

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

VIDA E CRIAÇÃO: A RELIGIÃO EM BERGSON

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Ciência da
Religião como requisito parcial à
obtenção do título de mestre em
Ciência da Religião por MARCO
ANTONIO BARROSO FARIA
Orientador: Prof. Dr. Ricardo Vélez
Rodríguez

Juiz de Fora
2009

Agradecimentos

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, em especial aos professores da área de Filosofia da Religião, pelo conhecimento compartilhado.

Ao professor Dr. Ricardo Vélez Rodríguez, que assumiu a dura empreitada da orientação, mostrando-se, mais do que um orientador zeloso, um amigo.

À CAPES, pelo apoio financeiro, sem o qual a laboriosa tarefa da pesquisa se tornaria muito mais árdua.

Dedicatória

Dedico este trabalho à minha família, que sempre me apoiou de forma incondicional, especialmente a meus pais e à minha irmã Eloísa;

À Milena, pelo companheirismo afetivo e intelectual;

Aos amigos;

E, com todo o carinho, às minhas mãezinhas, que, com certeza, mesmo ausentes fisicamente, olham por mim.

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1	8
Intuição e duração: dois conceitos para compreender o pensamento bergsoniano .	8
1.1 A intuição como método	9
1.2 A intuição filosófica e o momento histórico do fazer filosófico	20
1.3 A duração: criação e liberdade	28
Capítulo 2	40
A evolução criadora e a problemática religiosa em Bergson	40
2.1 Uma revisão do evolucionismo de Herbert Spencer e Claude Bernard	41
2.2 A inteligência e a realidade material	45
2.3 Ação criadora do élan vital	52
2.4 Bergson e Plotino	62
Capítulo 3	65
Bergson e a religião do élan vital: o misticismo criador	65
3.1 Os dois sentidos da palavra religião	66
3.2 Misticismo como forma dinâmica de religião	69
3.3 Religião dinâmica e sociedade aberta.	82
Conclusão	90
Referências Bibliográficas	94
Obras do autor	94
Obras sobre o autor	94
Demais obras consultadas	96

Resumo

Criado a partir da observação do tempo, o método intuitivo seria o único capaz de dar conta dos paradoxos da duração. Bergson coloca a *intuição* como ponto radical da possibilidade de existência da filosofia. Da reflexão sobre o tempo, *duração*, Bergson parte para o exame do método aplicado à metafísica. O entendimento do pensamento sobre a religião em Henri Bergson não passa somente pela compreensão de sua obra *As duas fontes da moral e da religião*. Situar as possibilidades de conhecimento do ser humano no cosmo que o rodeia e mostrar o lugar do humano na história da vida são, por sua vez, os objetivos da obra *A evolução criadora*. É ao próprio ato da criação espiritual que Bergson pretende chegar em seu livro. Enfocando a religião pela ótica de sua filosofia, tentaria Bergson demonstrá-la como um passo natural da evolução do espírito na caminhada do *élan vital*. No pensamento bergsoniano, a religião é uma consequência da vida.

Palavras-chave: Bergson, intuição, duração, vida, misticismo.

Résumé

Créé d'après l'observation du temps, la méthode intuitive serait la seule capable pour donner billet des paradoxes de la durée. Bergson met *l'intuition* comme point radical de la possibilité d'existence de la philosophie. De la réflexion sur le temps, durée, Bergson part pour l'examen de la méthode appliquée à la métaphysique. La compréhension de la pensée sur la religion chez Henri Bergson ne fait pas seul aller par la compréhension de son travail *Les deux sources de la morale et de la religion*. Pour placer les possibilités de la connaissance de l'être humain dans le cosmos qui l'entoure et afficher la place de l'être humain dans l'histoire de la vie sont, pour son temps, les objectifs de son travail *L'évolution créative*. C'est à la propre action de la création spirituelle que Bergson projette d'arriver dans son livre. En concentrant la religion par les optiques de sa philosophie, Bergson essaierait de la démontrer comme un pas naturel de l'évolution de l'esprit dans la promenade de l'élan vital. Dans la pensée bergsonienne la religion est une conséquence de la vie.

Mots-clé: Bergson, intuition, durée, vie, misticisme.

Introdução

Louis-Henri Bergson (1859-1941) é considerado uma das maiores figuras da filosofia entre os fins do século XIX e a primeira metade do século XX. Fez parte de um seleto grupo de pensadores que iniciaram a transição entre a filosofia moderna e a contemporânea, como os filósofos alemães F. Nietzsche (1844-1900), E. Husserl (1859-1929) e W. Dilthey (1883-1911), o americano W. James (1842-1930), ou o francês G. Bachelard (1884-1962). Foi provavelmente o maior filósofo espiritualista francês. Durante algum tempo, sua obra ficou um tanto quanto esquecida nos meios acadêmicos, todavia, em fins do último século, algumas figuras, antes sumidas do cenário filosófico, começaram a ser retomadas e, entre elas, encontra-se o citado filósofo¹. Como afirma Pondé, em introdução ao livro *A intuição e a mística do agir religioso*, “Bergson participou da 'virada' fenomenológica no início do século XX, e é, de certa forma, um Husserl *à la française*. Seu chamado a um retorno aos ‘dados imediatos da consciência’ é na realidade uma atitude filosófica crítica. No entendimento de Bergson, a experiência pura da consciência não oferece o mesmo conteúdo que a elaboração inteligente nos dá”².

Sobre a origem do pensamento de Bergson, podemos afirmar que ela se encontra enraizada em duas fontes. Uma seria a de seus mestres acadêmicos, e que podemos flagrar na obra do próprio autor, em suas dedicatórias, notas e textos biográficos. A outra fonte vem de sua origem etnológica, em suas raízes judaicas³. Mesmo no final de sua vida, atraído pela mística cristã, podemos capturar em Bergson suas raízes judaicas. O cristianismo, pensado por Bergson, é o desenvolvimento do judaísmo. Cristo é um continuador da obra dos profetas de Israel. Segundo Léon Foucks⁴, um estudo mais aprofundado da filosofia bergsoniana levaria à descoberta de analogias profundas entre o pensamento judaico e a obra do autor francês. Suas

¹ Cf. Bento PRADO JR. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989, apresentação e prefácio.

² Cf. Robson Medeiros ALVES. *A intuição e a mística do agir religioso*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 9.

³ Louis-Henri Bergson nasceu em Paris, 18 de outubro de 1859, filho de Michel Bergson, músico polonês de Varsóvia, e de Catherine Levison, de Doncaster, Inglaterra. Sua família era de origem judaica e, além de Louis-Henri, havia mais seis filhos. (Cf. Madeleine BARTHÉLEMY-MADAOL. Bergson. Paris: Éditions Du Seuil, 1967, p.p.5-19.)

⁴ Léon FOUCKS. *Note sur la dialectique bergsonienne et le judaïsme*. In actes du Xe. Congrès de sociétés de philosophie de langue française. Paris: 1959. Apud. CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília. *Mística, religião e filosofia – indicação para uma metodologia de estudo da mística na obra de Henri Bergson*, p.246.

concepções seriam muito mais próximas à tradição israelita do que à cristã. Para Bergson, o místico completo é aquele pelo qual Deus ama a humanidade⁵. Um Deus universal, que é puro amor, é o que pretende Bergson, assim como o Deus universal do judaísmo, completado pelos ensinamentos do profeta Jesus. Trata-se de uma concepção muito próxima ao pensamento do pensador semita Leão Hebreu (± 1460-?), Jehuda Abravanel, que, em sua obra *Diálogos de Amor*, tem uma concepção unificadora do universo, animada pelo princípio do amor⁶. Ou ainda Baruch Spinoza, que, em seu panteísmo, unifica a totalidade do mundo na idéia de Deus. E, embora contrário ao pensamento imobilista de Spinoza, Bergson preserva a unidade do universo em sua concepção de Deus. A divindade seria um centro do qual jorraria a vida, um centro de contínua mobilidade e liberdade. Assim é Deus definido para Bergson⁷.

Pela parte do ensino de seus mestres, podemos captar, na obra do próprio autor, as grandes influências que lhe forneceram a forma para revestir sua intuição criadora. Não podemos esquecer que Bergson é herdeiro de uma geração que sofreu o impacto, direta ou indiretamente, da revolução francesa. Ou, conforme Melónio⁸, do “período de críticas à filosofia das luzes”. E pode-se dizer, também, que é tributário do período de crítica ao positivismo materialista, legatário do pensamento iluminista. Nesta reação encontramos, num primeiro momento, a filosofia que seria o pensamento “oficial” do novo Estado francês, o ecletismo espiritualista de Victor Cousin. Em um segundo momento, há o movimento espiritualista propriamente dito. E é neste último que Bergson irá beber suas influências. Em sua obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson inicia com uma homenagem a Jules Lachelier (1834-1919), então inspetor-geral da instrução pública. Lachelier e Émile Boutroux (1845-1921) “fazem do estudo da obra de Kant uma obrigação em seus cursos, malgrado o peso exercido pelos positivistas”⁹. O primeiro tenta fundar a filosofia espiritualista em uma metafísica, usando do pensamento kantiano para corrigir os erros encontrados por ele no ecletismo de Cousin. Apesar de sua pouca originalidade, pode-se afirmar que é em Lachelier que o espiritualismo se separa do ecletismo e ganha corpo próprio. De Boutroux, Bergson herda a idéia de que a vida humana é irredutível à vida puramente

⁵ Cf. BERGSON. *Les deux sources de la morale et da religion*. Paris: PUF, 1951. p 176.

⁶ Cf. Ricardo VELÉZ RODRÍGUEZ. *Tópicos especiais de filosofia*. Juiz de Fora; Londrina: EDUFJF; UEL, 1995, p.69-70. Leão HEBREU. *Diálogos de Amor*. Lisboa: I.N.I.C., 1983. J. GUINSBURG (Org.). *Do estudo e da oração*. São Paulo: Perspectiva, 1968, p. 671 a 685.

⁷ Cf. BERGSON. *L'évolution creatice*. Paris: Félix Alcan, 1930, p.248.

⁸ Françoise MÉLONIO,. “1815-1880”. in: Antoine de BAECQUE, Françoise MÉLONIO. *Histoire culturelle de la France – Lumières et liberté – Les dix-huitième e dix-neuvième siècles*. Paris: Seuil, 19918, p. 194-5.

⁹ Françoise MÉLONIO.. *Histoire culturelle de la France – Lumières et liberté – Les dix-huitième e dix-neuvième siècles*. p. 204.

orgânica. “A consciência de si, a reflexão sobre os próprios modos de ser, a personalidade não podem ser reduzidas a nenhum outro elemento.”¹⁰ Mas é em *O Pensamento e o movente* que encontramos, descritas pelo próprio autor, suas fontes. Na citada obra, o pensador francês transcreve uma homenagem àquele que o antecedeu na *Académie des sciences morales et politiques*, Jean-Gaspard-Félix Laché Ravaisson¹¹ (1813-1900). Em suas duas principais obras, *Ensaio sobre a metafísica de Aristóteles* e *Do Hábito*, Bergson tira inspiração para aquele que, mais tarde, se constituiria em seu método filosófico, ou seja, o intuicionismo. Para nosso autor, Ravaisson sugere uma filosofia de introspecção que propiciaria ao filósofo que a praticasse um estado de coincidência com a realidade em si mesma, além da aparência exterior que as coisas a seu redor ensejariam. A nova visão se nos apresentaria “como um dom gratuito, como um grande ato de liberdade e de amor”¹². Das formas mais elementares existentes às mais complexas, ela descobriria uma ordem, uma aspiração que ligaria o inferior ao superior. Esta filosofia se coloca em oposição a uma filosofia de cunho meramente analítico e materialista, que, na decomposição dos elementos, chega apenas a partes mortas do que na verdade é, um complexo vivo e mutável. Assim, entre o iluminismo herdado pelo positivismo e o espiritualismo ecletista, aparece a mediação bergsoniana.

Embora se encontre em relação com o positivismo, por um lado, e com o espiritualismo, por outro, pode-se dizer que a filosofia de Bergson realizou uma “superção simbiótica” entre os dois extremos. “Do positivismo à metafísica”, essa seria a trajetória sugerida por Juan M. Navarro e Tomas C. Martinez em seu livro *História da Filosofia*¹³. O que o filósofo francês propõe é uma busca pela verdadeira experiência, que superaria o cientificismo de sua época. Para isto o pensador sugere o *método intuitivo*, que se deve entender como captação das coisas a partir de dentro delas mesmas. A *intuição* é a alma da verdadeira experiência, colocando-nos em coincidência com as coisas, “dentro” delas. “A intuição, acompanhando de dentro o processo *durativo* da realidade, é ela mesma *durée*”¹⁴. “A duração real é, de fato, o dado da consciência, despojado de toda superestrutura intelectual ou simbólica e reconhecido em sua simplicidade originária, é o que podemos chamar de

¹⁰ Nicola ABBAGNANO. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1984. vol. VII.

