verdade, poderiam ser a própria referência para a “definição de robustez intelectual³⁹¹”. Os estados anormais de consciência - tomados como acidentes de percurso por aqueles mesmos que o vivenciaram – refletem na verdade a

³⁸⁶ *Ibid.* p.238

³⁸⁷ *Ibid.* p.238

³⁸⁸ *Ibid.* p.240

³⁸⁹ *Ibid.* p.240

³⁹⁰ BERGSON. *Les deux sources.* p.241

³⁹¹ *Ibid.* p.241

metamorfose pela qual passa o místico, esse “adolescente do infinito”, para usarmos o belo termo empregado por Evelyn Underhill no seu texto *Bergson and the Mystics*³⁹². Trata-se aí de turbulências que refletem a passagem do estático para o dinâmico, do fechado para o aberto, de perturbações advindas da alteração das relações habituais entre consciente e inconsciente, entre eu superficial e eu profundo:

A verdade é que esses estados anormais, sua semelhança e por vezes, sem dúvida, também a sua participação em estados mórbidos, se compreenderão sem dificuldade se pensarmos na perturbação que representa a passagem do estático ao dinâmico, do fechado ao aberto, da vida habitual à vida mística. Quando as profundidades obscuras da alma são agitadas, aquilo que sobe à superfície e chega à consciência assume aí, se a intensidade for suficiente, a forma de uma imagem ou de uma emoção. A imagem é na maioria das vezes alucinação pura, assim como a emoção não passa de agitação vã. Mas uma e outra pode exprimir que a perturbação é um reordenamento sistemático em vista de um equilíbrio superior [...] Ao se alterarem as relações habituais entre o consciente e o inconsciente corre-se um risco. Não é, pois, de se admirar se perturbações nervosas acompanham às vezes o misticismo; encontramos-las também em outras formas de gênio, notadamente nos músicos. Não é necessário ver nisso mais do que simples acidentes. Aquelas não são a mística, assim como estas não são a música³⁹³.

O êxtase seria, na perspectiva bergsoniana, um estágio da metamorfose e da maturação mística, um estágio que envolveria a “faculdade da visão e da comoção³⁹⁴”, mas que deixaria de fora o querer. Este precisaria também ser recolocado em Deus para que o místico entrasse na sua fase definitiva, na qual passará a ser instrumento de Deus, sendo então elevado “à condição dos *adjutores Dei*, pacientes no que se refere a Deus, agentes no que se refere aos homens”. De início, a necessidade de ação forma-se no místico como “exigência de ensinar os homens³⁹⁵”, mas, não havendo “como propagar por meio de discursos a convicção que se extrai de uma experiência³⁹⁶”, não havendo como “exprimir o inexprimível”, a verdade que se lhe

³⁹² “Or, le mystique est l'adolescent de l'infini; et nous trouvons précisément, quand nous étudions sa vie, ce processus progressif d'ouverture d'un chemin et de transmutation qui signifie que l'incessant courant de changement permanent qui est sa véritable existence – en son sens le plus profond, est *lui même* – a pris une nouvelle et difficile direction, au lieu de suivre les vieux canaux faciles, appropriés à ceux qui comprenaient comme des enfants et ne connaissent que partiellement. La crise par laquelle commence sa nouvelle carrière - inaugure sa conscience de la réalité – est souvent nommée par lui une 'nouvelle naissance', tant elle semble inédite (*fresh*) et étrange” (UNDERHILL, Evelyn. *Bergson and the Mystics* In *English Review*, 10, n2, February 1912, p.511-522 *Apud* Dossier Critique *Les deux sources* p.581)

³⁹³ BERGSON. *Les deux sources*. p.243

³⁹⁴ *Ibid.* p.246

³⁹⁵ *Ibid.* p.247

³⁹⁶ BERGSON. *Les deux sources* p.247

corre da fonte como uma força atuante será propagada não por simples discursos, mas pelo seu amor à humanidade. Esse amor

Não prolonga um instinto, não deriva de uma ideia. É uma coisa e outra implicitamente e é muito mais que isso efetivamente. Pois um tal amor está na raiz mesma da sensibilidade e da razão, como do resto das coisas. Coincidindo com o amor de Deus por sua obra, amor que tudo fez, entregaria a quem soubesse interrogá-lo o segredo da criação. É de essência metafísica ainda mais que moral³⁹⁷

Quando diz, em relação ao amor místico, que não prolonga um instinto e não deriva de uma ideia, Bergson distingue-o da “fraternidade que os filósofos recomendaram em nome da razão, argumentando estes que todos os homens participam originalmente de uma mesma essência racional.³⁹⁸” A fraternidade como ideia e não como emoção pode levar ao respeito, mas não leva àquele ardor caritativo cuja consumação deu-se justamente como paixão, a paixão do Cristo, seu dom de si, sua entrega por amor à humanidade. A ideia de que seríamos partícipes de uma essência superior e que por vezes se encontra posta pelos filósofos como princípio, só se tornou possível porque houve “místicos para abraçar a humanidade inteira em um único e indivisível amor.³⁹⁹”

Como se haverá de propagar esse amor? Como o místico empreenderá a sua tarefa de transformar a humanidade? Com quais obstáculos se depara? A transformação, afirma Bergson, só poderá se dar se o misticismo transmitir “passo a passo, lentamente, uma parte de si mesmo.⁴⁰⁰” A transformação a qual o místico gostaria de submeter a humanidade passaria pelo êxito em virar “para o céu uma atenção essencialmente ligada à terra⁴⁰¹”, o que dependeria “da aplicação simultânea ou sucessiva de dois métodos muito diferentes.”⁴⁰² O primeiro método seria a libertação da atividade humana por meio do desenvolvimento da mecânica, acompanhada de uma organização política e social capaz de consolidá-la, conduzindo a técnica para a sua melhor destinação.⁴⁰³ O segundo método seria a comunicação do impulso místico para “um pequeno número de privilegiados que formariam juntos uma sociedade espiritual⁴⁰⁴” de modo a conservar e continuar o impulso “até o dia em que uma mudança

³⁹⁷ *Ibid.* p.247

³⁹⁸ *Ibid.* p.247

³⁹⁹ *Ibid.* p.248

⁴⁰⁰ *Ibid.* p.249

⁴⁰¹ *Ibid.* p. 249

⁴⁰² *Ibid.* p.249

⁴⁰³ *Ibid.* p.249-150

⁴⁰⁴ *Ibid.* p. 250

profunda das condições materiais impostas à humanidade pela natureza permitisse, do lado espiritual, uma radical transformação.⁴⁰⁵” Foi para atender a essa condição que grandes místicos “consagraram a sua energia superabundante sobretudo a fundar conventos ou ordens religiosas.⁴⁰⁶”

3.5 Mecânica, democracia e mística

3.5.1 *A essência evangélica da democracia*

Vimos que o místico é um indivíduo raro, excepcional. A ele “foi dado escavar primeiro abaixo do adquirido, e depois na natureza, para se recolocar no elã mesmo da vida.⁴⁰⁷” Tal indivíduo gostaria de “arrastar consigo a humanidade⁴⁰⁸”, mas generalizar esse contato com o elã não parece possível. O caminho que toma acaba sendo o da transposição superficial do seu estado de alma profundo, a “tradução do dinâmico em estático⁴⁰⁹” passível de ser aceita pela sociedade e talvez tornada definitiva através da educação.⁴¹⁰ Tal empreendimento de renovação moral requer que se leve em conta as “disposições da espécie [que] subsistem imutáveis, no fundo de cada um de nós.⁴¹¹”

Tanto o moralista quanto o sociólogo⁴¹² precisarão conhecer essa configuração da natureza se quiserem contorná-la e um modo de viabilizar esse conhecimento é trocar o estudo da psicologia em geral pela abordagem de um ponto particular: “a natureza humana enquanto predisposta para uma certa forma social.⁴¹³” Para redescobrir esse esquema simples de “uma sociedade humana natural, vagamente prefigurada em nós⁴¹⁴” é necessário “seguir ao mesmo tempo vários métodos diferentes⁴¹⁵” que estabelecerão entre si relações de neutralização, reforço, verificação ou correção.⁴¹⁶ Assim é que serão levados em conta os primitivos “sem

⁴⁰⁵ BERGSON. *Les deux sources*. p.250

⁴⁰⁶ *Ibid.* p.250

⁴⁰⁷ *Ibid.* p.291

⁴⁰⁸ *Ibid.* p.291

⁴⁰⁹ *Ibid.* p.291

⁴¹⁰ *Ibid.* p.291

⁴¹¹ *Ibid.* p.291

⁴¹² *Ibid.* p.291

⁴¹³ *Ibid.* p.291

⁴¹⁴ *Ibid.* p.291

⁴¹⁵ *Ibid.* p.292

⁴¹⁶ *Ibid.* p.292

esquecer que também neles uma camada de aquisições recobre a natureza [...] observar-se-ão as crianças, sem esquecer [...] que o natural da criança não é necessariamente o natural humano [...] mas a fonte de informação por excelência será a introspecção.⁴¹⁷ O que se busca com tal método, lembremos, é o “fundo de sociabilidade e também de insociabilidade⁴¹⁸” que a natureza pôs em nós.

Na sua análise das tendências essenciais da vida social e do modo como essas tendências se revelam no homem, Bergson considerará a existência de um “dimorfismo” psíquico.⁴¹⁹ Haveria um tipo de psiquismo humano orientado para o comando e um outro tipo de psiquismo orientado para a obediência. Não se trata, porém, de dois tipos humanos que difeririam entre si, a exemplo do “escravo” e “senhor” concebido por Nietzsche, mas sim de tendências distintas presentes no interior de um mesmo indivíduo. Em uma sociedade grande na qual não tenha havido modificação radical da “sociedade natural”, não apenas a classe dirigente “crer-se-á sempre de uma raça superior” como também o próprio povo se mostrará “persuadido dessa superioridade inata⁴²⁰”, o que se explica pelo referido dimorfismo do homem social, que o faz optar de uma vez só pelo sistema de comando ou pelo sistema de obediência.⁴²¹ O instinto de obediência “só começa a ceder quando a própria classe superior a isso o convida⁴²²” seja “através de uma incapacidade evidente, de abusos tão gritantes que desencorajam a fé nela posta” seja quando “estes ou aqueles de seus membros se viram contra ela, muitas vezes por ambição pessoal, algumas vezes por um sentimento de justiça.⁴²³”

Porque o homem tem em si esse duplo instinto de comando e de obediência, a estrutura hierárquica da sociedade será natural e a democracia – que apregoa a igualdade – será contrária à natureza. Assinalando como falsas as democracias edificadas sobre a escravatura, Bergson faz notar que essas tendências naturais da sociedade explicam o porquê de a humanidade ter demorado tanto para alcançar a democracia: “de todas as concepções políticas é ela, na realidade, a mais afastada da natureza, a única que transcende, pelo menos em intenção, as condições da sociedade fechada.⁴²⁴” A demora no advento da democracia explica-se pelo seu

⁴¹⁷ BERGSON. *Les deux sources* p.292

⁴¹⁸ *Ibid.* p.292

⁴¹⁹ *Ibid.* p.296

⁴²⁰ *Ibid.* p.295

⁴²¹ *Ibid.* p.296

⁴²² *Ibid.* p.299

⁴²³ *Ibid.* p.299

⁴²⁴ *Ibid.* p.299

vínculo com a abertura promovida pelo cristianismo. O ideal democrático é de caráter originalmente religioso, é o eco político do apelo à fraternidade lançado pelo cristianismo:

Tal é a democracia teórica. Proclama a liberdade, reclama a igualdade, e reconcilia estas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que são irmãs, pondo acima de tudo a fraternidade. Se tomarmos nessa perspectiva a divisa republicana, descobriremos que o terceiro termo levanta a contradição tantas vezes assinalada entre os outros dois e que a fraternidade é o essencial: o que permitiria dizer que a democracia é de essência evangélica, e que terá por motor o amor⁴²⁵

Como já vimos, Bergson estabelece um vínculo entre o cristianismo e a noção moderna de justiça, mais especificamente na forma como esta aparece enquanto ideal de fraternidade universal na Declaração de independência dos Estados Unidos da América e na Declaração dos Direitos do Homem, vendo assim na democracia antes uma fórmula que um modelo acabado ou uma organização política realizada:

As objeções extraídas do que há de vago na fórmula democrática provém do fato de se ter desconhecido o seu caráter originalmente religioso. Como demandar uma definição precisa de liberdade e de igualdade, quando o futuro deve permanecer aberto a todos os progressos, notadamente à criação de condições novas onde se tornarão possíveis formas de liberdade e de igualdade hoje irrealizáveis, talvez inconcebíveis? Tudo o que é possível é traçar quadros, e estes serão cada vez melhor preenchidos se a fraternidade o providenciar. *Ama, et fac quod vis.*

3.5.2 Risco do recrudescimento do fechado e urgência política

Retornando à análise daquelas disposições da espécie que subsistem prefiguradas em nós como disposições sociais determinadas, teremos que uma das mais fortes delas é o instinto guerreiro. “O homem foi feito para sociedades pequenas” e “a própria natureza, que quis sociedades pequenas, abriu, contudo, a porta do seu crescimento. Porque quis também a guerra, ou pelo menos criou para o homem condições de vida que tornavam a guerra inevitável.⁴²⁶” É principalmente no instinto guerreiro que esbarram as mais bem intencionadas tentativas de estabelecimento da paz e é para ele que convergem todas as tendências da sociedade fechada e que subsistem na sociedade que se abre:

⁴²⁵ BERGSON. *Les deux sources*. p.300

⁴²⁶Ibid. p.293

A dificuldade de suprimir guerras é maior ainda do que imaginam em geral aqueles que não acreditam na sua supressão. [...] Ainda que a Sociedade das Nações dispusesse de uma força armada aparentemente suficiente [...] esbarraria no profundo instinto de guerra que recobre a civilização [...] A dificuldade é, portanto, muito mais grave. Será vão, todavia, procurar superá-la?⁴²⁷

Para que se possa agir contra a guerra, faz-se necessário conhecer a configuração do tipo de sociedade que lhe é coextensiva. O tipo de regime político dessa sociedade que sai das mãos da natureza sustenta-se sobre uma dominação hierárquica e sobre a disciplina. Quanto às relações externas, ela sustenta-se em um nacionalismo forte que tende ao aumento de poder e à tentativa de extermínio do outro. A exclusão, a dominação e a guerra definem a essência do fechado. Tudo isso ainda está aí. O natural não foi superado e a humanidade ainda está fechada, tendendo, portanto, à guerra. Daí a importância e a urgência da política no sentido de tentar encaminhar a humanidade para o tipo de regime que tende à abertura e não ao recrudescimento do seu caráter naturalmente fechado (como exemplo desse recrudescimento podemos citar todas as formas de totalitarismo: nazismo, fascismo, comunismo, fundamentalismo islâmico).

Por que, após tratar da experiência mística no seu aspecto psicológico e após ter mobilizado através dela articulações metafísicas capazes de ressignificar sua própria filosofia, Bergson termina sua última obra com considerações políticas? No contexto de uma filosofia que se pôs a pensar o que seria a gênese da matéria e da inteligência e que apreendeu o sentido da criação por intermédio dos místicos, não seria a política algo quase irrelevante? Ocorre que “o comum dos mortais não tem à sua disposição a força dos místicos.”⁴²⁸ A vida social se insere em um nível intermediário de existência ou de experiência. A experiência atual da humanidade é um misto de fechado e aberto, de obrigação e aspiração, de estático e místico. Nossa sociedade adquiriu potência através da técnica e nela encontrou seu grande risco e sua maior chance. Nessa sociedade, nessa experiência social real é preciso ter como bússola a distinção entre o fechado e o aberto a fim de que, mesmo na ausência do místico, possamos seguir na direção de uma abertura. Nesse sentido, a democracia aparecerá como “aspiração mística na própria imanência da política humana⁴²⁹”, como algo em relação a que não se pode transigir, justamente por se tratar da “única transposição política da mística, que indica ao menos uma direção.”⁴³⁰

⁴²⁷ *Ibid.* p.306

⁴²⁸ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. p.315

⁴²⁹ *Ibid.* p. 343

⁴³⁰ *Ibid.* p. 343

A defesa dos princípios democráticos e a busca da paz no contexto das relações internacionais são atitudes racionais e humanas, atitudes necessárias e esperadas exercidas por alguns *homens de bem*. Atitudes políticas que apontem para isso, por exemplo, a fundação da Sociedade das Nações, na qual o próprio Bergson esteve envolvido, são “traços de abertura entre os homens⁴³¹”, formas de atuação no mundo que seguem a aspiração mística de fraternidade, mas que estão inseridas no quadro real de uma sociedade mista e de indivíduos comuns (não místicos ou não santos) que buscam “resolver problemas propriamente humanos sobre o plano misto da inteligência e da técnica.⁴³²”

A distinção entre o fechado e o aberto, que é a tese central do livro, deixa entrever verdadeiros problemas e estes não são aqueles que ocupam o filósofo que se perde nas ilusões engendradas pela estrutura própria da inteligência, mas são problemas vitais que se caracterizam “pelo fato de que põem em jogo não ideias, sejam elas as do ser ou do nada, mas nossa vida, até sua destinação última, sua origem, sua sobrevivência, a natureza do seu princípio (ou de Deus), a existência do sofrimento (ou do mal), a guerra.⁴³³”

Os falsos problemas ou mesmo os problemas reais que se colocam, entretanto, no âmbito da metafísica, não são pensados pelos místicos; os místicos os resolvem internamente, oferecendo através da sua resolução interna um direcionamento implícito à reflexão, mas também à ação do filósofo. A relevância recai então sobre uma determinada *práxis* que pode ser definida como uma necessidade de “superar o fechamento que limita a humanidade e atrai para a guerra, e fazê-la ir em direção à abertura e à paz.⁴³⁴”

Há dimensões da inteligência e níveis da experiência nas quais a reflexão do filósofo pode atuar paralelamente ao exercício do seu papel social. Há assuntos urgentes que impõem uma reflexão filosófica e um desses assuntos é a possibilidade de recrudescimento do fechado, aliada ao imenso poder material adquirido pela humanidade. A abertura da sociedade tem sido bastante lenta. A humanidade se lhe opõe duramente, afinal, há uma pressão formidável sobre ela. A vida, em seu sentido biológico, instintual, telúrico, retém a reviravolta espiritual para a qual aponta o misticismo. A superação absoluta do fechado é um fato (pela existência do Cristo) e os outros místicos dão testemunho e força a uma tal abertura. Mas já que não há possibilidade de aplicação direta da mística à história, há de haver uma sua aplicação indireta por intermédio

⁴³¹ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. p. 344

⁴³² *Ibid.* p. 344

⁴³³ *Ibid.* p. 347

⁴³⁴ *Ibid.* p. 359

da democracia, que lhe guarda a essência, além da possibilidade, como veremos, do ascetismo e do desenvolvimento das ciências psíquicas como possíveis substitutos ou preparatórios da mística, capazes de retrair determinados movimentos que atuam como causas racionais da guerra.

3.5.3 *Lei de dicotomia e lei de duplo frenesi*

Não há, para Bergson, leis que regem as sociedades humanas se por elas entendermos algum determinismo do tipo histórico. Há, porém, leis biológicas que “quiseram” a sociedade configurada de determinada maneira. Sob esse ponto de vista pode-se dizer que, assim como a evolução do mundo organizado, também a evolução psicológica do homem individual e social se cumpre segundo certas leis e certas forças. Vimos, na obra *A evolução criadora*, que as tendências da vida crescem seguindo direções divergentes entre as quais se distribuirá a força ou impulso original. Na vida psicológica e social, as tendências assim constituídas por dissociação evoluem no mesmo indivíduo e na mesma sociedade, desenvolvendo-se então sucessivamente:

Se forem duas, como normalmente acontece, será a uma delas sobretudo que se atenderá para começar; ir-se-á com ela mais ou menos longe, em geral o mais longe possível; depois, com o que se tiver ganho ao longo dessa evolução, voltar-se-á em busca do que se deixou para trás. Esta será por sua vez desenvolvida, enquanto a primeira se verá agora negligenciada, e este novo esforço prolongar-se-á até que, reforçado por novas aquisições, seja possível retomar a primeira tendência levando-a mais longe ainda⁴³⁵.

Aquilo que Bergson chama de *lei de dicotomia* é, pois, a realização, por dissociação, de diferentes perspectivas de uma tendência originariamente simples. A *lei de duplo frenesi* consistirá, por sua vez, na exigência imanente a cada uma dessas tendências de ir cada vez mais longe, de realizar-se até um suposto fim, chegando muitas vezes à iminência de uma catástrofe:

Avançar-se-á assim cada vez mais longe; não se parará muitas vezes a não ser perante a iminência de uma catástrofe. A tendência antagônica ocupa assim o lugar que ficou vazio; só, por seu turno, irá tão longe quanto lhes seja possível ir. Será reação, se a outra se chamou ação. Como as duas tendências, se tivessem caminhado juntas, se teriam moderado uma à outra [...] o simples fato de ocupar o lugar comunica a cada uma delas um impulso que pode ir até

⁴³⁵ BERGSON. *Les deux sources*. p. 314

à exaltação, à medida que os obstáculos vão caindo, tornando-a qualquer coisa de frenético⁴³⁶

Bergson verá, então, no excesso de preocupação da humanidade com o conforto e o luxo, na criação sempre renovada de necessidades imperiosas, na corrida pelo bem-estar um movimento frenético que teria se contraposto ao ideal de ascetismo predominante na Idade Média, período em que o ascetismo concentrado de alguns místicos vulgarizara-se em “indiferença geral frente às condições de existência cotidiana.⁴³⁷”Esse movimento promoveria ainda, segundo Bergson, um “progresso por oscilação”, já que cada uma das direções tornava-se “enriquecida por tudo o que fora recolhido ao longo da outra.⁴³⁸”Assim, embora não se possa determinar nada em relação ao futuro, pode-se supor ou propor, de acordo com o estudo dessas tendências passadas, um redirecionamento da humanidade para uma vida simples.