¹¹ Bergson informa que Ravaisson travou contato com Mme. Recámier, em sua residência, levado por Victor Cousin. Neste mesmo local haveria conhecido Chateaubriand, que estudara com Guizot, Geffroy Michelet e o próprio Cousin. Informa ainda sobre o contato de Ravaisson com o filósofo Schelling, em Munique, Alemanha. Cf. BERGON. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.268-9.

¹² BERGON. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1946, p. 282.

¹³ Juan Manuel NAVARRO CORDON; Tomas CALVO MARTINEZ. *História da Filosofia*. Tradução Armindo Rodrigues. Lisboa: edições 70, 1983, p.88.

¹⁴ NAVARRO CORDON; CALVO MARTINEZ. *História da Filosofia*, p.89.

realidade imediata, ou tempo vivido”.¹⁵

Devemos entender o procedimento investigativo bergsoniano como a tentativa de abordagem sistemática da relação entre o conhecimento científico e o metafísico. É na sistematização dessas idéias que surge a obra bergsoniana. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1888), o autor desenvolve sua idéia de duração como tempo qualitativo. Em 1896 vem a público *Matéria e Memória*. Aí temos a revelação do estado de duração como vida em seu sentido ontológico. Nessa obra, o tempo (*durée*) é compreendido como memória. Em *A evolução criadora* (1907), temos o *élan vital*, que percorre a evolução, desembocando uma de suas correntes no homem – cosmologia, epistemologia e metafísica se tocam na busca pelo *élan vital*. E, em 1932, Bergson toca finalmente, de forma explícita, o problema que esteve implícito em toda a sua filosofia, o da religião. Afirmamos isto, pois em resposta à acusação de ateu, proferida pelo Pe. Tonquédec, ele diz, se defendendo, que as considerações expostas em seu

Essai sur les données immédiates apresentam o fato da liberdade; as de *Matière et mémoire* fazem tocar com a mão a realidade do espírito; as de *L'évolution créatrice* apresentam a criação como um fato: de tudo isso brota a idéia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da matéria e da vida, cujo esforço de criação prossegue, da parte da vida, como a evolução da espécie e com a constituição das personalidades humanas¹⁶.

Com essa afirmação, precisamos, então, enxergar toda a filosofia bergsoniana como um *pensamento não ateu*, desenvolvido em torno de uma idéia dinâmica da divindade e da própria espiritualidade humana e, a nosso ver, fundamentada em sua metafísica do tempo. Ao ensejo desta colocação, podemos entender a filosofia de Bergson como um projeto que tem o cume em sua obra *As duas fontes da moral e da religião*. Trata-se de um trabalho em que o autor desenvolve suas idéias de filosofia social, moral e da religião. Isto porque é sobre sua conceituação de religião que o pensador apóia suas idéias de filosofia social e moral.

É este mais além que almejamos pôr às claras em nossa proposta de pesquisa. Buscar as raízes de possibilidade do fenômeno religioso no pensamento de Bergson, e suas conseqüências. Mas, para isso, precisamos entender o que nosso autor pensa quando diz “religião”. Pois, ao definir religião, Bergson, como muito bem expressa o título de sua obra, *As duas fontes da moral e da religião*, imagina duas concepções deste termo.

¹⁵ Nicola ABBAGNANO. *História da Filosofia*.

¹⁶ Trecho de uma carta de Bergson a Pe. Tonquédec. Apud. Micolli PAOLO. “A entoação mística do filosofar”. In, Giorgio PENZO; Rosino GIBELLINI (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1993, p.81

Uma, a qual denomina de religião estática, estritamente ligada à faculdade fabuladora do homem, geradora de tabus, que se transformam em mitos, que degeneram em deuses bons e maus. Resposta do homem às perguntas que se fazem sobre os percalços da vida. Garantindo a existência de uma vida após a morte, ela protege o homem da depressão causada pelo medo da solidão e do nada. Ainda, como a inteligência, no ver de Bergson, não pode compreender tudo e tudo prever, assegura-se da imprevisibilidade da vida e da liberdade humana, criando forças sobrenaturais exteriores a esta, que lhe dirigem a existência. A outra fonte da religião, à qual se refere Bergson, é aquela que ancora no élan criado da vida. Intuitiva, ela se associa intrinsecamente à mística. É um contato direto com o próprio esforço criador da vida, que é Deus, se não for o próprio Deus. Totalmente fora da demanda da eficácia, não tem necessidades de ritos ou representações sociais institucionalizadas. Ela é a mais pura expressão da ação criativa do amor, sendo o místico aquele que “encarnaria” esta vivência, pois nele há como que uma franja de intuição que sobrevive à guisa de instinto¹⁷. Logo podemos entendê-la como “verdadeira” religião. Ou *religião dinâmica*, e que será objeto desta pesquisa.

Seguindo a pista que nos deixa Frédéric Worms¹⁸ de que a idéia de duração perpassa toda a filosofia bergsoniana – sendo mesmo anterior ao desenvolvimento do método intuicionista do autor – pretendemos demonstrar como Bergson, em sua filosofia da religião, não se afastou de sua metafísica do tempo. Esta é, também aqui, o fundamento de seu pensar, havendo, assim, intrinsecamente, ligação entre a percepção de tempo e a dinâmica mística. Isso para não dizer que o fenômeno místico é a mais pura representação da duração que o ser humano pode ter. Não podemos esquecer que a palavra *élan* é usada por Bergson, em seu livro *A evolução criadora*, para definir uma das formas de manifestação da duração, tornando a mística, assim, uma intuição da duração.

O ponto de partida da filosofia bergsoniana é a oposição que a ela estabelece entre o *espaço* e o *tempo* e entre o *conceito* e a *intuição*, ou, em outras palavras, o fundamento de toda a doutrina de Bergson é a doutrina da *duração* do real, que pode ser definida, de forma

¹⁷ Cf. Cecília CAVALEIRO DE MACEDO. Mística, Religião, Filosofia - Indicações para uma metodologia de estudo da mística na obra de Henri Bergson. In: Faustino TEIXEIRA. (Org.). *Nas teias da delicadeza: Itinerários Místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, p.p.237-265. François MEYER. *Pour connaitre la pensée de Bergson*. Paris: Editions Françaises Nouvelles, 1944, p.p.101-120. Robson Medeiros ALVES. *A intuição e a mística do agir religioso*. São Paulo: Loyola, 2003, p.p.83-138.

¹⁸ Frederic WORMS. “A concepção bergsoniana do tempo”. *Dois Pontos*, América do Sul, pp. 129-149, 1 18 03 2005. Disponível em: <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/article/view/1922/1607>.> Consultado em: 29 de agosto de 2007.

esquemática, como o *tempo vivenciado* ou *real*¹⁹. Todavia esse conceito se desenvolve também de outras formas, pois sua classificação não deve ser rígida. Por isso, encontramos algumas fases que se destacam no pensamento bergsoniano, conforme observa Gilles Deleuze: “*Duração [Durée], Memória [Mémoire] e Impulso Vital [Élan Vital]* marcam as grandes etapas da filosofia bergsoniana”²⁰. Os três conceitos que marcam estas fases se relacionam, intimamente, podendo ser tidos como formas de expressão de uma mesma realidade.

Ainda em Deleuze, temos que a “*intuição* é o método por excelência da captação dessa realidade”²¹. Entretanto existe ainda, em Bergson, o conceito de *mística*, que é, também esquematicamente, a faculdade pela qual alguns seres humanos têm a percepção da duração em sua qualidade de *élan vital*. Estes seres humanos seriam os místicos²², artistas e heróis, pessoas que “puxariam” a humanidade em sua evolução moral. Para Bergson, religião, moral e progresso estão intrinsecamente ligados, tal como podemos apreender no livro *A intuição e a mística do agir religioso* de Robson Medeiros Alves, ou, ainda, na tese de doutorado de Adelmo José da Silva, *A relação entre a moral e o misticismo em Bergson*. Estes seriam dois bons exemplos da pesquisa realizada em torno da meditação bergsoniana sobre a religião e de sua relação com a moral, no Brasil. Não muito distante das citadas referências, o a que aspira nossa pesquisa é buscar no pensamento bergsoniano os fundamentos da *mística*, e de suas conseqüências para a vivência ética.

A pesquisa já realizada leva a crer que o tema aqui proposto possui certa relevância, principalmente em âmbito brasileiro, onde professores conceituados, como Bento Prado Jr. e Luiz Felipe Pondé, insistem no pouco conhecimento da filosofia bergsoniana e na necessidade de aprofundamento desta²³. Sendo a *mística* fundamento da filosofia da religião bergsoniana,

¹⁹ Cito novamente Pondé: “Trata-se de um modo particular de ‘redução eidética’ bergsoniana, que fundara sua fenomenologia enquanto a descoberta da importância ontológica primária do tempo (*durée*) em detrimento do espaço e de sua *noésis* específica, de um eu profundo não pragmático e deslocado da atenção à vida em oposição a um eu superficial que tende a geometrização utilitarista de tudo que toca, de uma memória pura sem apelo às necessidades de uma percepção fundada na instrumentalização da matéria, e, finalmente, de um modo de existir que se apresenta como uma visão do ser enquanto liberdade criativa pura em oposição a um modo de pensar e existir que privilegia o enquadramento utilitarista desse mesmo ser.” In ALVES. *A intuição e a mística do agir religioso*, p.9.

²⁰ Gilles DELEUZE. *Bergsonismo*. São Paulo: 34, 1999, p.07.

²¹ DELEUZE. *Bergsonismo*, p.7.

²² A obra bergsoniano se encaixaria como um “evolucionismo espiritualista”, onde o místico seria um desenvolvimento natural da evolução na busca de vida por se expressar.

²³ Afirma Pondé que existe um quase silêncio nas “últimas gerações de nossos intelectuais, que constitui na realidade em simples desconhecimento, em filosofia pura, teologia e ciência da religião, do significado esforço de Henri Bergson em compreender a aventura humana tanto filosófica quanto espiritual, e o lugar que esse

acreditamos na relevância do desenvolvimento dessa investigação em uma pós-graduação em Ciência da Religião²⁴, em que uma das linhas de pesquisa se dedique à filosofia da religião, pois o que propomos é buscar a fundamentação teórica da filosofia da religião desenvolvida por Bergson. Podemos colocar, também, nossa pesquisa no campo de intersecção entre a filosofia e a teologia, uma vez que o pensamento bergsoniano sobre a religião deita suas bases sobre a idéia de mística. Esta pesquisa pretende, portanto, contribuir para a ampliação do campo de conhecimento histórico-filosófico das pesquisas em filosofia da religião em torno de um autor que, apesar da grande influência que exerceu sobre o pensamento – francês principalmente – mundial do pós-guerra é, ainda, relativamente pouco conhecido em nosso país.

Para alcançar nosso objetivo seguiremos o seguinte caminho: no primeiro capítulo de nossa dissertação, definiremos o que o autor francês entende por *intuição* e *duração*, e arrolaremos conceitos básicos do pensamento bergsoniano, que precisam ser bem compreendidos por aquele que deseje se aventurar em uma pesquisa sobre a obra de Bergson.

No segundo capítulo, propomos a conceituação da idéia de *élan vital*. Demonstraremos a sua aproximação do conceito de *duração*, isto para que possamos criar uma ponte entre a teoria do conhecimento e a teoria da religião, formuladas pelo nosso autor.

No terceiro capítulo desta pesquisa, procuramos demonstrar como a *intuição mística* é, no entendimento de Bergson, a própria percepção do *tempo vivido*, ou seja, da própria *duração*, que não é, para nosso autor, outra coisa senão a própria capacidade de enxergar a vida em toda a sua capacidade criadora e coincidência com aquilo que ele define como *religião dinâmica*. E, encerrando nossa dissertação, retomamos, de forma breve, aquilo que foi exposto.

percurso tem na própria história da filosofia: Bergson é um ancestral fundamental da geração de filósofos franceses do século XX, [...], e é em grande parte responsável pela particular leitura francesa da fenomenologia husserliana...” In ALVES. *A intuição e a mística do agir religioso*. p.06.

²⁴ Entendendo-se o termo Ciência da Religião como um ramo das Ciências do Espírito, assim como proposta pelo filósofo alemão Wilhelm Dilthey.

Capítulo 1

Intuição e duração: dois conceitos para compreender o pensamento bergsoniano

O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra e inspirou-lhe um sopro de vida.

[Gen. 2, 7.]

Trataremos, pois, em nosso primeiro capítulo, daqueles conceitos que especialistas na obra bergsoniana consideram como os primários para o entendimento de sua obra, ou seja, os conceitos de *intuição* e *duração*. Seguimos a sugestão dada pelo próprio Bergson, quando afirma que, para se estudar o pensamento de um filósofo, deve-se conhecer aquilo que o impulsionou a escrever, ou seja, sua intuição primária.