3.5.4 *Vida simples*

Ao interpretar as intrigantes passagens supracitadas de Bergson, Frédéric Worms sugere que “o ascetismo é, de algum modo, a preparação prática daquilo de que o místico será a realização perfeita⁴³⁹”. Se o crescimento do prazer e a necessidade de luxo suscitam a guerra, o encaminhamento da humanidade em direção à austeridade e à simplicidade preparariam a paz e “uma tal reforma moral seria, conforme Bergson, uma preparação humana e intelectual para a possibilidade prática do misticismo.⁴⁴⁰”Para Bergson, o próprio desenvolvimento de algumas ciências poderá apontar cada vez mais para esse caminho. A fisiologia e a medicina revelariam o que há de perigoso e decepcionante na multiplicação e satisfação das nossas necessidades.⁴⁴¹ A carne, por exemplo, apresenta-se hoje aos cientistas como um alimento mais prejudicial que benéfico. O cozimento dos alimentos, diz-se, altera sua constituição física e química, eliminando nutrientes dos quais carecemos. O esclarecimento cada vez maior da ciência em torno de questões como essas promoveria uma “reforma da nossa alimentação” que, por sua

⁴³⁶ *Ibid.* p. 315-316

⁴³⁷ BERGSON. *Les deux sources.* p.318

⁴³⁸ *Ibid.* p.319

⁴³⁹ WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida.* p.363

⁴⁴⁰ *Ibid.* p.363

⁴⁴¹ BERGSON. *Op.cit.* p.320

vez, “teria repercussões inumeráveis sobre a nossa indústria, o nosso comércio, a nossa agricultura, que se veriam consideravelmente simplificados.⁴⁴²”

Bergson também faz referência às necessidades sexuais: “as exigências do sentido genésico são imperiosas, mas depressa as esgotaríamos se nos ativéssemos à natureza.⁴⁴³” A complicação aqui seria o “apelo ao sentido através da imaginação⁴⁴⁴” que produz uma variedade de significações sexuais em torno de qualquer objeto, característica essa muito marcante que faz da nossa uma *civilização afrodisíaca*. A mulher, segundo Bergson, poderia apressar nesse aspecto a simplificação da vida se optasse por deixar de ser para o homem “o instrumento que ainda é, à espera de vibrar o arco do músico⁴⁴⁵”, ou seja, ao se pôr na condição de querer agradar ao homem por meio do apelo sensorial e estético, a mulher exige para si uma quantidade de luxo, produzindo ao mesmo tempo desperdício e inveja. Tudo isso seria reduzido à inutilidade se a mulher se devotasse a algo maior do que agradar com a sua beleza. Parece, porém, que Bergson, nesse quesito, não leva em conta o aspecto da própria vaidade feminina. Para além dessa questão de gênero, porém, a vaidade é considerada pelo filósofo como um dos grandes acentuadores do luxo: “Quantos pratos são procurados apenas pelo seu preço?⁴⁴⁶” Por mais que pareça distante algo diferente dessa civilização voltada para o luxo e para o prazer, trata-se aqui de um frenesi transitório e que, provavelmente convocará um frenesi antagônico. Assim:

A necessidade sempre crescente de bem-estar, a sede de diversão, o gosto desenfreado do luxo, tudo o que nos inspira uma tão grande inquietação quanto ao futuro da humanidade, porque esta nisso parece descobrir satisfações sólidas, tudo isso se revelará como um balão que furiosamente se enche de ar e que a seguir desinchará também de uma vez só⁴⁴⁷

3.5.5 *Mecânica e mística*

A multiplicação de necessidades artificiais não é, pois, uma exigência da ciência: “se assim fosse, a humanidade estaria votada a uma materialidade crescente, porque o progresso da ciência não se deterá.⁴⁴⁸” A ciência, explica Bergson, é distinta do espírito de invenção, embora

⁴⁴² *Ibid.* p.322

⁴⁴³ *Ibid.* p.322

⁴⁴⁴ *Ibid.* p.322

⁴⁴⁵ BERGSON. *Les deux sources* p. 322

⁴⁴⁶ *Ibid.* p.323

⁴⁴⁷ *Ibid.* p.323

⁴⁴⁸ *Ibid.* p. 325

este se tenha alargado infinitamente após seu encontro com aquela. Também não é no maquinismo ou na indústria enquanto tal que Bergson enxerga problemas. A questão é aquilo que foi pedido à ciência e às máquinas. Não houve ainda um interesse efetivo de pôr ambos a serviço da humanidade no sentido de favorecer “os seus melhores interesses⁴⁴⁹”. Ao invés de buscar primeiramente a satisfação das necessidades básicas da maioria ou de todos (se fosse possível), o espírito de invenção “criou uma massa de necessidades novas⁴⁵⁰”, “pensou demasiado no supérfluo,⁴⁵¹” descurou o fato de que “há milhões de homens que não comem o suficiente. E há outros que morrem de fome.⁴⁵²” A máquina, portanto, fez pouco “para aliviar o fardo do homem.⁴⁵³”

A indústria voltou-se a interesses distantes dos serviços mais necessários à humanidade: “de uma maneira geral, a indústria não se preocupou o suficiente com a maior ou menor importância das necessidades a satisfazer. Seguiu com facilidade a moda, fabricava sem outro pensamento que não fosse o de vender.⁴⁵⁴” A acusação de Bergson em relação ao maquinismo é a de “ter encorajado excessivamente necessidades artificiais, de ter impelido ao luxo, de ter favorecido as cidades em detrimento do campo⁴⁵⁵”, de ter, enfim, complicado freneticamente a existência humana, o que não é, porém, uma fatalidade, mas uma tendência que pode ser revertida, reversão a partir da qual “a máquina não seria então mais que a grande benfeitora.⁴⁵⁶”

Não há nenhuma fatalidade que condene o espírito de invenção a continuar o seu frenesi em direção ao luxo e ao bem-estar exagerados em detrimento da libertação da humanidade de suas necessidades mais fundamentais. Na verdade, explica Bergson, o impulso inicial apontava para esse outro sentido. A impulsão que a humanidade imprimiu originalmente ao espírito de invenção não “seria exatamente na direção que o industrialismo tomou⁴⁵⁷”, mas estaria antes ligada àquele eco político da fraternidade difundida pelo cristianismo, a democracia:

Ora, não é duvidoso que os primeiros lineamentos do que seria mais tarde o maquinismo se tenham desenhado ao mesmo tempo que as primeiras aspirações à democracia. O parentesco entre as duas tendências torna-se plenamente visível no século XVIII. É impressionante nos enciclopedistas.

⁴⁴⁹ *Ibid.* p.325

⁴⁵⁰ BERGSON. *Les deux sources* p.326

⁴⁵¹ *Ibid.* p.326

⁴⁵² *Ibid.* p.326

⁴⁵³ *Ibid.* p.326

⁴⁵⁴ *Ibid.* p.327

⁴⁵⁵ *Ibid.* p.327

⁴⁵⁶ *Ibid.* p.327

⁴⁵⁷ *Ibid.* p.328

Não deveremos supor, então, que foi um sopro democrático que impeliu em frente o espírito de invenção, tão velho como a humanidade, mas insuficientemente ativo enquanto não lhe foi concedido lugar bastante? Não se pensava, decerto, no luxo para todos, nem no bem-estar para todos sequer; mas para todos podia desejar-se a existência material garantida, a dignidade na segurança⁴⁵⁸.

O ideal democrático dinamizara, portanto, o espírito de invenção; e o ideal democrático é, como vimos, de essência evangélica. Indiretamente, pois, foi a mística que impulsionou o espírito de invenção, a despeito dos desvios pelos quais o objeto alcançado não foi o alvo inicialmente visado. Aqui é fundamental a escolha de Bergson pela mística cristã e a ênfase que o filósofo concede ao seu caráter ativo, que se faz representar no exercício da caridade, por meio da qual se difundiu o ideal fraterno. Não por acaso, Reforma, Renascimento e Revolução Científica seriam fenômenos do mesmo período. Tratar-se-ia de “três reações, aparentadas entre si, contra a forma que tomara até esse momento o ideal cristão”⁴⁵⁹, ou seja, sobre o caráter predominantemente ascético que tomara a mística cristã impunha-se “o misticismo verdadeiro, completo, atuante [que] aspira a difundir-se, em virtude da caridade que é sua essência.”⁴⁶⁰ As origens da mecânica são, portanto, místicas. A mística atrai a mecânica porque para que o homem possa erguer-se acima da terra é preciso um ponto de apoio. Esse apoio é a própria matéria. É apoiada sobre ela que dela a humanidade poderá se desligar. Diante, porém, da incomensurável força material que adquiriu através da técnica faz-se necessário ao homem a suplementação espiritual equivalente:

Seriam necessárias novas reservas de energia potencial, desta vez moral. Não nos limitamos, portanto, a dizer, como fazíamos acima, que a mística atrai a mecânica. Acrescentamos que o corpo que cresceu espera um suplemento de alma, e que a mecânica exigiria uma mística. As origens desta mecânica são talvez mais místicas do que poderíamos julgar; e ela só redescobrirá a sua direção verdadeira, só prestará serviços proporcionais à sua potência, se a humanidade, que ela curvou ainda mais em direção à terra conseguir por meio dela reerguer-se e olhar para o céu.⁴⁶¹

Não apenas a mística atrai a mecânica como também a mecânica atrai a mística. Trata-se de um círculo virtuoso que pede, neste momento, um “suplemento de alma”, no sentido de uma potencialização espiritual capaz de fazer frente à enorme potência material adquirida por

⁴⁵⁸ *Ibid.* p.328

⁴⁵⁹ BERGSON. *Les deux sources*, p.329

⁴⁶⁰ *Ibid.* p.329

⁴⁶¹ *Ibid.* p.331

intermédio da técnica. Se a experiência comum da humanidade insere-se no campo do misto e da inteligência e a experiência mística é uma excepcionalidade - embora nos dê a bússola por meio da abertura religiosa, moral e espiritual que representa - então é necessário buscar esse “suplemento de alma” em experiências e reflexões humanas. Assim como o engajamento político no sentido de evitar o recrudescimento natural que são os regimes totalitários seria uma maneira não-mística de permanecer no caminho aberto pelos grandes místicos, a simplificação da vida por um leve ascetismo e o desenvolvimento da ciência do espírito ou ciências psíquicas seriam também um modo não místico de relançar a humanidade no caminho da abertura. Este último caminho poderia “converter em realidade viva e atuante uma crença no além que se encontra na maior parte dos homens, embora permaneça na maioria das vezes verbal, abstrata, ineficaz.⁴⁶²” As estimativas da ciência sobre o além poderiam promover uma reviravolta espiritual semelhante àquela que provocaria a experiência mística porque triunfando sobre a morte, triunfaríamos sobre o prazer ao qual buscamos tão avidamente:

Na verdade, se estivéssemos certos, absolutamente certos de sobreviver, não poderíamos pensar em outra coisa. Os prazeres subsistiriam, mas baços e descoloridos, porque a sua intensidade não passa da atenção que neles fixamos. Empalideceriam como a luz das nossas lâmpadas ao sol da manhã. O prazer seria eclipsado pela alegria. Alegria seria, com efeito, a simplicidade de vida que propagaria no mundo uma intuição mística difusa, alegria ainda, o que se seguiria a uma visão do além numa experiência científica alargada⁴⁶³

⁴⁶²BERGSON. *Les deux sources* p. 338

⁴⁶³*Ibid.*p. 338

4 ENTRE FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE

4.1 Filosofia como modo de vida: Foucault, Hadot e Bergson

4.1.1 Foucault: espiritualidade, filosofia e o período moderno da história da verdade

Nos cursos ministrados no *collège de France*, editados com o título de *Hermenêutica do Sujeito*, Michel Foucault revisita a história da filosofia sob a óptica da história das práticas da subjetividade. Assim como Heidegger utilizou como chave interpretativa da história do pensamento ocidental o “esquecimento do Ser”, pode-se dizer, em analogia com o pensador alemão, que Foucault lê na referida obra a mesma história de modo mais concreto como esquecimento do cuidado consigo. De fato, a inquietação que anima os seus cursos de 1981-1982 poderia ser expressa na pergunta posta já na primeira aula: “Por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história^{464?}”

Segundo Foucault, a noção de cuidado de si, que ocupara um lugar de destaque na cultura antiga foi sendo gradativamente substituída por uma outra noção que lhe era subordinada, o “*conhece-te a ti mesmo*” (*gnôthi seautón*)⁴⁶⁵. Sua análise aponta dois momentos que foram cruciais para que a balança na qual se equilibram as duas noções pendesse finalmente para o lado do “*conhece-te a ti mesmo*”. Esses momentos teriam se dado no interior das argumentações platônicas e cartesianas. Para compreender bem esses dois “momentos” convém nos determos um pouco nas definições dadas por Foucault dos termos *filosofia* e *espiritualidade*:

⁴⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos). p.15

⁴⁶⁵ “parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (*ibid.* p.12)

Chamemos de Filosofia, se quisermos, esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso. Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc. , que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade⁴⁶⁶.