A intuição, segundo veremos, é tratada como o método por excelência do bergsonismo, e a duração é abordada como objeto desse método. Todavia, como perceberemos através da pesquisa aqui realizada, esta divisão é puramente esquemática, pois, como afirma o autor, a intuição já é por si própria duração – com o élan vital e a própria experiência mística²⁵. Assim temos, como hipótese de trabalho a ser desenvolvida, a idéia de que os conceitos desenvolvidos neste capítulo se encontram difundidos na obra do autor francês Louis Henri Bergson, indo até à sua filosofia da religião, coroando seu o conjunto de sua obra. É o que pretendemos demonstrar a partir de agora.

²⁵ Gilles DELEUZE. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Afirma Gilles Deleuze: “A intuição tem todas as características precedentes: crítica os falsos problemas, descobre os verdadeiros problemas, formula os problemas em função do tempo. Mas se tem todas estas características é porque, em si mesma, ela é coincidência com a duração”.

1.1 A intuição como método

Pode-se afirmar que a intuição é o método da filosofia bergsoniana. Ela não é um simples sentimento, ou uma inspiração momentânea, como se pode imaginar, principalmente quando se relaciona esta idéia com a sua concepção popular. Segundo Deleuze, um dos mais dedicados estudiosos do pensamento bergsoniano na atualidade, “A intuição é um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia”²⁶. Também é correto, portanto, afirmar que a intuição já pressupõe em si a idéia de duração. Consegue-se perceber, na leitura cuidadosa da obra bergsoniana, a construção do método intuitivo, tendo em seus pilares a própria duração. O autor francês não pretendeu criar um sistema, para depois encaixar o mundo em seus contornos. Ele, em suas pesquisas sobre a duração, erigiu, de grau em grau, o método que mais tarde viria a chamar de intuitivo. “Intuição” é uma palavra que ele mesmo diz ter hesitado em utilizar durante muito tempo²⁷. Deleuze, citando uma das cartas de Bergson a Höffding destaca: “A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a teoria da duração, só se destacou aos meus olhos muito tempo após essa última”²⁸.

Mas, sem a intuição como método, o estudo da duração, no sentido em que propõe Bergson, ficaria débil e até mesmo – porque não dizer – impossibilitado. A duração continuaria a ser percebida e vivenciada, mas permaneceria relegada ao seu sentido ordinário. O que propõe Bergson com o método intuitivo é dar à filosofia uma precisão tão grande em seu campo de investigação, quanto as ciências possuem no seu âmbito. Diz Deleuze que “do ponto de vista do conhecimento, as próprias relações entre Duração, Memória e Impulso vital²⁹ permaneceriam indeterminadas sem o fio metódico da intuição. Considerando todos esses aspectos, devemos trazer, para o primeiro plano de uma exposição, a intuição como método rigoroso ou preciso”³⁰.

O estudo que desenvolveremos a seguir obedece aos conselhos do filósofo francês Gilles Deleuze. Mas um entrave aparente se apresenta. Bergson não chegou a dedicar uma obra específica ao método intuitivo. Não sistematizou aquele que é o método por excelência,

²⁶ DELEUZE. *O bergsonismo*, p.7.

²⁷ DELEUZE. *O bergsonismo*, p.7

²⁸ Lettre a Höffding, apud. Gilles DELEUZE. *O Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: editora 34, 1999, p.07.

²⁹ Preferimos o uso da expressão *élan vital* para expor este conceito, pois “impulso” pode não dizer corretamente o sentido do conceito expresso por Bergson. Todavia, respeitaremos a tradução sugerida, guardando nossa opinião a respeito do conceito para o momento adequado.

³⁰ DELEUZE. *O bergsonismo*, p. 8.

de sua busca pela vivência real do tempo, a duração. Destarte, encontramos dispersa esta teoria por toda a sua obra. Mas por que afirmamos que o entrave é “aparente”? Porque, apesar de não encontrarmos a teoria da “intuição como método”, sistematizada em uma obra dedicada a ela, encontramos-a sugerida em alguns de seus principais ensaios, organizados no livro *La Pensée et le Mouvant*. A coletânea, como informa o próprio Bergson, é composta por artigos que datam de 1903 a 1923, e “versam principalmente sobre o método” que o autor acredita “dever recomendar ao filósofo. Remontar à origem desse método, definir a direção que ele imprime à investigação, tal é mais particularmente o objetivo dos dois ensaios que compõem a introdução”³¹. Como roteiro, teremos, portanto, a citada coletânea de “ensaios e conferências”. Além das duas partes da Introdução, dedicar-nos-emos ao estudo da conferência “A intuição filosófica”, bem como do ensaio intitulado “Introdução à metafísica”. Entretanto, para melhor formulação de nossa exposição metodológica, não obedeceremos à ordem dos capítulos do livro que ora estudaremos.

Ao iniciar seu ensaio *Introdução à Metafísica*, Bergson se refere às definições dadas à metafísica e às concepções do absoluto. Utilizando-se de seu método, ele irá buscar uma congruência entre estes dois termos. Afirma o autor que, mesmo nas aparentes divergências que os filósofos têm, em suas filosofias, a respeito da definição desses dois termos, eles concordam em um ponto: “que existem duas maneiras profundamente diferentes de se conhecer uma coisa”. Uma implica que se dêem voltas em torno dessa coisa. Isso depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos que usamos para exprimi-la. A outra maneira requer que entremos na coisa, ou seja, que coincidamos com ela. Esta segunda maneira de conhecer não se prende a nenhum ponto de vista e não se apóia em nenhum símbolo. É, segundo Bergson, por esta segunda maneira que se é capaz de chegar ao absoluto³². Para o autor francês, quando falo “de um movimento absoluto, é porque atribuo ao móvel um interior e como que um estado de alma, é também porque simpatizo com os estados e neles me insiro por um esforço de imaginação”³³. Criando, assim, uma coincidência com o objeto, ele não é mais apreendido nem de fora, nem a partir de nós. Ele será apreendido de

³¹ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, Avant-Propos: “Le présent recueil comprend d'abord deux essais introductifs que nous avons écrits pour lui spécialement, et qui sont par conséquent inédits. Ils occupent le tiers du volume. Les autres sont des articles ou des conférences, introuvables pour la plupart, qui ont paru en France ou à l'étranger. Les uns et les autres datent de la période comprise entre 1903 et 1923. Ils portent principalement sur la méthode que nous croyons devoir recommander au philosophe. Remonter à l'origine de cette méthode, définir la direction qu'elle imprime à la recherche, tel est plus particulièrement l'objet des deux essais composant l'introduction.”

³² Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 7.

³³ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.178.

dentro, em si. Em absoluto³⁴. É “nesse sentido, e somente nesse sentido, que o absoluto é sinônimo de perfeição”³⁵. Ou seja, o absoluto só existe e é perfeito enquanto fim da separação entre sujeito (conhecedor) e objeto (conhecido). “O absoluto é perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que é. É pela mesma razão, sem dúvida, que freqüentemente se identificou o absoluto com o infinito”³⁶.

Para explicar a correlação, agora identificada, entre absoluto e infinito, o autor nos oferece o exemplo clássico do movimento de braço³⁷. A saber: ao levantar o braço, a pessoa que realiza o movimento (portanto coincide com este) tem, interiormente, uma percepção simples, de um movimento contínuo. Mas, no lado de fora, para quem o olha, seu braço passa por um ponto, então por outro ponto, e entre esses dois pontos haverá outros pontos novamente, de forma que, se começar a contar, a operação nunca terá fim, sendo composta de etapas que podem ser divididas inesgotavelmente³⁸. Ora, um mesmo movimento pode ser apreendido de duas formas: indivisível (por quem o realiza) e, ao mesmo tempo, em uma enumeração inesgotável (seja $m =$ momento, podemos ter: $m_1, m_2, m_3... m_n$). Sendo assim, para Bergson, o que se pode pensar ao mesmo tempo como múltiplo e uno “é, por definição, um infinito”, que só “se pode dar numa intuição”³⁹. Define o pensador francês intuição como “uma simpatia pela qual nos transportamos para o interior do objeto, para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível”⁴⁰. A metafísica seria a “ciência” capaz de captar a realidade em sua forma absoluta. Isto porque, para o filósofo francês, o único método capaz de fazê-lo é o intuitivo, que seria também o método, por excelência, da metafísica.

Criado pela observação do tempo, o método intuitivo seria o único capaz de dar conta dos paradoxos da duração. Como no exemplo do braço em que um mesmo movimento é

³⁴ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.179.

³⁵ BERGSON. *La pensée et le mouvant*. p. 179. “C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'absolu est synonyme de perfection.”

³⁶ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*. p.180.

³⁷ Encontramos o mesmo exemplo citado em outras duas de suas obras, a saber: *Essai sur les données immédiates de la conscience* e *L'Évolution créatrice*.

³⁸ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 180. “Quand vous levez le bras, vous accomplissez un mouvement dont vous avez intérieurement, la perception simple; mais extérieurement, pour moi qui le regarde, votre bras passe par un point, puis par un autre point, et entre ces deux points il y aura d'autres points encore, de sorte que, si je commence à compter, l'opération se poursuivra sans fin. Vu du dedans, un absolu est donc chose simple; mais envisagé du dehors, c'est-à-dire relativement à autre chose, il devient, par rapport à ces signes qui l'expriment, la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie. Or, ce qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable est, par définition même, un infini”.

³⁹ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 181.

⁴⁰ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 181.

captado de forma diversa, a intuição demonstra que a duração é, ao mesmo tempo, unidade e multiplicidade. Conforme nosso autor, “se há aqui uma multiplicidade, essa multiplicidade não se assemelha a nenhuma outra. Acaso diremos então que a duração tem unidade? Sem dúvida, uma continuidade de elementos que se prolongam uns *nos*⁴¹ outros, participa da unidade tanto quanto da multiplicidade”⁴². É através do esforço intuitivo que nos reinstalamos na duração e podemos perceber seu paradoxo: ser uma e múltipla, sem que uma qualidade exclua a outra. E só uma ciência que é capaz de dar conta dessa peculiaridade é capaz de compreender o humano. Realizando uma crítica da psicologia positivista, diz o autor que: “ela, com efeito, procede por meio de uma análise como as outras ciências. Resolve o eu, que lhe foi dado de início, em uma intuição simples, em sensações, sentimentos, representações etc., que ela estuda separadamente. Substitui portanto o eu por uma série de elementos que são os fatos psicológicos. Mas esses elementos serão eles partes?” Para o pensador francês, não. Pois estes fatos psicológicos só podem ser observados em um *eu* que sente, pensa, imagina... etc. Que é dado de imediato em uma intuição simples da vida. Bergson afirma que “um conhecimento interior, absoluto, da duração do eu pelo próprio eu é possível”, por meio da intuição⁴³. Assim o psicólogo, ou filósofo, que analisa e descreve os fatos psicológicos, só o consegue realizar porque os conhece de dentro, pois já os vivenciou. Como na metáfora do artista, em que só quem conheceu Paris pode “intuir” suas localizações e inseri-las em suas lembranças. Paris existe num todo. Os croquis são representações de “partes” desse todo. Portanto só quem conhece o todo pode, através de croquis, reconstituir a cidade⁴⁴. Enquanto a análise opera sobre o imóvel, a intuição se instala na duração. “Reconhece-se o real, o vivido, o concreto, pelo fato de que ele é a própria variabilidade”⁴⁵. O desejo de Bergson é construir uma teoria filosófica ligada ao vivido. Um empirismo verdadeiro, no dizer de Bergson. Para isto o filósofo “tem que seguir tão de perto quanto possível o próprio original, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de *auscultação espiritual*, sentir-lhe palpitar a alma; e esse empirismo verdadeiro é a metafísica”⁴⁶. Para se pôr em prática este empirismo, preciso se faz que esqueçamos os conceitos já dados e, por um esforço totalmente novo, que nos coloquemos a talhar um conceito apropriado à coisa. O autor diz mesmo que

⁴¹ Grifo nosso.

⁴² Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 189.

⁴³ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.191.

⁴⁴ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 189-191.

⁴⁵ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 202

⁴⁶ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.196. “Mais un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'auscultation spirituelle, d'en sentir palpiter l'âme; et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique.”

Mal se pode ainda dizer que seja um conceito, uma vez que se aplica apenas a essa única coisa. Não procede por combinação de idéias disponíveis no mercado, unidade e multiplicidade, por exemplo; mas, pelo contrário, a representação para a qual nos encaminha é uma representação única, simples, com relação à qual, aliás, compreendemos muito bem, uma vez formada, porque a podemos inserir nos quadros de unidade, multiplicidade etc., todos bem mais largos que ela. Enfim, a filosofia assim definida não consiste em escolher entre conceitos e em tomar partido por uma escola, mas em ir buscar uma intuição única da qual descemos com igual propriedade para diversos conceitos.⁴⁷

Conhecer, aqui, tomaria um outro sentido, pois geralmente entende-se o ato de conhecer uma realidade como encaixar esta realidade em uma variedade de conceitos já prontos, “dosá-los e combiná-los até obter um equivalente prático.”⁴⁸ Também “pensar”⁴⁹ tomaria outro sentido. Não mais ir dos conceitos às coisas, mas ao contrário. O que se percebe nitidamente é que o autor francês deseja, com sua proposta, retirar a pesquisa filosófica do “mundo das idéias” e trazê-la para a vida. Bergson coloca mesmo a intuição como ponto radical da possibilidade de existência da filosofia. Afirma o autor: “Ou não há filosofia possível e todo conhecimento das coisas é um conhecimento prático orientado na direção do proveito a extrair dela, ou o filosofar consiste em se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição.”⁵⁰ Afirma o autor que “se a metafísica é possível, ela só pode ser um esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento, um esforço para se instalar de imediato, por dilatação do espírito, na coisa que se estuda, enfim, para ir da realidade aos conceitos e não mais dos conceitos à realidade.”⁵¹ Estar entre os limites do múltiplo e do uno, poder transitar entre o estático e o dinâmico. Perceber a variabilidade da duração, suas nuances prismáticas. Eis o movimento da intuição, que, para Bergson, é a própria metafísica.