É, pois, no modo como se dá, na filosofia e na espiritualidade, a relação entre sujeito e verdade que Foucault identifica a diferença fundamental entre ambas:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento. [...] Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. [...] deste ponto de vista não pode haver verdade sem conversão ou sem uma transformação do sujeito. [...] Para a espiritualidade, a verdade [...] é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito⁴⁶⁷.

Embora em Sócrates e Platão a questão filosófica do acesso à verdade não se desvincule da espiritualidade é justamente aí que paradoxalmente se desenvolverá, segundo Foucault, o clima de racionalidade que irá permitir ao conhecimento avançar como conhecimento puro. Isso porque é no platonismo que o conhecimento de si é apresentado como a forma mais bem acabada do cuidado de si. Para ter acesso à verdade o sujeito precisa, de fato, transformar-se; mas transformar-se em sujeito de conhecimento. Estão dadas, então, as condições para que a história da verdade venha posteriormente entrar no período moderno:

⁴⁶⁶ FOUCAULT. *A hermenêutica do sujeito*. p. 19

⁴⁶⁷ *Ibid.* p.19-21

Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. [...] Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. [...] desde que, em função da necessidade de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não esteja posto em questão, creio que entramos numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade⁴⁶⁸.

A partir de então, sendo a verdade algo circunscrito pelas possibilidades (ou impossibilidades⁴⁶⁹) do sujeito do conhecimento, o êxito de sua posse dependerá exclusivamente do uso de um bom método, daí que o que Foucault chamou de “momento cartesiano” tenha sido decisivo na história do esquecimento do preceito do cuidado de si. Com Descartes o conhecimento de si é não apenas requalificado mas, diríamos também, superficializado. O si não é mais algo a ser conhecido, muito menos cuidado. O si é uma evidência posta como ponto de partida de um método. Tomando-se a evidência do *cogito* como “princípio de acesso ao ser”, esse conhecimento de si, em toda a sua superficialidade, é tomado por fundador do procedimento filosófico.

Se o si mesmo é, de início, identificado à consciência reflexiva e dado por evidente, já não se fazem necessárias as técnicas espirituais relacionadas ao cuidado de si de que nos fala Foucault⁴⁷⁰. Se o si identifica-se à consciência e ali se esgota, se ele é tão óbvio que a sua obviedade deve servir de ponto de partida para a posse de qualquer conhecimento seguro, então já não há razões para que esse conhecimento se volte sobre si mesmo, já não interessa o auto-exame, já não faz sentido o trabalho sobre a formação subjetiva de si mesmo para além das formas de subjetivação que nos foram impostas. Se o si já está dado, não há nada a desbravar

⁴⁶⁸ *Ibid.* p.22-23

⁴⁶⁹ Foucault explica que o fato de dizer que na modernidade o que permite atingir a verdade é o próprio conhecimento não significa, obviamente, que essa verdade seja obtida sem condição. Diz ele: “essas condições são agora de duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade. Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estruturas do objeto a conhecer. De todo modo, porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade.” (*ibid.* p. 22)

⁴⁷⁰ Foucault cita, dentre outras técnicas espirituais, o retiro em si mesmo (*anakhoresis*), a concentração da alma, os ritos de purificação, as práticas de resistência, o exame dos atos e das intenções, a prática da escrita epistolar e o conhecimento de si advindo dessa atividade entre amigos, a rememoração dos preceitos do mestre, o exame das relações da dietética com os estados de ânimo, etc.

no interior da subjetividade e a filosofia, alheia à gama de práticas espirituais que desde sempre fizeram parte da busca interior da verdade, restringe-se a prática de bem conduzir sua razão a fim de obter uma certeza. Se o ponto de partida é a alma e nessa alma óbvia, evidente, sem profundidade já não há o que pesquisar, o interesse intelectual volta-se para aquilo que seria supostamente o outro da alma: a totalidade do universo material.

Esse universo será, então, abordado com rigor, com o rigor matemático que, embora remonte na sua forma pura à antiguidade grega, atinge o clímax na descoberta da possibilidade de sua aplicação no estudo dos fenômenos naturais. É assim que, para Bergson, com a possibilidade de uma redução mecanicista na abordagem da natureza, a totalidade do universo material em toda a sua complexidade vital passaria a ser pensado como uma grande máquina na qual deveriam engrenar-se inclusive os corpos vivos em geral e o corpo do homem em particular⁴⁷¹. A biologia, mesmo precisando lidar com algo não redutível à matéria, manteria sua filiação a esse instinto de precisão advindo do gênio grego e “também gostaria de, por intermédio da fisiologia, reduzir as leis da vida às da química e da física, ou seja, indiretamente, da mecânica, de modo que, definitivamente, nossa ciência tende sempre para o matemático, como para um ideal: visa essencialmente a medir⁴⁷²”

O embaraço do cientista frente àquilo que não é mensurável e que não se adapta muito bem ao método com o qual julga poder obter suas certezas deve-se, entre outras coisas, à direção tomada pela ciência moderna a partir do momento em que as “cabeças pensantes” da época se deram por satisfeitas com a obviedade do espírito e conduziram suas pesquisas para o estudo da matéria, retirando da matemática “tudo o que pudesse dar para o conhecimento do mundo em que vivemos⁴⁷³”. Nesse contexto, o problema mal posto e mal resolvido por Descartes da relação entre corpo e alma passa a ser abordada pelos cientistas com os métodos de observação e experimentação externa de que tradicionalmente dispõem, limitação que requer uma identificação entre pensamento e cérebro, já que seu método de pesquisa desenvolveu-se tão somente para a análise daquilo que é material. A filosofia do séc. XVII, por sua vez, não apresentará, segundo Bergson, nada diferente da hipótese do paralelismo rigoroso entre corpo e alma, hipótese essa “deduzida muito naturalmente dos princípios gerais de uma metafísica

⁴⁷¹ BERGSON. *A alma e o corpo*. IN *A energia espiritual*. p. 39

⁴⁷² *Ibid.* p. 71

⁴⁷³ *Ibid.* p. 82

concebida, pelo menos em grande parte, para dar um corpo às expectativas da física moderna⁴⁷⁴.”

4.1.2 *Prazer e alegria*

Vimos que Foucault, crítico contumaz da noção moderna de sujeito, apresenta, a seu modo, a relação que existe entre filosofia e espiritualidade. Ele o faz através do resgate, na história da filosofia, de um estilo de vida, de uma maneira de viver que ele chamou de *cuidado de si*. Mas o *si mesmo* continua à espera de cuidados e enquanto espera padece. Não há religião ou metafísica que console a quem não se conheceu, não se destruiu, não se conquistou, não se tornou aquilo que é. “*Conhece-te a ti mesmo*”, “*cuida de ti mesmo*”, “*torna-te quem tu és*”... Tais preceitos são, sem dúvida, um passo importante na nossa busca por desbravar caminhos capazes de religar a filosofia à espiritualidade, porque não há como seguir esse caminho sem empenhar nisso a própria existência. Mas seria esse caminho apenas uma “arte de vida”? O resgate das *práticas de si* presentes na antiguidade faz realmente sentido dentro de uma perspectiva totalmente estética, hedonista, imanente, materialista e acósmica como a de Michel Foucault? Pierre Hadot parece apontar para uma resposta negativa:

Parece difícil, de um ponto de vista histórico, admitir que a prática filosófica dos estóicos e dos platônicos tenha sido apenas uma relação consigo, uma cultura de si, um prazer obtido em si mesmo. O conteúdo psíquico desses exercícios me parece totalmente diferente. O sentimento de pertencimento a um Todo me parece ser um elemento essencial: pertencimento ao Todo da comunidade humana, pertencimento ao Todo cósmico. Sêneca resume isso em quatro palavras (carta LXVI,6): '*Toti se inserens mundo*' ('mergulhando na totalidade do mundo') [...] Ora, uma tal perspectiva cósmica transforma de uma maneira radical o sentimento que se pode ter de si mesmo⁴⁷⁵.

Tanto no prefácio de *O uso dos prazeres*, quanto em um capítulo de *O cuidado de si*, Foucault evoca o artigo de Pierre Hadot intitulado *Exercícios Espirituais*. Hadot converge com Foucault na constatação de que a filosofia moderna havia “se tornado quase exclusivamente um discurso teórico⁴⁷⁶”, mas diverge dele em algumas opções filosóficas fundamentais. Segundo Pierre Hadot, a descrição que Foucault faz daquilo ele (Hadot) havia denominado *exercícios*

⁴⁷⁴ *Ibid.* p. 39

⁴⁷⁵ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Editora É realizações, 2014. p.295

⁴⁷⁶ *Ibid.* p.291

espirituais e que ele (Foucault) preferiu chamar de *técnicas de si* “está demasiadamente centrada sobre o “si” ou, ao menos, sobre certa concepção do eu.⁴⁷⁷”

Mais do que um simples estudo histórico, o que Foucault pretende com a sua interpretação das *práticas de si* é oferecer ao homem contemporâneo um determinado estilo de vida que ele chamou de *estética da existência*. Hadot, entretanto, aponta uma inexatidão na exposição feita por Foucault da “ética do mundo grego como uma ética do prazer que se obtém em si mesmo⁴⁷⁸” e, na explicação da inexatidão cometida, cita a distinção entre prazer e alegria obliterada por Foucault e destacada por Bergson:

Na carta XXIII, Sêneca opõe explicitamente *voluptas* e *gaudium*, o prazer e a alegria, e não se pode então falar, como faz Foucault, a propósito da alegria, de uma “outra forma de prazer”. Não se trata somente de uma questão de palavras, ainda que os estóicos tenham atribuído a isso uma grande importância e que tenham cuidadosamente feito a distinção entre *hedonè* e *eupathéia*, precisamente entre prazer e alegria (reencontrar-se-á a distinção em Plotino e em Bergson, este último associando alegria e criação). Não, não se trata somente de uma questão de vocabulário: se os estóicos se atêm à palavra *gaudium*, à palavra alegria, é porque se recusam, precisamente, a introduzir o princípio do prazer na vida moral. A felicidade para eles não consiste no prazer, mas na própria virtude, que é para si mesma a própria recompensa⁴⁷⁹.

Na filosofia de Bergson a distinção entre alegria e prazer também não se reduz a uma questão de vocabulário, mas é fundamental. Ela serve de critério, inclusive, para a distinção entre a moral de pressão e a moral de aspiração. O sentimento de dever cumprido, próprio da obrigação moral, está mais próximo do prazer, ao passo que a emoção e o entusiasmo próprio da moral de aspiração estaria mais próximo da alegria.⁴⁸⁰ O prazer pode ser obtido no cumprimento da obrigação social, na prática regular da “moral da cidade⁴⁸¹”, mas a alegria é o sentimento da alma que recupera a plenitude do seu eu. O prazer está ligado à conservação da vida, enquanto a alegria está ligada ao seu triunfo na criação:

⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 292

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 292

⁴⁷⁹ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. p. 292

⁴⁸⁰ “Le sentiment qui caractériserait la conscience de cet ensemble d'obligation pures, supposées toutes remplies, serait un état de bien être individuel et social comparable à celui qui accompagne le fonctionnement normal de la vie. Il ressemblerait au plaisir plutôt qu'à joie.” (BERGSON. *Le deux sources de la morale et de la religion*. p. 49)

⁴⁸¹ “Celui qui pratique régulièrement la morale de la cité éprouve ce sentiment de bien-être, commun à l'individu et à la société, qui manifeste l'interférence des résistances matérielles les unes avec les autres. Mais l'âme que s'ouvre, et aux yeux de laquelle les obstacles matériels tombent, est tout à la joie. Plaisir et bien-être sont quelque chose, la joie est davantage” (*ibid.*.p.57)

Os filósofos que especularam sobre o significado da vida e sobre o destino do homem não observaram bem que a própria natureza se deu ao trabalho de informar-nos sobre isso: avisa-nos por meio de um sinal preciso que nossa destinação foi alcançada. Esse sinal é a alegria. Estou falando da alegria, não do prazer. O prazer não passa de um artifício imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; não indica a direção em que a vida é lançada. Mas a alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda grande alegria tem um toque triunfal⁴⁸².

A filosofia bergsoniana, portanto, não apenas resgata o aspecto espiritual da filosofia antiga, como também apresenta algo próximo de uma “estética da existência” que, entretanto, não é tida por definitiva:

[...] se em todos os âmbitos o triunfo da vida é a criação, não devemos supor que a vida humana tem a sua razão de ser em uma criação que, diferentemente daquela do artista e do cientista, pode prosseguir a todo momento em todos os homens: a criação de si por si, o engrandecimento da personalidade por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada e aumenta incessantemente a riqueza que havia no mundo? Vista de fora, a natureza parece como uma imensa florescência de imprevisível novidade; a força que a alma parece criar com amor, para nada, pelo prazer, a variedade infinita das espécies vegetais e animais; a cada uma ela confere o valor absoluto de uma obra de arte; parece empenhar-se na mais primitiva tanto quanto nas outras, tanto quanto no homem. Mas a forma de um ser vivo, uma vez desenhada, repete-se indefinidamente; porém os atos desse ser vivo, uma vez realizados tendem a imitar a si mesmos e a reiniciarem-se automaticamente: automatismo e repetição, dominando em toda parte exceto no homem, deveriam advertir-nos de que estamos aqui em pontos de parada e que a marcha estacionária com que deparamos não é o movimento próprio da vida. Portanto, *o ponto de vista do artista é importante, mas não definitivo*⁴⁸³.

Tomando por base a tese exposta em *Evolução criadora* de que o sentido da vida é criação, Bergson estabelece uma hierarquia de atividades humanas na qual “a criação de si por si”, o “engrandecimento da personalidade” seria superior à criação do artista ou do cientista, mas inferior ao “ponto de vista do moralista”:

A riqueza e a originalidade das formas marcam sim um florescimento da vida, mas nesse florescimento, cuja beleza significa poder, a vida manifesta igualmente uma suspensão do seu elã e uma impotência momentânea para continuar avançando, como a criança que arredonda num giro gracioso o final de sua escorregadela. Superior é o ponto de vista do moralista. Somente no homem, sobretudo nos melhores dentre nós, o movimento vital prossegue sem

⁴⁸² BERGSON. *A consciência e a vida* in *A energia espiritual*. p. 22

⁴⁸³ BERGSON. *A consciência e a vida* in *A energia espiritual*. p.24

obstáculos, lançando através dessa obra de arte que é o corpo humano e que ele criou ao passar, a corrente indefinidamente criadora da vida moral⁴⁸⁴.

Quem é o moralista, esse que detém um “ponto de vista superior”? Bergson explica: “aquele cuja ação, sendo intensa, é capaz de intensificar também a ação dos outros homens e de ativar, generosa, focos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos”⁴⁸⁵. Trata-se aqui do texto de uma conferência anterior à obra *As duas fontes da moral e da religião*, mas a definição desses “grandes homens de bem” e desse “ponto de vista superior” do moralista é a própria definição do místico, da moral aberta e da religião dinâmica expostas no seu último grande livro.

4.1.3 *Intuição bergsoniana e exercícios espirituais*

Se o resgate do que há de espiritual na filosofia pode implicar na apresentação de um modelo de vida para a contemporaneidade, o modelo oferecido por Bergson não é simplesmente o do artista de si, mas o “dos grandes homens de bem.”⁴⁸⁶ A perspectiva bergsoniana, portanto, está mais próxima daquela de Pierre Hadot que a do próprio Foucault, o que pode ser lido da seguinte maneira: o resgate do modo de vida filosófico dos antigos insere-se mais coerentemente na visão cosmológica, espiritual e edificante de Bergson que na visão antropológica, materialista e hedonista de Foucault. Dito isso, destacamos a seguir a declaração de Pierre Hadot acerca da filosofia de Bergson e da influência dele na sua própria concepção de filosofia.

Um dos meus primeiros artigos, publicado nas Atas do Congresso de Filosofia de Bruxelas, em 1953, já tentava descrever o ato filosófico como uma conversão, e lembro-me sempre do entusiasmo com o qual, no inquietante verão de 1939, ocasião do meu Baccalauréat em Filosofia, eu comentava o tema da redação extraído de Henri Bergson: “A filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si”. Sob influência de Bergson, depois do existencialismo,

⁴⁸⁴ *Ibid.* p.24

⁴⁸⁵ *Ibid.* p.24.

⁴⁸⁶ “Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu para a virtude caminhos novos, são reveladores de verdade metafísica. Por mais que estejam no ponto culminante da evolução, estão muito perto das origens e tornam sensível a nossos olhos o impulso que vem do fundo” (*Ibid.*p.24)

sempre concebi a filosofia como uma metamorfose total da maneira de ver o mundo e de estar nele⁴⁸⁷.

É possível corroborar a impressão de Hadot de que a concepção bergsoniana de filosofia aponta para um modo de viver, para uma atitude concreta, para uma “metamorfose total da maneira de ver o mundo e estar nele?”, Nossa resposta é afirmativa. A filosofia, da forma como Bergson a exerce e propõe, exige muito mais do que rigor lógico e conceitual, exige que essa lógica seja alargada, flexibilizada e adaptada “a uma duração na qual a novidade jorra incessantemente e na qual a evolução é criadora⁴⁸⁸”. A vida interior foi retida na sua superficialidade pela maioria dos filósofos e aprofundada, de certo modo, pelos romancistas e moralistas.⁴⁸⁹ Se à literatura cabe o estudo da alma a partir dos exemplos individuais, à filosofia caberia pôr “as condições gerais de observação direta, imediata, de si por si.⁴⁹⁰”

Os hábitos mentais, naturalmente aplicados, levam tanto o senso comum quanto a reflexão filosófica a um tipo de raciocínio que Bergson chama de “lógica de retrospectão⁴⁹¹” - que inclina a um “rearranjo do preexistente” que não capta a “novidade radical. À filosofia, porém, compete buscar algo além desse desmembramento ideal do progresso, cabe esperar o começo de uma ideia para nela se instaurar, vindo a partir de dentro tudo que ela tornou possível e não vindo a partir de um possível ideal a própria coisa que se quer analisar. Esse pensamento capaz de enxergar o novo, o *sui generis*, o particular é menos uma capacidade intelectual que uma sensibilidade, donde se conclui que o filósofo, para Bergson, pretende, de certa forma, criar, ou seja, dar àquilo que estuda a originalidade do seu olhar ao mesmo tempo que desvela a singularidade do objeto.

O método da intuição põe o indivíduo em condições de responder ao chamado do tempo, de acompanhar a duração e de separar, assim, as estruturas da espacialidade da essência criadora da duração. O que põe o filósofo em contato com a duração é o mesmo que põe o artista em contato consigo, tornando explícita a existência de uma forma de conhecimento que ultrapassa a lógica habitual do pensamento, impelindo a humanidade a uma busca mais profunda do que

⁴⁸⁷ HADOT, Pierre. Exercícios espirituais e filosofia antiga. p.15

⁴⁸⁸ BERGSON. O pensamento e o movente. p. 22

⁴⁸⁹ “Desse modo, nós nos reinstalaríamos no fluxo da vida interior, do qual a filosofia com muita frequência não nos parecia reter mais que o congelamento superficial. O romancista e o moralista não haviam ido, nessa direção, mais longe do que o filósofo? Talvez.” (*Ibid.* p.22)

⁴⁹⁰ *Ibid.* p.23

⁴⁹¹ Cf Introdução de O Pensamento e o movente (primeira parte). p. 15 a 22

aquela que estagnou no simbolismo científico, datado e modelado segundo as necessidades de ação do homem.

A capacidade humana de reverter os hábitos naturais do pensamento mostra-se claramente na arte, que subsume o aspecto mais intelectual em proveito do que há de mais concreto, pulsante e vivo. Diante disso, Bergson depreende uma nova maneira de filosofar e de ultrapassar o relativismo reinante nas academias: o exercício metódico do olhar, o esforço e a atenção prolongada em si mesmo e nas coisas, seguindo não uma lógica previsível, que atende à intenção de análise, mas seguindo as estruturas do real nas suas intensidades próprias e nas suas qualidades intrínsecas. A filosofia recupera, assim, ao mesmo tempo o rigor, a precisão⁴⁹² e a espiritualidade, ou seja, o aspecto transformador do eu.

A intuição bergsoniana, portanto, além de ser um rigoroso método filosófico, reclama também determinadas práticas que se assemelham em muitos aspectos àquilo que Hadot chamou de *exercícios espirituais*. Desde sua primeira obra, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson aponta para uma experiência originária da filosofia, uma observação direta e imediata de si por si, do espírito pelo espírito, uma experiência livre do envoltório de espacialidade/sociabilidade que turva a duração real. Em *Matéria e Memória* fala-se em conversão da percepção, em passagem da inserção prática no mundo material para a apreensão da matéria como ato de extensão. Em *A evolução criadora* a filosofia é definida como um “esforço por se fundir novamente no todo⁴⁹³.” *Esforço, atenção, concentração, tensão* são palavras utilizadas constantemente por Bergson em referência ao seu método. Enquanto a natureza nos inclina a um conhecimento superficial de nós mesmos, desviando-nos por motivos práticos da nossa interioridade, a intuição intensifica e aprofunda a visão que nos foi concedida do espírito.