Na introdução de *La pensée et le mouvant* (primeira parte), Bergson considera,

⁴⁷ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 197. “concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose. Il ne procède pas par combinaison d'idées qu'on trouve dans le commerce, unité et multiplicité par exemple; mais la représentation à laquelle il nous achemine est au contraire une représentation unique, simple, dont on comprend d'ailleurs très bien, une fois formée, pourquoi l'on peut la placer dans les cadres unité, multiplicité, etc., tous beaucoup plus larges qu'elle. Enfin la philosophie ainsi définie ne consiste pas à choisir entre des concepts et à prendre parti pour une école, mais à aller chercher une intuition unique d'où l'on redescend aussi bien aux divers concepts.”

⁴⁸ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 197.

⁴⁹ Em nosso autor “pensar” é ter da mobilidade um ponto de vista imóvel. É perguntar ao “objeto” que se estuda “a quantas ele anda, a fim de se saber o que se poderia fazer com ele.” E Segundo o próprio Bergson, nada mais legítimo em se tratando “de um conhecimento prático da realidade”. Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 197.

⁵⁰ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.207. Bergson diz que “l'intuition dont nous parlons n'est pas un acte unique, mais une série indéfinie d'actes, tous du même genre sans doute, mais chacun d'espèce très particulière, et comment cette diversité d'actes correspond à tous les degrés de l'être.”

⁵¹ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 206. “si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité.”

inicialmente, que é necessário cuidar da “precisão” filosófica. Mas o que seria esta “precisão”? Analisemos a seguinte passagem da primeira parte da introdução do livro *La pensée et le mouvant*⁵²: “o que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela.” Ou seja, a precisão que procura nosso autor é a adequação do método à vida, entendida como vida concreta⁵³, ou a realidade imediatamente dada. A precisão que procura Bergson não está, portanto, ligada à exatidão matemática, como a princípio poderia ser imaginado, dado o uso cotidiano da palavra. O que o pensador francês teme é o uso das generalizações. Para ele, a generalização afasta a filosofia da vida, enquanto “vida real”. A conceituação é algo carregado de generalização e, conseqüentemente, de vacuidade. Bergson nos convida ao exame do mundo criado por estas “filosofias conceituais”, e apontando o que, para ele, seriam suas lacunas, explica que estas “se aplicariam com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas, nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de comer e de beber; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam (...). É que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vasto, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real.”⁵⁴

Segundo Bergson, em sua primeira juventude, uma filosofia pareceu-lhe fugir a esta regra. Este seria o pensamento de Spencer⁵⁵. Segundo o autor francês, no seu momento, “a filosofia de Spencer visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos”. Mas ela “sem dúvida, ainda procurava um ponto de apoio em generalidades vagas”⁵⁶. Foi sentindo a fraqueza da filosofia de Spencer, principalmente em sua mecânica, que Bergson

⁵² BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 1. “Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle.”

⁵³ O que valeria a nosso autor a insígnia de filósofo da vida nos manuais de história da filosofia.

⁵⁴ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 1 “vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes; où les hommes se passeraient de boire et de manger; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne divagueraient; où ils naîtraient décrépits pour finir nourrissons; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation; où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir tout le possible, et même de l'impossible, à côté du réel.”

⁵⁵ Herbert SPENCER (1820-1903). Engenheiro dedicado à filosofia. Spencer construiu seu pensamento tendo como base uma leitura diversificada da evolução, que influenciou grande parte do pensamento europeu na primeira metade do século XIX. “Segundo Spencer, no universo ocorre uma redistribuição incessante da matéria e do movimento, que é evolução quando predomina a integração de matéria e a dissipação de movimento, e dissolução quando o processo ocorre de forma inversa.” Sua obra em sua maior parte foi publicada com o título geral de *A sistem of synthetic philosophy*. (Julián MARIAS. *Historia da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.395).

⁵⁶ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 2. “La philosophie de Spencer visait à prendre l'empreinte des choses et à se modeler sur le détail des faits. Sans doute elle cherchait encore son point d'appui dans des généralités vagues.”

lançou-se ao empreendimento de corrigir o que para ele havia de frágil no pensamento do filósofo inglês, sendo assim conduzido à sua teoria do tempo como *duração*⁵⁷ e, de forma indireta, ou inconsciente, também à intuição como método filosófico⁵⁸. Logo, o que podemos entender é que o método bergsoniano nasce, como ele mesmo pretendia, de sua experimentação filosófica. Trata-se de uma adequação à vida. Da reflexão sobre o tempo, Bergson parte para o questionamento do método aplicado à metafísica. Para ele, o principal erro dos métodos metafísicos está na má colocação dos problemas e que, por essa razão, não havia mais que considerá-los eternos, isto é, insolúveis. Antes a metafísica “pretendia ultrapassar a experiência; na verdade, não fazia mais que substituir a experiência movente e plena, suscetível de um aprofundamento crescente e, portanto, prenhe de revelações, por um extrato fixado, ressequido, esvaziado, de um sistema de idéias gerais abstratas, retiradas, dessa mesma experiência, ou antes, de suas causas mais superficiais”⁵⁹. Todavia, para se fugir dessa superficialidade, far-se-ia necessário devolver à filosofia, à metafísica, a capacidade de mobilidade. Era preciso retirar o foco dos estudos dessa disciplina do casulo que a envolvia. Envoltório que, à maneira do casulo da borboleta, é imóvel, assim como são permanentes os “grandes problemas” insolúveis da metafísica. Segundo Bergson, esses problemas “não concerniam nem ao movimento nem à mudança nem ao tempo, mas apenas ao envoltório conceitual que tomávamos falsamente por aquele ou por seu equivalente”. Tomando como seu objeto de estudo o movimento, “a metafísica tornar-se-á então a própria experiência. A duração revelar-se-á tal como é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade”⁶⁰.

Na segunda parte da introdução de *La pensée et le mouvant*, após relatar as dificuldades que encontrou no desenvolvimento de uma “filosofia precisa”, de suas conclusões sobre a necessidade de reformular a conceituação de tempo, agora como *durée*, Bergson adota o nome que fora dado à sua metodologia, intuição. Nome que ele mesmo, durante muito tempo, temera utilizar. Isto pelo temor de se confundir sua concepção de

⁵⁷ Embora nossa dissertação reserve um capítulo à definição de duração no pensamento bergsoniano, cremos convir ao momento uma conceituação esquemática da *durée*. Segundo Nicola ABBAGNANO, em seu *Dicionário de filosofia* (México: Fundo de Cultura Econômica, 1998, p.358.): “Duração é o dado da consciência despojado de toda superestrutura intelectual ou simbólica, e reconhecido em toda sua fluidez originária. Nesta fluidez não existem estados de consciência relativamente uniformes que se sucedem uns aos outros como os instantes do tempo especializado da ciência. Existe uma única corrente fluida, onde não existem cortes nem separações e na qual a cada instante tudo é novo e tudo é conservado em sua totalidade.”

⁵⁸ Cf. DELEUZE. *O bergsonismo*, p.7.

⁵⁹ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 8-9. “Elle prétendait dépasser l'expérience; elle ne faisait en réalité que substituer à l'expérience mouvante et pleine, susceptible d'un approfondissement croissant, grosse par là de révélations, un extrait fixé, desséché, vidé, un système d'idées générales abstraites, tirées de cette même expérience ou plutôt de ses couches les plus superficielles.”

⁶⁰ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 9. “La métaphysique deviendra alors l'expérience même. La durée se révélera telle qu'elle est, création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté.”

intuição com a proposta por Schelling ou Schopenhauer, que já se utilizavam desse conceito, todavia com sentido diverso do seu⁶¹. As concepções anteriores de intuição convidavam aquele que as praticava a sair do tempo, para a eternidade. Entretanto, no entender de nosso autor, o modo de compreender o tempo dos pensadores que o precederam é já uma fuga ao tempo real, pois eles entendem o tempo não como duração, ou tempo vivenciado, mas como tempo-matemático-especializado, o que é já uma abstração e uma generalização do intelecto. Para Bergson, estes autores

não viram que o tempo intelectualizado é um espaço, que a inteligência trabalha sobre o fantasma da duração, e não sobre a própria duração, que a eliminação do tempo é o ato habitual, normal, banal de nosso entendimento, que a relatividade de nosso conhecimento do espírito provém precisamente disso e que, desde então, para passar da intelecção à visão, do relativo ao absoluto não há que sair do tempo (já saímos dele!); cabe, pelo contrário, reinserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é sua essência.⁶²

A intuição é, nesta perspectiva, um modelo de conhecimento supra-intelectual, que convida aquele que a utiliza como instrumento de conhecimento, a se reapropriar do tempo real. Em sua crítica aos pensadores idealistas, Bergson afirma que uma filosofia “que pretenda se transportar de um pulo para o eterno atém-se ao intelectual”. E que o erro deste tipo de pensamento estaria em substituir os conceitos fornecidos pela inteligência, por um “conceito único que os resume a todos, e que, por conseguinte, é sempre o mesmo.”⁶³

Já uma metafísica fundamentada no método intuitivo deverá seguir as ondulações do real, explicando cada coisa a seu tempo, não procurando uma unidade sistemática para o mundo, a menos que o experienciar do próprio mundo indique esta unidade. Tal unidade não deve ser pressuposto, mas resultado da continuidade fluida da realidade. A intuição é o método que descreve, antes de qualquer coisa, a duração interior⁶⁴. A propósito, Bergson frisa:

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo próprio espírito. Nada mais interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é o espaço e a outra a linguagem.

⁶¹ Cf. *Lettre à Höffding*, 1916 (in *Écrits et paroles*, t. III, p. 456). Apud. DELEUZE. *O bergsonismo*, p.7.

⁶² BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 26. “Ils n'ont pas vu que le temps intellectualisé est espace, que l'intelligence travaille sur le fantôme de la durée, mais non pas sur la durée même, que l'élimination du temps est l'acte habituel, normal, banal, de notre entendement, que la relativité de notre connaissance de l'esprit vient précisément de là, et que dès lors, pour passer de l'intellection à la vision, du relatif à l'absolu, il n'y a pas à sortir du temps (nous en sommes déjà sortis); il faut, au contraire, se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence.”

⁶³ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 28.

⁶⁴ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 26-27.

Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. Intuição, portanto, significa primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência.⁶⁵

Se tomarmos a definição prévia de duração à qual aludimos anteriormente⁶⁶, veremos que a intuição é, para Bergson, coincidência com a própria duração. Podemos entender a intuição, também, como a pretensão do fim da tentativa de polarização epistemológica do conhecimento em sujeito e objeto, ou como busca pela unidade epistêmica do conhecimento. Podemos entendê-la, outrossim, como a busca pela demonstração de que ambos, sujeito e objeto, só podem existir em um relacionamento coexistencial. Segundo o pensador francês, a intuição, por ser temporal, nos introduziria na consciência em geral, pois as consciências são temporais e não espaciais. E a causa de separação entre os “objetos” é o espaço. Logo, se não há espaço não há separação. Mas a intuição não permitiria apenas a correlação entre as consciências. Ela permitiria, também, uma apreensão da duração, pois, se na vida existe nascimento, desenvolvimento e morte, se existe a evolução, e a “duração aqui é uma realidade”, haveria também “a intuição do vital, por conseguinte, uma metafísica da vida”. “Em suma, a mudança pura, a duração real é coisa espiritual ou impregnada de espiritualidade”⁶⁷. A propósito deste ponto, frisa o filósofo:

Seu domínio próprio sendo o espírito, quer apreender nas coisas, mesmo nas teorias, sua participação na espiritualidade – diríamos na divindade, se não soubéssemos tudo ainda de humano que pertence à nossa consciência, mesmo depurada e espiritualizada. Essa mistura de humanidade é justamente o que faz com que o esforço de intuição possa se realizar em alturas diferentes, e produzir em diversas filosofias resultados que não coincidam entre si, ainda que não sejam de modo algum inconciliáveis.⁶⁸

Mas o que é espiritualidade no entender bergsoniano? A espiritualidade constitui esta união

⁶⁵ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 27. “L’intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n’est pas juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l’avenir. C’est la vision directe de l’esprit par l’esprit. Plus rien d’interposé; point de réfraction à travers le prisme dont une face est espace et dont l’autre est langage. Au lieu d’états contigus à des états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure. Intuition signifie donc d’abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l’objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence.”

⁶⁶ Cf. supra, nota 12.

⁶⁷ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 28-29.

⁶⁸ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 29. “Son domaine propre étant l’esprit, elle voudrait saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité, – nous dirions à la divinité, si nous ne savions tout ce qui se mêle encore d’humain à notre conscience, même épurée et spiritualisée. Ce mélange d’humanité est justement ce qui fait que l’effort d’intuition peut s’accomplir à des hauteurs différentes, sur des points différents, et donner dans diverses philosophies des résultats qui ne coïncident pas entre eux, encore qu’ils ne soient nullement inconciliables.”

entre a “intuição e uma duração que é crescimento”. Continuidade ininterrupta de imprevistos. Novidade. Para a intuição, o movimento é a realidade. Bergson faz uso constante da metáfora do filme, para disto dar conta. A vida é, para ele, como uma película em ação. O filósofo pensa a “imobilidade como um momento abstrato”, apenas um “instantâneo”, ou seja, uma foto de um determinado momento da mobilidade, que nosso espírito flagrou como um fotógrafo. Ou, em outras palavras, como um quadro isolado, que em um filme, não possui qualquer sentido. Todavia, quando captada em movimento, essa película, ou seja, a vida, é impregnada de espiritualidade, “é criação”⁶⁹. A intuição é uma forma de se nomear uma determinada experiência: a experiência da existência. Essa experiência, quando tem como objeto de atenção algo material, deve ser denominada de “visão ou contato exterior”. E ressalta a respeito o nosso autor que essa experiência

assumirá o nome de intuição quando versar sobre o espírito. Até onde vai a intuição? Apenas ela poderá dizê-lo. Ela retoma um fio: cabe a ela ver se esse fio sobe até o céu ou se detém a alguma distância da terra. No primeiro caso a experiência metafísica ligar-se-á à dos grandes místicos: acreditamos constatar que a verdade está desse lado. No segundo caso essas duas experiências permaneceram isoladas, sem por isso se repugnarem mutuamente. De qualquer forma, a filosofia nos terá elevado acima da condição humana.⁷⁰

O que seria essa condição acima da humana, da qual a filosofia é instrumento de elevação? Como alcançá-la? Afirma Bergson que para isto é preciso reformar o pensamento conceitual. Essa é a condição colocada ao filósofo que deseja alcançar uma filosofia intuitiva⁷¹. O pensador que se decidir por esse método, tem que se desviar da visão social do objeto já feito. Despir-se dos pré-conceitos que carrega em torno deste. E tentar colocar-se, em espírito, no próprio ato da criação. A intuição como método é capaz de nos reinstalar na direção do divino. Mas o simples esforço para romper a estática social e inserir-se novamente na busca do élan vital, que é o fundamento gerador da própria sociedade, origem das idéias, é já semidivino⁷². Entretanto, para isto, mister se faz exorcizar

⁶⁹ CF.BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 30-31.

⁷⁰ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 50. “elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit. Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de terre. Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là. Dans le second, elles resteront isolées l'une de l'autre, sans pour cela répugner entre elles. De toute manière, la philosophie nous aura élevés au-dessus de la condition humaine.”

⁷¹ O que Bergson pretende com sua proposta não é a eliminação do conceito, posto que este se dá em palavras, que são o instrumento de nossa comunicação. Ele deseja, sim, uma reformulação dos conceitos. Para que estes se tornem mais maleáveis, podendo dessa forma expressar a potencialidade criadora e móvel da intuição. Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.30.

⁷² Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 65.

certos fantasmas de problemas angustiantes e insolúveis que obsediam o metafísico, isto é, cada um de nós. Refiro-me a estes problemas angustiantes e insolúveis que não versam sobre aquilo que é, que versam antes sobre aquilo que não é. Tal é o problema da origem do ser⁷³. [...]. Jamais, com efeito, nos espantaríamos de que algo exista – matéria, espírito, Deus – se não admitíssemos implicitamente que poderia existir o nada. Figuramo-nos, ou melhor, acreditamos nos figurar que o ser veio preencher um vazio e que o nada preexistia logicamente ao ser: a realidade primordial – seja ela chamada de matéria, espírito ou Deus – viria então se acrescentar ao nada, e isso é incompreensível. Do mesmo modo, não nos perguntaríamos por que a ordem existe se não acreditássemos conceber uma desordem que se teria curvado à ordem e que por conseguinte, a precederia, pelo menos idealmente. A ordem precisaria portanto ser explicada, ao passo que a desordem, sendo de direito, não exigiria explicação.⁷⁴

Convida-nos Bergson para escaparmos a esses falsos problemas. Chama-nos a dilatar nossa vontade e à medida que a dilatarmos, nosso pensamento coincidirá com a própria duração. Simpatizaremos então com o esforço que engendra as coisas, ou o élan vital. Dessa forma, coincidindo nosso entendimento com este élan, os problemas que aparentavam ser formidáveis recuam, diminuem até desaparecer. “Pois sentimos que uma vontade ou um pensamento divinamente criador é por demais pleno de si mesmo, em sua imensidão de realidade, para que a idéia de uma falta de ordem ou de uma falta de ser possa sequer lhe ocorrer”⁷⁵. Essa vontade criadora, fundamento da realidade concreta, seria então aquilo que garante o ordenamento universal e a precedência do ser ao nada. Intuímos então que as idéias de “desordem”, “nada”, etc., são ausências das coisas antes percebidas. Ou “designam (...) uma presença – a presença de uma coisa ou uma ordem que não nos interessa, que desaponta nosso esforço ou nossa atenção: é nossa decepção que se exprime quando chamamos de ausência a essa presença”⁷⁶. A intuição como método filosófico nos convida, portanto, a filosofar sobre aquilo que é. Para esse método, o objeto existe em si mesmo, ele é em si mesmo pitoresco como o percebemos; é uma imagem, mas uma imagem que existe em si. É

⁷³ Por que antes o ser e não o nada?

⁷⁴ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 65. “certains fantômes de problèmes qui obsèdent le métaphysicien, c'est-à-dire chacun de nous. Je veux parler de ces problèmes angoissants et insolubles qui ne portent pas sur ce qui est, qui portent plutôt sur ce qui n'est pas. Tel est le problème de l'origine de l'être. [...]. Jamais, en effet, on ne s'étonnerait de ce que quelque chose existe, – matière, esprit, Dieu, – si l'on n'admettait pas implicitement qu'il pourrait ne rien exister. Nous nous figurons, ou mieux nous croyons nous figurer, que l'être est venu combler un vide et que le néant préexistait logiquement à l'être : la réalité primordiale – qu'on l'appelle matière, esprit ou Dieu – viendrait alors s'y surajouter, et c'est incompréhensible. De même, on ne se demanderait pas pourquoi l'ordre existe si l'on ne croyait concevoir un désordre qui se serait plié à l'ordre et qui par conséquent le précéderait, au moins idéalement. L'ordre aurait donc besoin d'être expliqué, tandis que le désordre, étant de droit, ne réclamerait pas d'explication.”

⁷⁵ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 66. “Car nous sentons qu'une volonté ou une pensée divinement créatrice est trop pleine d'elle-même, dans son immensité de réalité, pour que l'idée d'un manque d'ordre ou d'un manque d'être puisse seulement l'effleurer.”

⁷⁶ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 67. “désignent donc réellement une présence – la présence d'une chose ou d'un ordre qui ne nous intéresse pas, qui désappointe notre effort ou notre attention; c'est notre déception qui s'exprime quand nous appelons absence cette présence.”

uma filosofia que seduz quem a pratica, solicitando ao pensador que se volte à análise do “imediatamente dado”.⁷⁷

Bergson afirma, ainda, que sua iniciação a esse método se deu a partir do momento em que rejeitou as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. Como reflexão, tensão e concentração, a intuição requer, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo. E para comunicar esse esforço, o filósofo necessita do pensamento social, ou linguagem. Mas para isto ele precisa utilizar o “pouco da luz da intuição” que aquela recebe, o que ele chama de espírito de finura, que seria o reflexo da intuição na inteligência. O alargamento dessa faixa intuitiva na inteligência teria dado, segundo Bergson, origem à poesia e à prosa que se converteram em instrumento da arte⁷⁸. Não podemos deixar de acentuar aqui que uma das principais características da filosofia bergsoniana é o uso corrente da metáfora, bem como o esmero com que o filósofo francês tratou a escrita, o que lhe valeu o prêmio Nobel de literatura, com o qual foi agraciado em 1927.

1.2 A intuição filosófica e o momento histórico do fazer filosófico

Em *A intuição filosófica* temos que a filosofia bergsoniana pretende ser uma filosofia maleável, flexível e não intelectualista⁷⁹. Tentemos, a partir de agora, identificar quais são os mecanismos teóricos e as argumentações que são tecidas na trama do texto *A Intuição filosófica* – que trata das raízes do processo criativo filosófico. Para isso gostaríamos de expor um trecho do próprio autor comentando seu propósito, nesta que foi uma conferência realizada em Bolonha: “Gostaria de vos submeter algumas reflexões sobre o espírito filosófico. Parece-me, [...], que a metafísica busca neste momento simplificar-se, aproximar-se mais da vida. Creio que ela tem razão, e que é neste sentido que devemos trabalhar. Mas estimo que não faremos, por isto, nada de revolucionário; nos limitaremos a conferir a forma mais apropriada àquilo que é o fundo de toda filosofia”⁸⁰. Em seguida, continua alertando que

⁷⁷ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 83-84.

⁷⁸ Lembremos que a poesia e a prosa poética são os instrumentos mais comuns dos quais se utilizam os místicos para comunicar sua experiência.

⁷⁹ Cf. Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007. Não intelectualista não quer dizer que nela não se procure uma forma racional de exprimir a “realidade”, mas sim que se deve valorar as demais formas de “conhecimento” do mundo, tais como sentimentos e percepções. É a filosofia bergsoniana também uma crítica aos limites da inteligência.

⁸⁰ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 117. “Je voudrais vous soumettre quelques réflexions sur l'esprit

sua pretensão é se ater a doutrinas já formuladas, mas que se corre o risco de não mais se perceber o que é essencialmente espontâneo no pensamento filosófico, pois que essas doutrinas aparentam ser a síntese das filosofias e conhecimentos adquiridos anteriormente. Para alcançar este fundo de toda filosofia, ou o que chamamos de intuição filosófica, Bergson lança mão, primeiramente, da análise da tradição filosófica, mais propriamente dos sistemas, para, de certa forma, desconstruí-los. Diz o autor, em tom irônico, que um sistema parece erguer-se como um edifício completo onde tudo está disposto para que possamos alojar comodamente todos os problemas, que sentimos um prazer estético ao contemplá-lo. Nos problemas que o filósofo colocou, reconhecemos as questões que eram agitadas ao seu redor. Nas soluções que propõe, encontraríamos elementos das filosofias que o precederam, ou mesmo contemporâneas. E depois de analisarmos as fontes, descartarmos influências e extrairmos semelhanças, encontramos uma síntese mais ou menos original das idéias em meio às quais viveu o filósofo.

Este tipo de procedimento é o que Bergson chama de dar voltas em torno do pensamento do autor, e tal metodologia não seria em vão. Constituiria antes uma preparação para uma verdadeira abordagem do que de fato seja a filosofia. Mas para que isto se dê, mister se faz que nos apropriemos do pensar do autor que estudamos. Ao nos instalarmos no pensamento do filósofo, as confusões desaparecem e nos aproximamos de algo muito simples, em que todas as partes do pensamento filosófico se interpenetram até chegar a um único ponto, do qual nós nos aproximaríamos pouco a pouco sem, no entanto, poder atingi-lo. Neste ponto está algo de simples, de extraordinariamente simples, que o filósofo não conseguiu jamais exprimir. Aqui percebemos que, entre linhas, o autor fala da intuição. O que é essa intuição? O que Bergson pretende é dar conta de um método que possa alcançar esse algo simples que, todavia, é deturpado pela linguagem, ou seja, ele deseja encontrar a imagem intermediária entre a simplicidade da *intuição concreta* e a representação das abstrações que a traduzem, ou seja, daquela intuição que seria o móvel de toda filosofia – ou a própria filosofia como desconfiamos. Mas como realizar tal façanha? É o que veremos a partir de agora.

O que acompanharemos agora é o que gostaríamos de chamar de “o descascar do processo de criação filosófica”. Analisando um determinado autor em seu processo de criação

philosophique. Il me semble, [...], que la métaphysique cherche en ce moment à se simplifier, à se rapprocher davantage de la vie. Je crois qu'elle a raison, et que c'est dans ce sens que nous devons travailler. Mais j'estime que nous ne ferons, par là, rien de révolutionnaire; nous nous bornerons à donner la forme la plus appropriée à ce qui est le fond de toute philosophie.”

num dado contexto, Bergson pretende chegar ao élan criador de sua filosofia, a esta intuição que habita o mais íntimo do pensador, retirando camada por camada aquilo que há de “supérfluo”, de temporal no pensamento. O que ele pretende é fixar, “apreender uma certa imagem fugidia e evanescente que ronda o espírito do filósofo, que o segue como sua sombra por entre os meandros do seu pensamento, e que se não é a própria intuição, dela se aproxima muito mais que a expressão conceitual, necessariamente simbólica, à qual a intuição tem que recorrer para fornecer explicações”⁸¹.