⁴⁹² “Uma vez que começamos por dizer que havíamos pensado antes de tudo na precisão, terminemos fazendo notar que a precisão não podia ser obtida, a nosso ver, por nenhum outro método. Pois a imprecisão é normalmente a inclusão de uma coisa num gênero excessivamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras que preexistiam. Mas se começamos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindamos com uma visão direta do real, se subdividimos então essa realidade levando em conta suas articulações, os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão desta vez talhados na exata medida do objeto” (BERGSON, *O pensamento e o movente*. p. 25)

⁴⁹³ BERGSON. *L'évolution créatrice*. p.193

4.2 Em busca de um elo: filosofia, ciência, psicologia e espiritualidade

4.2.1 *Da filosofia francesa à psicanálise*

Em um texto de 1915, intitulado *La philosophie française*, Bergson aponta uma corrente que atravessa a filosofia moderna ao lado da tendência racionalista preponderante, representada por Descartes. Essa corrente encoberta que poderia, segundo Bergson, ser chamada de sentimental - no sentido de apontar para um “conhecimento imediato e intuitivo⁴⁹⁴” - derivaria de Pascal e de seu *esprit de finesse*:

Pascal introduziu em filosofia uma certa maneira de pensar que não é a pura razão – porque ela corrige pelo *esprit de finesse* aquilo que o raciocínio tem de geométrico – e que não é também contemplação mística, porque ela chega a resultados susceptíveis de serem controlados e verificados por todo mundo. Descobrir-se-ia, reestabelecendo elos intermediários da cadeia, que se conectam a Pascal as doutrinas modernas que põem na linha de frente o conhecimento imediato, a intuição, a vida interior⁴⁹⁵

Tanto a corrente racionalista quanto a corrente “sentimental” da modernidade pretenderam romper com a metafísica grega, mas alguns filósofos mantiveram-se ainda presos ao espírito de sistema. Dentre estes destaca-se um de cuja obra depreende-se “toda uma psicologia e toda uma moral que conservam seu valor, mesmo que não nos liguemos à sua metafísica.⁴⁹⁶” A filosofia de Malebranche, embora sistemática, afirma Bergson, “não faz sacrifício ao espírito de sistema; ela não deforma a tal ponto os elementos da realidade que não se possa utilizar o material da construção fora da construção mesma.⁴⁹⁷” Aos elementos psicológicos depreendidos da filosofia de Malebranche veem se acrescentar, no século XVIII as reflexões em torno da relação entre espírito e matéria por intermédio de nomes como La Mettrie, Cabanis, Charles Bonnet cujas pesquisas “estão na origem da psicofisiologia que se desenvolveu durante o século XIX.⁴⁹⁸” As referidas abordagens – de viés notadamente materialista – antecipam, por sua vez, o estabelecimento da psicologia como ciência:

⁴⁹⁴ BERGSON. *La philosophie française*. p.5

⁴⁹⁵ *Ibid.* p.5

⁴⁹⁶ *Ibid.* p.6

⁴⁹⁷ *Ibid.* p.6

⁴⁹⁸ BERGSON. *La philosophie française*. p.8

A psicologia ela mesma, entendida como uma ideologia, quer dizer, como uma reconstrução do espírito com elementos simples – a psicologia tal como a compreendeu a escola associacionista do último século – saiu em parte de obras francesas do século XVIII, notadamente aquelas de Condillac⁴⁹⁹

Paralelamente ao método de observação interior e observação dos fenômenos normais, a psicologia irá se desenvolver a partir da observação clínica dos fenômenos mórbidos e patológicos. Esse tipo de psicologia, que fora preparada pelos alienistas franceses da primeira metade do século XIX e mais tarde representada também na França por nomes como Charcot, Ribot, Pierre Janet, Georges Dumas, etc., acabou conduzindo à descoberta de regiões insuspeitadas do espírito,⁵⁰⁰ cujo estudo se desdobrará na Alemanha com Freud e o advento da psicanálise.

Ora, Bergson se insere de um modo particular nesse movimento, notadamente por meio de suas primeiras obras. Analisando o arsenal psicológico de seu tempo, revisando quase toda a literatura contemporânea a esse respeito, Bergson respondera à teoria em voga do associacionismo com a tese explicitamente espiritualista desenvolvida no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Posteriormente, considerou também os estudos alemães, ainda em desenvolvimento, chegando a conclusões distintas daquelas a que chegariam os discípulos de Freud. As teses apresentadas em *Matéria e Memória* distinguem-se, pois, tanto da psicologia científica – que se limita aos estados superficiais da vida psíquica – quanto da corrente que desembocará na psicanálise a qual, embora aprofunde o horizonte psíquico do indivíduo, subtrai dele a parcela de liberdade que Bergson já estabelecera como característica própria da vida interior no seu *Ensaio*.

4.2.2 *Matéria e memória e a refutação do paralelismo psicofisiológico*

Voltemos agora para aquela linha mestra da filosofia moderna, para a tendência racionalista predominante que citamos no início desse tópico, a metafísica cartesiana. É a ela que Bergson irá remeter a hipótese que refutará em diversos textos, a hipótese do paralelismo psicofisiológico. Da metafísica moderna de viés cartesiano depreende-se a ideia de equivalência entre o estado cerebral e o estado psíquico. Essa hipótese não chegou sequer a ser problematizada na modernidade, tendo sido acolhida pelos médicos do século XVIII para ser,

⁴⁹⁹ *Ibid.* p.8

⁵⁰⁰ *Ibid.* p.11

em seguida, herdada pela psicofisiologia da época de Bergson: enquanto na metafísica cartesiana ainda havia espaço para a vontade livre - a despeito da estrutura de equivalência entre o psíquico e o físico - em Espinosa e em Leibniz a liberdade desaparecera “varrida pela lógica do sistema⁵⁰¹”, deixando assim o caminho aberto para “um cartesianismo diminuído, estreito, segundo o qual a vida mental seria apenas um aspecto da vida cerebral, com a pretensa alma reduzindo-se a certos fenômenos cerebrais aos quais a consciência se somaria como um clarão fosforescente.⁵⁰²” Essa hipótese se estreitara e se infiltrara na fisiologia e foi assim que “filósofos como La mettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, cujos vínculos com o cartesianismo são bem conhecidos, levaram para a ciência do século XIX o que ela melhor podia utilizar da metafísica do século XVII.⁵⁰³” O esforço de Bergson vai, pois, no sentido de fazer notar que o paralelismo psicofisiológico não é uma teoria científica – embora se apresente sob essa roupagem – mas sim uma hipótese metafísica:

É compreensível que cientistas que hoje filosofam sobre a relação entre o psíquico e o físico se aliem à hipótese do paralelismo: os metafísicos praticamente não lhe deram outra coisa. Admito ainda que cheguem a preferir a doutrina paralelista a todas as que poderiam ser obtidas pelo mesmo método de construção *a priori*: encontram nessa filosofia um incentivo para irem em frente. Mas que um ou outro deles venha dizer-nos que isso é ciência, que a experiência é que nos revela um paralelismo rigoroso e completo entre a vida cerebral e a vida mental, ah, não! Vamos interrompê-lo e responder-lhe: você, cientista, sem dúvida pode defender sua tese, como o metafísico a defende; mas então quem fala já não é o cientista que existe em você, é o metafísico. Você está simplesmente nos devolvendo o que lhe emprestamos. Já conhecemos a doutrina que está nos trazendo: saiu de nossas oficinas; fomos nós, filósofos, que a fabricamos; e é mercadoria velha, velhíssima. Nem por isso vale menos, com toda certeza; mas nem por isso é melhor. Ofereça-a tal como é, e não vá fazer passar por um resultado da ciência, por uma teoria modelada pelos fatos e capaz de modelar-se por eles, uma doutrina que, antes mesmo da eclosão de nossa fisiologia e de nossa psicologia, pôde assumir a forma perfeita e definitiva pela qual se reconhece uma construção metafísica⁵⁰⁴.

Não são, porém, apenas os cientistas materialistas que Bergson critica. Também a metafísica espiritualista é acusada por ter negligenciado os fatos, por ter se mantido no plano das ideias, sem tocar o solo da experiência. A filosofia é acusada de não nos ter dito muito sobre a relação entre corpo e alma:

⁵⁰¹ BERGSON. A alma e o corpo. In A energia espiritual. p. 40

⁵⁰² *Ibid.* p.40

⁵⁰³ *Ibid.* p.40

⁵⁰⁴ *Ibid.* p.41

O metafísico não desce facilmente das alturas onde gosta de manter-se. Platão convida-o a voltar-se para o mundo das ideias. É lá que ele se instala de bom grado, vivendo no meio dos puros conceitos, levando-os a concessões recíprocas, conciliando bem ou mal uns com os outros, exercendo nesse meio requintado uma diplomacia erudita. Hesita em entrar em contato com os fatos, quaisquer que sejam, mais ainda com fatos como as doenças mentais: teria medo de sujar as mãos.⁵⁰⁵

Tendo sido conduzido, na conclusão do seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, à vida interior, à concepção de um eu profundo livre, Bergson ficara entretanto “sem resposta para a questão de saber como a pessoa livre pode utilizar, para agir, um corpo material para se desdobrar no espaço⁵⁰⁶”, questão essa que suscitou uma nova série de pesquisas que resultou no *Matéria e Memória*. É, pois, o problema da relação entre corpo e alma ou o problema da inserção do espírito na matéria que Bergson aborda nessa obra, e o faz lidando com os fatos clínicos, estudando as doenças mentais, mais especificamente as afasias, dando-lhes, porém, uma explicação distinta daquela fornecida pela escola associacionista. Empreendendo um novo exame da hipótese das localizações cerebrais, reinterpretando a psicopatologia dos distúrbios da linguagem e do reconhecimento, Bergson irá refutar a hipótese do paralelismo psicológico no seu próprio terreno, ou seja, utilizando-se dos mesmos fatos clínicos que supostamente a confirmaria. Para Bergson, o exame dos fatos conhecidos, depurado de ideias preconcebidas, “um exame atento da vida do espírito e de seu acompanhamento fisiológico⁵⁰⁷”, sugerem que “há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente:⁵⁰⁸”

Quem pudesse enxergar o interior de um cérebro em plena atividade, acompanhar o vaivém dos átomos e interpretar tudo o que eles fazem, sem dúvida ficaria conhecendo alguma coisa do que acontece no espírito, mas só ficaria conhecendo pouca coisa. Conheceria tão somente o que é exprimível em gestos, atitudes e movimentos do corpo, o que o estado de alma contém em vias de realização ou simplesmente nascente; o restante lhe escaparia. Com relação aos pensamentos e sentimentos que se desenrolam no interior da consciência, estaria na situação do espectador que vê distintamente tudo o que os atores fazem em cena, mas não ouve uma só palavra do que dizem. Sem dúvida o vaivém dos atores, seus gestos e atitudes têm sua razão de ser na peça que estão representando; e se conhecermos o texto podemos prever aproximadamente o gesto; mas a recíproca não é verdadeira, e o conhecimento dos gestos informa-nos pouquíssimo sobre a peça, porque numa comédia inteligente há muito mais do que os movimentos que a pontuam. Assim, creio

⁵⁰⁵BERGSON. *A alma e o corpo*. In *A energia espiritual*. p.37-38

⁵⁰⁶BERGSON. Lettre sans date [fin janvier 1905?] à A.Levi In *dossier critique Matière et Mémoire*, PUF, p.459

⁵⁰⁷BERGSON. *A alma e o corpo*. In *A energia espiritual*. p.41

⁵⁰⁸*ibid* p.41

que, se nossa ciência do mecanismo cerebral fosse perfeita e perfeita fosse também a nossa psicologia, poderíamos adivinhar o que se passa no cérebro para um estado de alma determinado; mas a operação inversa seria impossível, porque teríamos que escolher, para um mesmo estado do cérebro, entre uma infinidade de estados de alma diferentes e igualmente apropriados

A hipótese de um transbordamento da consciência em relação ao organismo é constante em Bergson e perpassa toda a sua obra, por isso mesmo ele combate reiteradamente a hipótese paralelista que torna equivalente o mental e o cerebral. Em *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (texto lido originalmente no congresso de filosofia em Genebra, em 1904 e publicado na *Revue de métaphysique et de morale* com o título *le parallogisme psychophysiologique*) Bergson demonstra que a referida hipótese é autocontraditória e que só se sustenta recorrendo simultaneamente a duas notações excludentes entre si, a notação idealista e a notação realista. Tal demonstração, porém, baseia-se apenas no raciocínio puro e não nos fatos; visa apenas reduzir ao absurdo a hipótese do paralelismo. É preciso, porém, analisar os fatos, retornar à experiência. É nesse sentido que Bergson ocupa-se do estudo dos fatos da memória, únicos nos quais a hipótese do paralelismo teria supostamente encontrado um princípio de verificação.⁵⁰⁹