A primeira forma de manifestação desta imagem seria a negação, que constituiria, para nosso autor, o primeiro passo de um filósofo. Mesmo quando ainda não há nada de definitivo em sua doutrina, rejeita certas coisas definitivamente. Podendo mais tarde variar em suas afirmações, jamais varia no que nega. Se varia no que afirma, é porque deixa de seguir sua intuição, seguindo o que é exterior a si, e se perde, depois voltando. E é nessas idas e vindas que se desenvolvem as doutrinas. Ao retornar à intuição, a doutrina liberta-se das condições de tempo e espaço das quais ela parecia depender. É sem dúvida que o filósofo se ocupa dos problemas que são colocados em seu tempo. Nas teorias que formulou, poderemos certamente reencontrar as idéias de seus contemporâneos e de seus antecessores, formando um engenhoso mosaico, à primeira vista, que somos tentados a reconstruir. Para Bergson, todavia, essa idéia seria um engano, pois estaríamos tomando como elemento constitutivo da doutrina o que foi apenas o meio de expressão, mas esta ilusão não dura, pois percebemos que, mesmo onde o filósofo parece repetir as coisas já ditas, ele as pensa de maneira diferente⁸². Salvos desta ilusão, tendemos a cair em outra ainda pior, a de que esta filosofia seria a evolução de um pensamento, o que atribuiria à história das idéias mais continuidade do que realmente ela possui e manteria nossa atenção presa às complicações exteriores do sistema. Isso nos prenderia à superficialidade, “em lugar de nos levar a tocar concretamente a novidade e a simplicidade, no fundo”⁸³. Um filósofo, ou melhor, alguém que seja digno deste nome, sempre disse uma mesma coisa ou procurou dizer. E só disse uma coisa porque soube apenas uma única coisa, uma intuição, um impulso, um movimento de turbilhão que se iniciou em uma partícula, que só percebemos pela poeira que foi levantada em seu caminho. A propósito,

⁸¹ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 120. “Mais ce que nous arriverons à ressaisir et à fixer, c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des 'explications'.”

⁸² BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.120-121

⁸³ Cf. BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.122.

frisa o nosso autor:

Assim um pensamento que traz ao mundo algo de novo é obrigado a manifestar-se por meio de idéias totalmente prontas que encontra diante de si e que arrasta em seu movimento; ele parece assim como que relativo à época em que o filósofo viveu; mas, freqüentemente, é apenas uma aparência; o filósofo poderia ter vivido vários séculos antes; defrontar-se-ia com uma outra filosofia e uma outra ciência; colocar-se-ia outros problemas; exprimir-se-ia de outra forma, nem um capítulo, talvez, dos livros que teria escrito seria idêntico ao que efetivamente escreveu; e, entretanto, ele teria dito a mesma coisa⁸⁴.

Bergson parte agora para a demonstração da intuição na prática filosófica. Para isto cita dois dos autores que foram, sem dúvida, objetos de seus estudos enquanto professor de história da filosofia no Colégio de França; Spinoza e Berkeley. Deter-nos-emos, por motivos de melhor apreensão da teoria, nos exemplos que Bergson nos dá do segundo autor. Analisando a obra de Berkeley, o filósofo francês pretende demonstrar sua teoria da unidade de pensamento advinda da intuição, através da apreensão das imagens criadas pelo pensador em apreço. Bergson começa dizendo que;

É suficiente lançar um rápido olhar à obra de Berkeley para vê-la dividida, como por si mesma, em quatro teses fundamentais. A que define um certo idealismo que afirma o seguinte: “a matéria é um conjunto de idéias”. A segunda consiste em pretender que as idéias gerais e abstratas se reduzem a palavras: é o nominalismo. A terceira afirma a realidade do espírito e o caracteriza através da vontade; seriam o espiritualismo e o voluntarismo. A última, enfim, que poderíamos chamar de teísmo, põe a existência de Deus fundando-se principalmente na consideração da matéria.⁸⁵

Mas essas idéias que foram citadas são facilmente encontradas nos diversos autores contemporâneos e predecessores de Berkeley, afirma Bergson, citando como exemplos Duns Scott, Descartes, Hobbes, Malebranche, Locke, e alguns teólogos, para sustentar sua tese, já levantada, da originalidade do pensamento baseada na intuição que o move. Mas alerta que

⁸⁴ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.123. “Ainsi, une pensée qui apporte quelque chose de nouveau dans le monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites qu'elle rencontre devant elle et qu'elle entraîne dans son mouvement; elle apparaît ainsi comme relative à l'époque où le philosophe a vécu; mais ce n'est souvent qu'une apparence. Le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science; il se fût posé d'autres problèmes; il se serait exprimé par d'autres formules; pas un chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eût été ce qu'il est; et pourtant il eût dit la même chose.”

⁸⁵ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.125. “Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'œuvre de Berkeley pour la voir, comme d'elle-même, se résumer en quatre thèses fondamentales. La première, qui définit un certain idéalisme et à laquelle se rattache la nouvelle théorie de la vision (quoique le philosophe ait jugé prudent de présenter celle-ci comme indépendante) se formulerait ainsi: 'la matière est un ensemble d'idées'. La seconde consiste à prétendre que les idées abstraites et générales se réduisent à des mots : c'est du nominalisme. La troisième affirme la réalité des esprits et les caractérise par la volonté : disons que c'est du spiritualisme et du voluntarisme. La dernière enfin, que nous pourrions appeler du théisme, pose l'existence de Dieu en se fondant principalement sur la considération de la matière.”

aquele que ficar apenas nas comparações históricas não conseguirá penetrar realmente no pensamento do filósofo. A busca agora é direcionada para, em se apossando do pensamento do filósofo, realizar a união de suas teses em um núcleo comum – ou sua intuição primária. Para tal intento, Bergson escolhe o idealismo berkeleyano como linha de partida para uma ligação com os demais pontos da doutrina deste filósofo. A propósito, o nosso pensador afirma:

Tomemos o idealismo. Ele não consiste somente em dizer que os corpos são idéias. [...]. O que o idealismo de Berkeley significa é que a matéria é coextensiva à nossa representação; que ela não tem interior, não tem avesso; que ela nada esconde, não encerra nada; que ela não possui nem potência nem virtualidades de espécie alguma; que ela está esparramada na superfície e que está inteira, em cada instante, naquilo que ela dá. A palavra “idéia” designa normalmente uma existência desse gênero, quero dizer, uma existência completamente realizada, cujo ser é uma só e a mesma coisa que o aparecer, ao passo que a palavra “coisa” nos faz pensar numa realidade que seria ao mesmo tempo um reservatório de possibilidades; é por essa razão que Berkeley prefere chamar os corpos de idéias a chamá-los de coisas. Mas, se considerarmos assim o “idealismo”, o vemos coincidir com o “nominalismo”.⁸⁶

O nominalismo seria, para Berkeley, frisa Bergson, a negação das idéias gerais e abstratas – isto é, extraídas da matéria. É claro que não se poderia extrair alguma coisa do que nada contém, nem conseqüentemente fazer sair uma percepção de algo diferente dela. A cor sendo cor e a resistência somente resistência, jamais possuiriam algo em comum, “jamais tiraremos dos dados fornecidos pela vista um elemento que pertença, também, ao tato. Pois se pretendermos abstrair de uma e de outra algo que seja comum a todas as coisas, perceberemos que se trata apenas de uma palavra”⁸⁷. Eis o nominalismo e, ao mesmo tempo, a teoria da visão de Berkeley.

Se um corpo é feito de “idéias”, ou, em outros termos, se ele é inteiramente passivo e acabado, desprovido de poderes e virtualidades, ele não poderia agir sobre os outros corpos; e então os movimentos dos corpos devem ser efeitos de um poder ativo que produziu estes próprios corpos e que em virtude da ordem que testemunhamos no universo, só pode ser uma causa inteligente. Se nos enganamos ao erigir em realidades, sob o nome de idéias gerais, os nomes que demos a grupos

⁸⁶ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.125. “Prenons l'idéalisme. Il ne consiste pas seulement à dire que les corps sont des idées. [...]. Ce que l'idéalisme de Berkeley signifie, c'est que la matière est coextensive à notre représentation; qu'elle n'a pas d'intérieur, pas de dessous; qu'elle ne cache rien, ne renferme rien; qu'elle ne possède ni puissances ni virtualités d'aucune espèce; qu'elle est étalée en surface et qu'elle tient tout entière, à tout instant, dans ce qu'elle donne. Le mot « idée » désigne d'ordinaire une existence de ce genre, je veux dire une existence complètement réalisée, dont l'être ne fait qu'un avec le paraître, tandis que le mot « chose » nous fait penser à une réalité qui serait en même temps un réservoir de possibilités; c'est pour cette raison que Berkeley aime mieux appeler les corps des idées que des choses. Mais, si nous envisageons ainsi l'« idéalisme », nous le voyons coïncider avec le 'nominalisme'.”

⁸⁷ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.128. “jamais vous ne tirerez des données de la vue un élément qui leur soit commun avec celles du toucher. Que si vous prétendez abstraire des unes et des autres quelque chose qui leur soit commun à toutes, vous vous apercevrez, en regardant cette chose, que vous avez affaire à un mot.”

de objetos de percepções que constituímos mais ou menos artificialmente no plano da matéria, isto não acontece quando cremos descobrir, por trás do plano em que a matéria se espalha, as intenções divinas: a idéia geral que existe apenas na superfície e que liga os corpos uns aos outros é, sem dúvida, apenas uma palavra, mas a idéia geral que existe em profundidade, ligando os corpos a Deus, ou melhor, descendo de Deus aos corpos, é uma realidade.⁸⁸

Temos assim a teologia berkeleana unida ao seu nominalismo e à sua teoria das idéias. Por último, se Deus imprime idéias em cada um de nós, o ser que recolhe estas idéias é totalmente o inverso delas, é uma vontade, limitada pela vontade divina, e o ponto de interseção entre estas duas vontades é a matéria. A matéria entraria na teoria berkeleana como uma fina película transparente situada entre o homem e Deus. Todavia ela se tornaria espessa quando tocada pelos metafísicos ou mesmo pelo senso comum. Temos, assim, um sistema que interpenetra o corpo da doutrina espiritualista de Berkeley. Um espiritualismo cuja “imagem mediadora” seria a teoria da presença de Deus por detrás de todas as coisas.

Ao terminar a análise da filosofia de Berkeley, o pensador francês nos alerta que incorreríamos em erro ao tornarmos a filosofia de qualquer pensador insípida, se tentássemos transformar em conceitos a intuição, ultrapassando a imagem em que o sistema se concentra. Após demonstrar como se daria a apreensão da intuição filosófica pelas imagens que são criadas em um sistema, o texto passa à crítica daqueles que vêm na filosofia a síntese das ciências particulares. Diz-nos o autor que, com a multiplicidade das ciências particulares e dos fatos recolhidos por elas, com a complexidade dos métodos etc., tornou-se impossível a acumulação de todos os conhecimentos humanos num só espírito, mas que o filósofo permanece como o homem da ciência universal, no sentido de que, se ele não pode mais saber tudo, não há nada que ele não deva estar disposto a aprender. Critica aqueles que desejam apoderar-se da ciência já feita para lhe dar um maior grau de generalidade, na tentativa de erigir uma síntese do saber das ciências positivas. A respeito, afirma que “certos cientistas sejam mais capazes que outros em ir mais adiante e de generalizar seus resultados, mais capazes também de voltar e criticar seus métodos, que, neste sentido preciso, dizemos que são filósofos que, aliás, toda ciência deve ter sua filosofia assim compreendida [...]. Mas filosofia

⁸⁸ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p.129. “Si un corps est fait 'd'idées', ou, en d'autres termes, s'il est entièrement passif et terminé, dénué de pouvoirs et de virtualités, il ne saurait agir sur d'autres corps; et dès lors les mouvements des corps doivent être les effets d'une puissance active, qui a produit ces corps eux-mêmes et qui, en raison de l'ordre dont l'univers témoigne, ne peut être qu'une cause intelligente. Si nous nous trompons quand nous érigeons en réalités, sous le nom d'idées générales, les noms que nous avons donnés à des groupes d'objets ou de perceptions plus ou moins artificiellement constitués par nous sur le plan de la matière, il n'en est plus de même quand nous croyons découvrir, derrière le plan où la matière s'étale, les intentions divines: l'idée générale qui n'existe qu'en surface et qui relie les corps aux corps n'est sans doute qu'un mot, mais l'idée générale qui existe en profondeur, rattachant les corps à Dieu ou plutôt descendant de Dieu aux corps, est une réalité.”