Uma vez que Broca descobrira que determinado tipo de afasia seria causada por uma lesão da terceira circunvolução frontal esquerda, começaram a ser edificadas teorias as mais complexas sobre as localizações cerebrais. Segundo as explicações materialistas, as lesões provocariam distúrbios da memória porque as lembranças estariam armazenadas no cérebro, tendo sido, pois, alteradas ou destruídas pela lesão. Bergson refuta a tese da localização cerebral da memória, mostrando que o papel do cérebro não é guardar lembranças, mas possibilitar que as lembranças sejam evocadas por meio do esboço de determinadas disposições motoras e sejam ajustadas a uma dada situação: “é essa mímica real ou virtual, efetuada ou esboçada que o mecanismo cerebral deve possibilitar e é ela, sem dúvida, que a doença afeta.”⁵¹⁰

O cérebro, dirá Bergson, é um “órgão de atenção à vida”. Ele não guarda as lembranças, não cria representações, não é o órgão do pensamento, do sentimento ou da consciência, mas simplesmente limita essa esfera, funcionando como um obstáculo ou um véu interposto entre o virtual e o atual, entre a abundância psíquica e o mundo real. O corpo armazena a ação do passado na forma de dispositivos motores, enquanto as imagens passadas propriamente ditas

⁵⁰⁹ BERGSON. *A alma e o corpo*. In *A energia espiritual*. p49

⁵¹⁰ *Ibid.* p. 53

conservam-se de maneira distinta. As lembranças se atualizam em um progresso contínuo; a lesão cerebral não destrói a lembrança, mas interrompe essa atualização; ela não afeta a memória disposta no tempo, mas afeta os movimentos que esboçam sua ação possível no espaço.

A lembrança não é algo estático, determinado e acabado, passível de ser armazenada no cérebro à maneira de uma “gravação mecânica⁵¹¹” em uma “chapa sensibilizada ou no disco fonográfico.⁵¹²” A lembrança é irreduzível à percepção, à representação, à localização. Como perguntar *onde* se localizam as lembranças se o tempo não se confunde com o espaço e essa distinção é um dos aspectos mais marcantes da filosofia bergsoniana?! Se insistirmos, porém, em perguntar onde as lembranças estão conservadas, então Bergson tomará “num sentido puramente metafórico a ideia de um continente onde as lembranças ficariam alojadas⁵¹³” e dirá “muito simplesmente que elas estão no espírito.” Ora, se a lesão afeta o cérebro, mas não afeta a lembrança; se a lembrança está no espírito (ou é o espírito), então é no mínimo plausível que a morte do cérebro não o afete, já que a vida do espírito não é um efeito da vida do corpo.⁵¹⁴

4.2.3 *Imortalidade da alma e pesquisas psíquicas*

Eis que chegamos àquela questão tão urgente quanto negligenciada pela filosofia. Eis Bergson diante “do mais importante dos problemas que a humanidade pode propor a si mesma⁵¹⁵”: o problema da imortalidade da alma. Agora não parece óbvia a sua conclusão? Toda a filosofia de Bergson não foi um tributo à experiência total, um apelo ao conhecimento do espírito, um desafio lançado às reduções materialistas? Apenas o rigor filosófico o impede de afirmar categoricamente aquilo que talvez já fosse uma sua convicção pessoal. É, pois, como filósofo que Bergson concluirá, na conferência *A alma e o corpo*, algo acerca desse problema, o qual não lhe parece nada insolúvel:

Se o trabalho do cérebro correspondesse à totalidade da consciência, se houvesse equivalência entre o cerebral e o mental, a consciência poderia seguir o destino do cérebro e a morte ser o fim de tudo: pelo menos a experiência não diria o contrário, e o filósofo que afirmasse a sobrevivência ficaria reduzido a apoiar sua tese em alguma construção metafísica,

⁵¹¹ BERGSON. *A alma e o corpo*. In *A energia espiritual*. p.51

⁵¹² *Ibid.* p.51

⁵¹³ *Ibid.* p.55

⁵¹⁴ *Ibid.* p.57

⁵¹⁵ *Ibid.* p.57

geralmente frágil. Mas, se, como procuramos demonstrar, a vida mental transborda a vida cerebral, se o cérebro se limita a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, então a sobrevivência se torna tão verossímil que o ônus da prova caberá a quem negar muito mais do que a quem afirmar; pois a única razão para acreditar numa extinção da consciência após a morte é que vemos o corpo desorganizar-se, e essa razão deixa de valer se também a independência da quase totalidade da consciência em relação ao corpo é um fato constatável⁵¹⁶.

A hipótese da não equivalência entre o mental e o cerebral, o modo abrangente e *sui generis* de Bergson compreender e definir a consciência, o seu método - que dá sempre lugar à experiência - aponta para um âmbito de pesquisa muito particular. Se, para Bergson, a consciência transborda do cérebro e as divisões entre os corpos no espaço são mais nítidas que as divisões entre as consciências individuais, determinados fenômenos paranormais, por exemplo a telepatia, parecem encontrar um princípio de fundamentação na sua filosofia.

De fato, Bergson nutriu um forte interesse pelo estudo desse tipo de fenômeno, tendo inclusive presidido durante um ano (1913-1914) a *Society for Psychical Researche* (*Sociedade de pesquisa psíquica*) de Londres⁵¹⁷. Sua presidência foi iniciada pela conferência que depois se transformou em artigo intitulado *Fantôme de vivants et Recherches psychiques* (*Fantasma de vivos e pesquisas psíquicas*), na qual aborda o fenômeno da telepatia. Nessa conferência, Bergson se diz orgulhoso por ter sido eleito presidente dessa sociedade, confessa sua “ardente curiosidade” em relação aos trabalhos ali desenvolvidos e elogia a coragem com que seus membros levaram adiante suas pesquisas em meio a prevenções e zombarias de pseudocientistas que condenavam, em nome da ciência, as pesquisas desenvolvidas naquele contexto:

De fato, o que os senhores despenderam de engenhosidade, discernimento, paciência, tenacidade na exploração da *terra incógnita* dos fenômenos sempre me pareceu admirável. Porém, mais do que essa engenhosidade e mais que esse discernimento, mais que sua infatigável perseverança, admiro a coragem

⁵¹⁶ BERGSON. *A alma e o corpo*. In *A energia espiritual*. p.58

⁵¹⁷ O período de formação da *Sociedade de Pesquisa Psíquica* foi uma época de intensa efervescência intelectual na qual as ciências naturais fizeram grandes avanços para explicar o mundo em termos que desafiaram os tradicionais pontos de vista religiosos. A década de 1850 foi marcada por uma explosão de fatos paranormais (aparições, clarividência, premonições, etc) e pelo conseqüente interesse por eles. Constituiu-se as bases do espiritismo e intensos debates entre cientistas. A *Sociedade de Pesquisa Psíquica* foi fundada em Londres em 20 de fevereiro 1882 com o objetivo explícito de investigar os inúmeros fenômenos designados por termos como hipnótico, psíquico e espíritas e o fazer no mesmo espírito de investigação exacta e desapaixonada que permitiu à ciência resolver outros tipos de problemas. Foi imbuída desse espírito científico, baseando-se em métodos experimentais disciplinados e métodos padronizados de descrição que a *Sociedade de Pesquisa Psíquica* criou seu quadro metodológico e administrativo para investigar tais fenômenos, incluindo a fundação de uma revista acadêmica para relatar e discutir a pesquisa psíquica em todo o mundo.

de que precisaram, sobretudo nos primeiros anos, para lutar contra as prevenções de boa parte do público e para enfrentar a zombaria que que assusta os mais valentes⁵¹⁸

Para Bergson, dois motivos contribuem para esse tipo de postura entre os cientistas: uma repulsa em relação ao método e uma metafísica inconsciente de si mesma. Já nos referimos a essa metafísica inconsciente herdada pelos cientistas, trata-se da própria hipótese do paralelismo psicofisiológico. Quanto ao método, é de se notar que os procedimentos de pesquisa e verificação adotados no estudo dos fenômenos psíquicos estão “a meia distância entre o método do historiador e o do juiz de instrução⁵¹⁹”, embora se trate de fenômenos “do mesmo gênero daqueles que são o objeto da ciência natural.⁵²⁰” São do mesmo gênero porque “manifestam leis.⁵²¹” A telepatia, por exemplo, “se for real, ela é natural” e “manifesta sem dúvida uma lei análoga às leis físicas, químicas e biológicas.⁵²²”

Apesar de naturais (no sentido de estarem submetidas a leis – embora ainda desconhecidas), os fenômenos desse tipo não se deixam abordar “à maneira do fato físico, químico ou biológico.⁵²³” Na sua peculiaridade investigativa, os pesquisadores dos fenômenos psíquicos observam os fatos sem prevenções dogmáticas, estudam documentos, questionam testemunhas, confrontam-nas umas com as outras, informam-se sobre elas, colhem numerosos fatos, analisam, inspecionam, criticam e, com isso, obtêm um tipo de certeza que não é matemática nem física, assemelhando-se mais à “certeza que se obtêm em matéria histórica ou jurídica.”

O desenvolvimento do método experimental na modernidade não se deu, segundo Bergson, por meio de um alargamento do campo de experiência, mas por meio de uma redução desse campo àquilo que poderia ser mensurável. Como, porém, “é da essência do espírito não se prestar a medidas⁵²⁴,” a ciência moderna tentou reduzir os fenômenos do espírito ou da mente aos seus supostos equivalentes mensuráveis encontrados supostamente no cérebro, passando a afastar-se quase instintivamente dos casos que contradiziam a hipótese da equivalência entre o psíquico e o cerebral, casos esses que eram justamente aqueles estudados pela *Sociedade de Pesquisas Psíquicas*.

⁵¹⁸ BERGSON. “Fantasmas de vivos” e “pesquisa psíquica” In: *A energia espiritual* p.62

⁵¹⁹ *Ibid.* p. 65

⁵²⁰ *Ibid.* p. 63

⁵²¹ *Ibid.* p.64

⁵²² *Ibid.* p. 64

⁵²³ *Ibid.* p.65

⁵²⁴ *Ibid.* p.71

É indiscutível o interesse de Bergson por esse tipo de fenômeno. Além de ter presidido a *Society for Psychical Research*, o filósofo fora convidado entre os anos de 1905-1906 pelo *Institut Général de Psychologie* (junto com outros nomes de peso com Pierre e Marie Curie) para examinar o caso da famosa médium Eusápia Paladino.⁵²⁵ Ainda mais cedo, no ano de 1886, Bergson escrevera o artigo *De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme* no qual relata as conclusões tiradas de experiências nas quais ele mesmo submetera indivíduos a estados de hipnose, deparando-se com capacidades surpreendentes do espírito, como a hiperestesia e hipermnésia. O fato, porém, que, ao nosso ver, mais depõe em favor do interesse de Bergson pelas “pesquisas psíquicas” é a referência explícita do filósofo nas últimas páginas da sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião*, onde declara que na falta do “aparecimento de uma grande alma privilegiada” ou de “um gênio místico⁵²⁶”, o desenvolvimento da ciência do espírito poderia funcionar como uma influência positiva capaz de “desviar a nossa atenção das bagatelas que nos divertem e das miragens em torno das quais nos batemos.⁵²⁷”

A admissão de uma relação entre corpo e alma distinta da hipótese do paralelismo e que aponta para o caráter mais abrangente da consciência (hipótese essa que perpassa toda a filosofia bergsoniana) tornaria alguns fenômenos paranormais “tão verossímeis que nos surpreenderíamos, sobretudo com o tempo que foi necessário esperar antes de o seu estudo começar a ser empreendido.⁵²⁸” Tais fenômenos como telepatia, mediunidade, clarividência, hiperestesia, hipermnésia, premonições, sonhos lúcidos, etc assentam-se todos na hipótese de uma superabundância da vida psíquica e poderiam encontrar um esboço de fundamentação filosófica em uma obra como a de Henri Bergson, cujo espiritualismo não é mera abstração filosófica, mas consequência de um esforço contínuo de apreensão metódica, intuitiva e apaixonada pelos fatos e pela sua interpretação legítima, desapegada de dogmas e de preconceitos culturais. O olhar voltado para o concreto é uma marca da filosofia bergsoniana. Se esse concreto apresentou-se como algo muito mais espiritual do que se podia supor, isso não se deve a uma inclinação tendenciosa, mas à força da verdade que, quando chega, se impõe.

⁵²⁵ Cf *Melanges* p.673-674

⁵²⁶ BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. p.333

⁵²⁷ *Ibid.* p.333

⁵²⁸ *Ibid.* p.337

5 CONCLUSÃO

A intuição é uma das noções-chave do pensamento de Bergson. Sua compreensão como método filosófico já é bastante difundida. Nosso interesse foi, portanto, enfatizar uma dimensão não menos importante dessa noção tão rica e complexa que é a intuição bergsoniana. Trata-se da dimensão da experiência interior. A intuição pode, no nosso entender, ser interpretada como uma conversão ou inversão da atenção capaz de ultrapassar o âmbito meramente cognitivo, alcançando camadas pouco acessíveis da psique, mobilizando a vontade, iluminando o inconsciente, liberando a memória, mergulhando, em suma, na profundidade de um eu que se desconhece porque aquilo que dele conhece só se dá na superfície, só se dá à inteligência, à consciência reflexiva que o perde refletindo-o, espacializando-o.

Pareceu-nos claro que a ênfase dada a esse aspecto mais psicológico ou existencial colocava a intuição na fronteira com a mística e a filosofia na fronteira com a espiritualidade, de modo que questões a respeito da relação entre a intuição filosófica e a intuição mística impuseram-se à reflexão. Percebemos, ao longo do nosso estudo, que não havia consenso entre os estudiosos de Bergson sobre essa relação. Entre a intuição filosófica e a intuição mística haveria, para Bergson, continuidade ou ruptura? O que a resposta a essa questão poderia nos dizer acerca das potencialidades e dos limites que Bergson atribuía à própria filosofia? O estudo dos místicos teria modificado a concepção bergsoniana de filosofia ou, ainda, teria modificado a compreensão que ele tinha do alcance de seu próprio método filosófico? Sobre tais questões nos posicionamos, embora sem afirmações peremptórias. Na verdade, julgamos corretas as diferentes interpretações propostas e tentamos equacioná-las sugerindo que haveria, por parte de Bergson, uma dupla apropriação do fato místico que se refletiria em uma dupla compreensão da intuição mística que, por sua vez, refletiria as duas dimensões da intuição bergsoniana, a saber, a dimensão metodológica e a dimensão experiencial ou existencial. Assim, defendemos que a compreensão da intuição bergsoniana como experiência de introspecção se adequaria mais à interpretação da intuição mística como intensificação, prolongamento ou como o último grau da intuição da duração e que a compreensão da intuição como método de pesquisa se adequaria mais à interpretação da intuição mística como uma nova *linha de fato* a ser instrumentalizada pela filosofia a fim de lhe servir como auxiliar de pesquisa.

Reiteramos que, para nós, a intuição bergsoniana deve ser interpretada das duas maneiras e que a polissemia do termo ou a riqueza de possibilidades de aplicação deve ser preservada,

não obstante tenhamos optado por enfatizar a dimensão psicológica e existencial por acreditar que essa ênfase tem por consequência uma concepção de filosofia que nos interessa mais do que aquela que a tem na conta de um saber meramente teórico e pouco transformador. Sendo a intuição esforço, tensão, conversão do olhar, introspecção, mergulho no eu profundo, simpatia, emersão do inconsciente, inversão dos hábitos do espírito, torção da inteligência, a filosofia bergsoniana torna-se do início ao fim uma experiência de busca espiritual, de busca de modos de vida mais autênticos, mais belos, mais sublimes, mais reais, mais... morais. E aqui chegamos a outro aspecto para o qual quisemos chamar atenção: o papel efetivo dos místicos na história da moralização e da espiritualização da humanidade. Chega um momento da evolução em que a energia criadora ou o elã vital deixa de se manifestar na criação de espécies e passa a se manifestar na criação de homens de bem. A evolução não estacionou na inteligência, mas continua o seu trabalho de criação incessante até alcançar o seu objetivo final que é criar seres capazes de amar, de refletirem em si a essência da energia na qual souberam colher o seu ímpeto de doação.

Foi para lançar luz sobre esse aspecto pouco debatido do pensamento de Bergson que optamos por uma leitura *pari passu* da obra *As duas fontes da moral e da religião*, enfatizando, obviamente, os elementos mais condizentes com a temática de nosso trabalho. Interessou-nos nesse contexto a reiterada afirmação de Bergson a propósito da subsistência em nós do homem primitivo, sendo justamente o homem primitivo ou as disposições da espécie prefiguradas em nós aquilo que o místico irá superar. Enquanto há uma relação de continuidade (apesar da diferença de grau) entre o homem primitivo e o homem civilizado, haveria, para Bergson, uma ruptura (diferença de natureza) entre o místico e o civilizado ou entre a sociedade aberta (que existe de direito mas não de fato) e a sociedade fechada (que são todas as sociedades humanas). Apesar da dualidade entre moral da cidade e moral aberta ou entre religião estática e religião dinâmica, as duas fontes ou as duas origens remetem à unidade da vida que ora quer se conservar, ora quer se transfigurar, sendo essa transfiguração o ponto que nos tentamos estudar a partir da análise das concepções bergsonianas de *intuição* e *mística*: aquela como o esforço de introspecção que leva o intelecto ao seu limite, fazendo-o revirar-se contra si mesmo e esta como o esforço do indivíduo sobre si mesmo que leva a humanidade ao seu limite superando a necessidade de ser espécie.

Sendo a alma mística, porém, uma excepcionalidade, importaria pensar formas de encaminhar os indivíduos e as sociedades para a moral aberta já indicada, mas só

individualmente consumada, donde as reflexões que indicaram a democracia como única transposição política da mística, como único regime até agora capaz de superar, pelo menos em intenções as restrições de uma sociedade fechada. Numa inflexão política incomum ao pensamento de Bergson vimos que, no último capítulo de sua obra, há uma articulação que estabelece os vínculos entre a democracia, o cristianismo (ou a mística cristã) e a mecânica. A democracia (na verdade a ideia de democracia) seria uma aplicação indireta da mística. O sopro democrático, segundo Bergson, teria impelido na origem da modernidade o espírito de invenção que se aliou à ciência, embora tenha havido aí um desvio ou a realização frenética de uma perspectiva diferente daquela que visava libertar a humanidade das suas necessidades básicas. A mecânica fora atraída pela mística, ou seja, pelo impulso de fazer o homem – cujos esforços e atenção estavam demasiado voltados para a própria sobrevivência – encontrar meios de, apoiando-se sobre a matéria, desligar-se dela e olhar para o céu. A mística, por sua vez, seria atraída pela mecânica, sendo esse exatamente o estágio em que nos encontramos: o corpo material que cresceu demasiado com a técnica, a incomensurável e gigantesca potência adquirida pelo domínio da matéria clama agora por um equivalente espiritual. Onde o encontraríamos? Em uma intensificação da intuição como resultado de um autoconhecimento, de uma busca interior? Em uma simplificação da vida por meio de um leve ascetismo? Em pesquisas psíquicas que apontam para aquela realidade cuja existência torna descoloridos os prazeres que tanto tumulto trazem àqueles que estão demasiado presos a eles? São vários os caminhos. A profundidade à qual a filosofia bergsoniana pode conduzir o nosso olhar também pode ser um deles e precisamente em mostrar isso consistiu o sentido do presente trabalho.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Bergson:

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Textes annotés par André Robinet et introduction par Henri Gouhier. 6^a ed. Édition du centenaire. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

_____. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. SP: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Cursos sobre a filosofia grega*. Trad. Bento Prado Neto. SP: Martins Fontes, 2005

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 9^a ed. Paris: Quadrige/PUF, 2007.

_____. *L'évolution créatrice*. 11^a ed; Paris: Quadrige/PUF, 2008.

_____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 10^a ed. Paris: Quadrige/PUF, 2008

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*; Trad. Paulo Neves. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999

Outras obras consultadas:

ADOLPHE, Lydie. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris: PUF, 1946.

FENEUIL, Anthony. *Bergson: Mystique et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011

FOUCAULT, Michel. *Hermetica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos)

GOUHIER, H. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1999

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Editora É realizações, 2014

LEMOINE, Maël. *Durée, différence et plasticité de l'esprit In Bergson: la durée et la nature*. PUF, Paris, 2004

MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur la philosophie de la nature: Ravaisson, Tarde, Nietzsche e Bergson*. Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

PHILONENKO, Alexis. Schopenhauer: une philosophie de la tragédie. Vrin, 1980

PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

PRADO, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989

SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. François-Xavier Chenet. Paris: Livrarie Philosophique J. Vrin, 1997.

_____. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau. Paris

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Sobre la libertad de la voluntad*. Alianza Editorial, Madrid, 2002 Traductor: Eugenio Ímaz.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza Editorial, 2003. Librairie Félix Alcan, 1912.

SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

SUZUKI, D.T. *Mística: cristã e budista*. Editora Itatiaia. Belo Horizonte, 1976

VAZ, Henrique C. De Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Trad. Álvaro Lorencini. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Trad. Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007. (Série Compreender)

WATERLOT, Ghislain (org.). *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: Puf, 2008

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XX siècle*. Gallimard, 2009.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Trad. Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: editora Unifesp, 2010

_____. (org.) *Annales Bergsoniennes I Bergson dans le siècle*. Paris: Puf, 2002

YAMAGUCHI, Minoru. *The intuition of Zen and Bergson: comparative intellectual approach to Zen, reason of divergencies between East and West / With a foreword by Heinrich Dumoulin*. Tokyo: Enderle, 1969.

Artigos:

FRANÇOIS, Arnaud. *La critique schélérienne des philosophies nietzchéene et bergsonienne de la vie*. In Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2, 2010 (Actes 2), p.73-85.

_____. La volonté chez Bergson et Schopenhauer. In: *Methodos*, núm. 4 (2004).

FENEUIL, Anthony. *De l'immédiatement donné au "detour de l'expérience mystique": Remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*. IN PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.17, N. 1, 32 P. 31-54, JAN./JUN. 2012. p. 49

TREVISAN, Murilo Rubens. *O valor filosófico do misticismo. São João da cruz: aproximações bergsonianas*. In Síntese, Belo Horizonte, v.30, n 96, 2003: 65-83.

WORMS, Frédéric. La conversion de l'expérience. Mystique et philosophie, de Bergson au moment de l'existence. In: *ThéoRèmes*, núm. 1. (2010)