faz parte ainda da ciência, quem a pratica é ainda cientista.”⁸⁹ A ciência é a consciência que se dirige para a exterioridade em relação a si mesma, na exata medida que percebe coisas exteriores umas às outras, é a forma em que a experiência se apresenta na espacialidade, na multiplicidade distinta. “A ciência é a auxiliar da ação. E a ação visa resultados. A inteligência científica pergunta, pois, o que deverá ser feito para um certo resultado desejado ser obtido, ou, mais geralmente, que condições são necessárias para que um certo fenômeno se produza. Ela vai de um arranjo de coisas a um arranjo, de simultaneidade a simultaneidade. Necessariamente ela negligencia o que se passa no intervalo”.⁹⁰

Mas, o que é afinal a filosofia? A filosofia seria a consciência que se interioriza na pura duração, imensurável. Matéria e vida, ambas abundantes no mundo, encontram-se também em nós e quanto mais no interior de nós mesmos adentrarmos, tanto mais forte será o impulso que nos remeterá à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é este *élan*⁹¹. Pertence a ela a capacidade de penetrar os intervalos esquecidos pela ciência, seguir os movimentos, adotar o devir que é a vida das coisas. Enquanto o cientista divide comodamente a realidade a partir dos planos sucessivos em que ela se segmenta, para submetê-la à ação do homem, sendo obrigado a se comportar astuciosamente para com a natureza, adotando em relação a ela uma atitude de desconfiança e de luta, o filósofo é aquele que a trata como camarada. A regra da ciência é obedecer para comandar. “O filósofo não obedece nem comanda, ele procura simpatizar”.⁹² Assim define Bergson o ato de filosofar: “Deste ponto de vista a essência da filosofia é o espírito de simplicidade. Quer comparemos o espírito filosófico em si mesmo ou em suas obras, que comparemos a filosofia à ciência ou uma filosofia a outras filosofias, sempre veremos que a complicação é superficial; a construção, um acessório; a síntese, uma aparência: filosofar é um ato simples”.⁹³

⁸⁹ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 135. “Que certains savants soient plus portés que d'autres à aller de l'avant et à généraliser leurs résultats, plus portés aussi à revenir en arrière et à critiquer leurs méthodes, que, dans ce sens particulier du mot, on les dise philosophes, que d'ailleurs chaque science puisse et doive avoir sa philosophie ainsi comprise, je suis le premier à l'admettre. Mais cette philosophie-là est encore de la science, et celui qui la fait est encore un savant.”

⁹⁰ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 139. “La science est l'auxiliaire de l'action. Et l'action vise un résultat. L'intelligence scientifique se demande donc ce qui devra avoir été fait pour qu'un certain résultat désiré soit atteint, ou plus généralement quelles conditions il faut se donner pour qu'un certain phénomène se produise. Elle va d'un arrangement des choses à un réarrangement, d'une simultanété à une simultanété. Nécessairement elle néglige ce qui se passe dans l'intervalle.”

⁹¹ O conceito de *élan vital* não será trabalhado neste momento em sua profundidade. Destarte o que podemos dizer é que Bergson entende este *élan* como um ímpeto vivo que impulsiona toda vida existente, para além de seu aspecto material.

⁹² BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 139. “Le philosophe n'obéit ni ne commande, il cherche à sympathiser.”

⁹³ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 139. “De ce point de vue encore, l'essence de la philosophie est l'esprit

Para Bergson a complicação está na expressão dos conceitos, que são limitados pela linguagem. Sem dúvida a intuição comporta muitos graus de intensidade; e a filosofia, muitos graus de profundidade; mas o espírito que tivermos reconduzido à duração real viverá já uma vida intuitiva e seu conhecimento das coisas já será filosofia. Cabe ao filósofo, no sentir de Bergson, levar o homem a viver, ao invés de colocá-lo num lugar de descontinuidade, onde os momentos se sucedem num tempo infinitamente divisível. O filósofo busca colocar aquele que medita num lugar onde ele perceberá a fluidez contínua do tempo real, que corre indivisível. Ele deve ensinar que há uma só e mesma mudança que vai se prolongando, “como uma melodia onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial, não necessita de suporte. Nada que não seja a mobilidade de que é feita a estabilidade da vida. Uma visão desse gênero, em que a realidade aparece como contínua e indivisível, está no caminho que leva à intuição filosófica.”⁹⁴

Usando da metodologia sugerida pelo próprio autor, tentamos nos apossar de seu filosofar, para assim tentar captar a imagem que seria o móvel de sua filosofia, através dos movimentos da sombra de seu pensamento. Tentamos reconstruir aquilo que há de mais íntimo em sua filosofia e descobrimos, como ele mesmo fez com a filosofia de Berkeley, uma tênue película que, quando colocada em termos de conceito e de palavras, separa o homem da duração real, atravancando a mobilidade da vida, do élan criador. Por conseqüência, descobrimos que a filosofia original de cada pensador é, na verdade, este élan que vem à tona, surgida do mais profundo do eu, e que nas dificuldades encontradas para se expressar, com palavras e conceitos já existentes, escreve sem cessar. Todavia gostaríamos de deixar as derradeiras palavras sobre a filosofia para nosso autor:

O tempo em que estamos naturalmente colocados, a mudança cujo espetáculo presenciamos ordinariamente, são um tempo e uma mudança que nossos sentidos e nossa consciência reduziram à poeira para facilitar nossa ação sobre as coisas. Desfaçamos o que eles fizeram, reconduzamos nossa percepção às origens, e possuiremos um conhecimento de um novo gênero sem ter necessidade de recorrer a novas faculdades.

Se este conhecimento se generalizar, não é somente a especulação que se

de simplicité. Que nous envisagions l'esprit philosophique en lui-même ou dans ses œuvres, que nous comparions la philosophie à la science ou une philosophie à d'autres philosophies, toujours nous trouvons que la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence: philosopher est un acte simple.”

⁹⁴ BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. 141. “comme dans une mélodie où tout est devenir mais où le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support. Plus d'états inertes, plus de choses mortes; rien que la mobilité dont est faite la stabilité de la vie. Une vision de ce genre, où la réalité apparaît comme continue et indivisible, est sur le chemin qui mène à l'intuition philosophique.”

beneficiará. A vida cotidiana poderá ser iluminada. Pois o mundo em que nossos sentidos e nossa consciência nos introduzem habitualmente é apenas a sombra de si mesmo; e é frio como a morte. Tudo aí está organizado para nossa maior comodidade, mas tudo aí está em um presente que parece recomeçar sem cessar [...]; reapreendamos o mundo exterior como ele é, e não somente na superfície, no momento atual, mas em profundidade, como o passado imediato que o pressiona e que lhe imprime seu *élan*; habituemo-nos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*; imediatamente o que estava entorpecido se distende, o que estava adormecido acorda, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada. As satisfações que a arte somente fornecera a privilegiados pela natureza e pela fortuna, e apenas de vez em quando, a filosofia assim entendida oferecerá a todos, em todos os momentos, reinsuflando a vida nos fantasmas que nos rodeiam e revivendo a nós mesmos. E assim ela se tornará complementar à ciência tanto na prática quanto na especulação. Com suas aplicações que visam apenas à comodidade da existência, a ciência nos promete bem estar, até mesmo o prazer. Mas a filosofia poderia já nos dar a alegria.⁹⁵

Não será ainda o filósofo aquele capaz de garantir aquilo que Bergson definiu como *alegria*, ou seja, promover e se relacionar com o *élan vital*. Na verdade, o pensador francês considerará o místico como um dos poucos (se não o único) o ser capaz de viver este relacionamento em sua profundidade. Mas para compreendermos este relacionamento não podemos dar saltos, precisamos seguir a linha metodológica pela qual ele se guia. Para compreendermos o que é o *élan vital*, primeiramente, temos que entender o que é a duração.

1.3 A duração: criação e liberdade

Ao dar início a este trecho de nossa dissertação, gostaríamos de retomar, como alerta, a idéia que nos motivou a escrevê-la. Ela consiste na intenção de correlacionar a obra bergsoniana em seus conceitos mais básicos. E tentar demonstrar que também como fundamento de sua meditação sobre o fenômeno religioso se encontra, como idéia central, a própria duração, conceito que Bergson considera como chave para o entendimento de sua “doutrina”. É isso

⁹⁵ BERGSON. *Lapensée et le mouvant*, p.141. “Mais le temps où nous restons naturellement placés, le changement dont nous nous donnons ordinairement le spectacle, sont un temps et un changement que nos sens et notre conscience ont réduits en poussière pour faciliter notre action sur les choses. Défaisons ce qu'ils ont fait, ramenons notre perception à ses origines, et nous aurons une connaissance d'un nouveau genre sans avoir eu besoin de recourir à des facultés nouvelles.

Si cette connaissance se généralise, ce n'est pas seulement la spéculation qui en profitera. La vie de tous les jours pourra en être réchauffée et illuminée. Car le monde où nos sens et notre conscience nous introduisent habituellement n'est plus que l'ombre de lui-même; et il est froid comme la mort. Tout y est arrangé pour notre plus grande commodité, mais tout y est dans un présent qui semble recommencer sans cesse; et nous-mêmes artificiellement façonnés à l'image d'un univers non moins artificiel, nous nous apercevons dans l'instantané, nous parlons du passé comme de l'aboli, nous voyons dans le souvenir un fait étrange ou en tout cas étranger, un secours prêté à l'esprit par la matière. Ressaisissons-nous au contraire, tels que nous sommes, dans un présent épais et, de plus, élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière en reculant de plus en plus loin l'écran qui nous masque à nous-mêmes; ressaisissons le monde extérieur tel qu'il est, non seulement em surface, dans le moment actuel, mais en profondeur, avec le passé immédiat”

que podemos ver nesta passagem de uma carta a Höffding: “Tenho para mim, que todo resumo de minha visão se deformara em sua totalidade, e se exporá a uma turba de objeções, se não se colocar em primeiro lugar e não se fizer uma revisão constante daquilo que considero como centro da doutrina: *a intuição da duração*”⁹⁶. Em outro momento de suas cartas ao mesmo pensador, diz que: “A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a da duração, só se destacou aos meus olhos muito tempo após esta última”⁹⁷. Segundo Frédéric Worms “é toda a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta como decorrência, não da questão do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples fato de que o tempo passa”⁹⁸. Ou, nas palavras de Bergson:

Constato em primeiro lugar que passo de um estado para outro. Tenho calor ou frio, estou alegre ou triste, trabalho ou não faço nada, olho o que está à minha volta ou penso em outra coisa. Sensações, sentimentos, volições, representações, são essas as modificações entre as quais minha existência se divide e que a colore alternadamente. Portanto, mudo sem cessar. Mas isso não é tudo. A mudança é bem mais radical do que se poderia imaginar num primeiro momento⁹⁹.

Podemos ver, através das citações transcritas, a importância de se compreender o conceito de duração no pensamento bergsoniano, explicitado pelo próprio autor. Ao ensejo do aconselhado pelo próprio filósofo objeto de nosso estudo, passaremos a uma avaliação esquemática de sua conceituação da duração, não nos esquecendo de que a meditação bergsoniana em torno do tempo real assume nomenclatura distinta em sua obra. Essa variação apresenta, na verdade, uma espécie de refinamento conceitual em torno da idéia de duração, que se pode dividir em três grandes momentos. Em um primeiro instante, a duração é apresentada em *Os dados imediatos da consciência*, como aquilo que é dado sem intermédio à nossa consciência em uma atitude de contração do espírito sobre si mesmo, como uma experiência psicológica¹⁰⁰. Em seguida, no livro *Matéria e memória*, encontramos o tempo real como a capacidade do espírito de atualizar o passado inscrevendo-o no presente. Depois a duração se torna vida, atividade criadora ou élan vital em *A evolução criadora*. Nesta parte de

⁹⁶ Lettre à Höffding. Apud. François MEYER. *Pour connaître la pensée de Bergson*. Paris: Edition Françaises Nouvelles, 1944, p.19. “A mon avi, tout résumé de mes vues les deformera dans leur ensemble, et les exposera par là à une foule d'objections, s'il ne se place de prime abord et s'il ne revient sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée”.

⁹⁷ Lettre a Höffding, apud. Gilles DELEUZE. *O Bergsonismo*, p.07.

⁹⁸ Frederic WORMS. “A concepção bergsoniana do tempo”. DoisPontos, América do Sul, pp. 129-149, 18/03/2005. Disponível em <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/article/view/1922/1607>. Último Acesso: 29 de agosto de 2007.

⁹⁹ BERGSON. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Coletânea de Textos Organizada por Gilles Deleuze). p.01.

¹⁰⁰ *Psicológica* aqui não deve ser entendida no sentido de uma psicologia experimental desenvolvida amplamente a partir do século XX, mas como um método introspectivo, e que mais tarde será denominado de intuição da duração, na metodologia bergsoniana.

nossa pesquisa centraremos a atenção sobre as duas primeiras características que assume a duração, reservando um outro momento para a descrição do conceito de élan vital.

No que tange à concepção bergsoniana de tempo, devemos lembrar que, assim como toda a sua filosofia, ela está vinculada a uma dualidade. Um misto que é preciso ser entendido e “decomposto” para que se possa então conhecer o que de fato é a duração, em seu sentido puro. Todavia vejamos o que Deleuze nos diz acerca do que se encontra a partir da decomposição desse misto: “a decomposição do misto nos revela dois tipos de “multiplicidade”. Uma delas é a que nos apresenta o espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, *descontínua e atual*.”¹⁰¹ De um lado do misto estão colocadas palavras que podem ser resumidas nos conceitos de imobilidade e fixação, como se observa em toda a obra do filósofo francês e destacadas de forma concisa por Deleuze na citação supra exposta. Mesmo a atualidade deve ser tomada aqui como sinônimo de imobilidade, pois representa aquilo que não muda, aquilo que é, e não pode devir. Assim como um número unitário. Na outra parte do misto está a duração pura que “é multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua* irreduzível ao número”¹⁰². Definida como continuidade e heterogeneidade, a duração passa a ser uma experiência vivida e ampliada, é a própria condição de experiência. A duração pura é uma sucessão puramente interna sem exterioridade¹⁰³. É uma experiência psicológica.

Para François Meyer, Bergson nos induz a, primeiramente, um despojamento que nos colocará em uma experiência natural, quase ingênua. “Ele nos convida a nos observarmos para descobrirmos 'os dados imediatos da consciência', mas esta 'imediatidade' não será dada como uma graça que nos cobrirá por mérito. A preguiça e a facilidade não nos arrancariam os hábitos mentais que tenhamos contraído no contato com os objetos materiais distribuídos em torno de nosso corpo”¹⁰⁴. Assim fala o autor: “A existência de que estamos mais assegurados, e que melhor conhecemos, é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos

¹⁰¹ DELEUZE. *O Bergsonismo*, p. 28.

¹⁰² DELEUZE. *O Bergsonismo*, p. 28.

¹⁰³ Cf. DELEUZE. *O Bergsonismo*, p. 27.

¹⁰⁴ MEYER. *Pour connaître la pensée de Bergson*, p.22. “Il nous invite à regarder en nous et à y découvrir 'les données immédiates de la conscience' mais cette immédiatité ne sera pas 'donnée' comme une grâce que n'aurions pas à mérito. La paresse et la facilité ne nous arrancheraient pas aux habitudes mentales que nous avons contractées au contact des objets matériels distribués dans l'espace autour de notre corps.”

temos noções que podem ser julgadas exteriores e superficiais, ao passo que percebemos a nós mesmos interiormente, profundamente”¹⁰⁵. Operaremos então uma conversão de atenção para o mundo interior, afastando-nos do campo da linguagem e das imagens sociais criadas por nossa freqüentação aos objetos do mundo. Isto com o fim de obter uma coincidência que nos permita entrar em contato com a nossa própria experiência interior. Um eu que dura. Por um vigoroso esforço de concentração sobre nós mesmos, seríamos capazes, então, de nos apercebermos da fluidez do tempo real que passa indivisível. Contudo, a indivisibilidade da duração não que dizer imobilidade.

Não há afeto, não há representação ou volição que não se modifique a todo instante; se um estado de alma deixasse de variar, sua duração deixaria de fluir. [...]. A verdade é que mudamos sem cessar e o próprio estado já é mudança.

Quer dizer que não há diferença essencial de passar de um estado a outro e persistir no mesmo estado. Se por um lado, o estado “continua o mesmo” é mais variado do que achamos que seja, a passagem de um estado a outro, pelo contrário, parece mais do que imaginamos com um mesmo estado que se prolonga; a transição é contínua. Mas, precisamente por fecharmos os olhos à incessante variação de cada estado psicológico, somos obrigados, quando a variação se tornou tão considerável que se impõe à nossa atenção, a falar como se um novo estado tivesse se justaposto ao precedente. Supomos que este, por sua vez, permanece invariável, e assim por diante, indefinidamente.¹⁰⁶

Usemos de uma metáfora para compreender a proposição de Bergson. Imaginemos um arco-íris. Este fenômeno da natureza possui “em si” uma escala variada com as chamadas cores primárias. Peguemos duas destas cores, o ciano e o magenta; em seguida façamos um esforço de observação, e perceberemos que entre estas duas cores existe uma variação tonal que vai do azul ao vermelho, passando pelo roxo. Ao percebermos cada uma destas cores, em separado, não as vemos como misturas, mas sim como autônomas, embora sejam interpenetrações de cores diversas. Da mesma forma acontece em nossa experimentação dos estados de consciência, que é a própria duração. Nossos sentimentos, percepções ou desejos são estados de alma que, ao se interpenetrarem, formam um novo estado, que apesar de, em essência, ser único, é uma continuidade dos anteriores. “Em suma, a pura duração bem poderia não ser senão uma sucessão de mudanças qualitativas, que se fundem e que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizarem umas com relação às outras, sem nenhum parentesco com o número¹⁰⁷: seria a heterogeneidade pura”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ BERGSON. *Memória e vida*, p.01.

¹⁰⁶ BERGSON. *L'évolution Créatrice*, p.1. “L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément.”

¹⁰⁷ Conforme Deleuze, número é um objeto que pode ser dividido sem mudar de natureza, mesmo que estas divisões

Conforme Deleuze¹⁰⁹, a vida psíquica, apesar de contínua, é múltipla em seus variados aspectos. Portanto divide-se para formar uma multiplicidade, entretanto esta divisão é singular, porque a duração, ao dividir-se, muda de natureza. A verdadeira duração é heterogênea e a cada divisão podemos, no momento, considerá-la indivisível. Nesta divisão surge o “outro”, sem que com isto venham a surgir “muitos”, no sentido numérico. Isto porque muitos estados fundem-se num só e cada novo estado de consciência toma conta da alma inteira, resultando um único e mesmo estado que dura. Para Bergson, existem, pois, “duas formas de multiplicidade, duas avaliações bem diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta discerne uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, [ela discerne uma multiplicidade] qualitativa; sob um eu com estados bem definidos, [ela identifica] um eu onde sucessão implica fusão e organização”¹¹⁰. Podemos, então, afirmar que para nosso autor a duração é um paradoxo. Que ela é coincidentemente multiplicidade e indivisibilidade substancial. Diz o autor que a *duração real é tempo*, mas o tempo percebido como indivisível. Que tempo implica sucessão, mas que sucessão não quer dizer um “antes” e um “depois”, justapostos, mas simultaneidade. Assim como em uma melodia em que, separando-se as notas, perde-se a música, pois o que constrói uma sinfonia é a continuidade indivisível e simultânea dos sons, que se mesclam para formar uma unidade, que então poderá ser chamada música. Uma unidade indivisível composta pela multiplicidade indivisível, simultânea e sucessiva¹¹¹.

Segundo Vieillard-Baron, para Bergson o tempo mensurável está contaminado pelo

não se concluem, e sejam apenas pensadas como possíveis. Cf. DELEUZE. *Bergsonismo*, p.p.28-30.

¹⁰⁸ BERGSON. *Memória e vida*, p.p. 12. Para discussão da confusão entre a natureza quantitativa ou qualitativa da duração Cf. Regina ROSSETTI. *O movimento e a totalidade em Bergson*. São Paulo: EdUSP, 2004, p.p.117-128.

¹⁰⁹ Cf. DELEUZE. *O Bergsonismo*, p.p. 27-38.

¹¹⁰ BERGSON. *Memória e vida*, p.05.

¹¹¹ Cf. BERGSON. *Memória e vida*, p.17. “A duração real é o que sempre se chamou tempo, mas tempo percebido como indivisível. Não discordo de que o tempo implica sucessão. Com o que não posso concordar é com a idéia de que sucessão se apresente a nossa consciência primeiro como distinção entre um 'antes' e um 'depois' justapostos. Quando escutamos uma melodia temos a mais pura impressão de sucessão que se possa ter – uma impressão tão distante quanto possível da simultaneidade – e, no entanto, é a própria continuidade da melodia e a impossibilidade de decompô-la que causam em nós essa impressão. [...] no espaço e apenas no espaço há distinção nítida de partes exteriores umas das outras. Reconheço, aliás, que é no tempo espacializado que nos pomos em geral. Não temos nenhum interesse de escutarmos o burburinho ininterrupto da vida profunda. E, no entanto, a duração real está lá. É graças a ela que ocorrem em um único e mesmo tempo as mudanças mais ou menos longas que assistimos em nós ou no mundo exterior.

Portanto quer se trate do dentro ou do fora, de nós ou das coisas, a realidade é a própria mobilidade. Era o que eu expressava ao dizer que há mudança, mas não há coisas que mudam. [...]. A mudança, se consentirem em olhar diretamente, sem véu interposto, logo lhes aparecerá como o que pode haver de substancial e duradouro no mundo. Sua solidez é infimamente superior à de uma fixidez que não passa de um arranjo efêmero entre mobilidades.

espaço, dado que medir significa contar, que, por sua vez, implica a justaposição de objetos no espaço. É o tempo espacializado quantitativo. Ao contrário, temos a duração como tempo qualitativo. A qualidade se coloca em fluxo de consciência que é pura duração. “A duração não é pura abstração, ela é imanente aos seus próprios conteúdos”. Ela é um todo indiviso em que cada sentimento ou impressão tem sua nuance, ou qualidade própria. “O 'estado de consciência' é uma unidade qualitativa mínima de duração”. A compreensão bergsoniana da duração se põe como um paradoxo, como heterogeneidade qualitativa. A consciência é, assim, formada por uma diversidade não mensurável de percepções e sensações que se interpenetram, formando um todo.¹¹²

Conforme Deleuze¹¹³, existem, na filosofia bergsoniana, duas formas de inconsciente. Um é o inconsciente psicológico; o outro, o ontológico. O primeiro representa o movimento da lembrança em vias de atualizar-se, o outro é o inconsciente da memória em seu estado puro. Por “puro” entende-se aqui dois aspectos da subjetividade, a saber: 1) *subjetividade-lembrança*, ou seja, o primeiro aspecto da memória – aquilo que vem ocupar o intervalo, encarnar-se, ou atualizar-se no espaço propriamente cerebral; 2) *subjetividade-contração*, segundo aspecto da memória – ou seja, papel desempenhado pelo corpo tanto como um momento puntiforme no tempo quanto como um ponto matemático no espaço, assegurando uma contração de excitações sofridas de onde nasce a qualidade. Lembrança e contração devem ser entendidas como propriedades estritamente pertencentes à subjetividade no entendimento bergsoniano. Ainda segundo Deleuze, no entender bergsoniano, um falso problema que sempre se colocou à filosofia foi: *onde estariam conservadas as lembranças?* Isto porque, se a lembrança faz parte da linha da subjetividade, ela só pode se conservar na própria duração. Ou seja “*é em si mesma que a lembrança se conserva*”¹¹⁴. Textualmente afirma Bergson que

Damo-nos conta de que a experiência interna em estado puro, proporcionando-nos uma *substância* cuja essência é durar e, por conseguinte, prolongar incessantemente no presente um passado indestrutível, nos havia dispensado e até mesmo impedido de buscar onde a lembrança está conservada. Ela própria conserva-se a si mesma. [...]. Não temos, aliás, qualquer interesse em supor uma conservação do passado em outro lugar, no cérebro, por exemplo, do que em si mesmo.¹¹⁵

¹¹² Cf. VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p.18.

¹¹³ Cf. DELEUZE. *Bergsonismo*. p.p.39-56.

¹¹⁴ Cf. DELEUZE. *Bergsonismo*. p.41.

¹¹⁵ BERGSON. *Oeuvres*. Paris: PUF, 1959, p.p. 1315-290. Apud. DELEUZE. *Bergsonismo*. p.41-42.

Começamos a vislumbrar, a partir deste momento, a teoria bergsoniana da memória como uma teoria do Ser. E também a compreender como a lembrança pode ter uma sobrevivência em si. Para isso é preciso que, em primeiro lugar, entendamos que entre o passado e o presente há uma diferença de natureza. Ao contrário do que se imagina comumente, o passado não é aquilo que deixou de ser. Quando se faz esta afirmação se está confundindo o ser presente com o Ser em si. Para Bergson, o presente seria destituído de existência em si, pois é puro devir sendo movimento e utilidade pura. Já o passado, embora deixando de ser útil, não deixa de Ser. Impassível e inútil ele *é*, e é em si mesmo porque não muda. Não se deve dizer do passado que ele “era” “pois ele é o em-si do Ser e a forma sob a qual o Ser se conserva em-si”¹¹⁶. O “era” deve ser aplicado ao presente, pois este, como mudança pura, se consome a cada instante. Em outros termos, as lembranças – ou o passado – pertencem à natureza do ser, já o presente pertence ao devir. Assim, afirma Bergson, em *A evolução criadora*, que

Nossa duração não é um instante que substitui outro instante: se assim fosse jamais haveria presente, não haveria prolongamento do passado no atual, não haveria evolução nem duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha ao avançar. Visto que o passado incessantemente cresce, também se conserva indefinidamente. [...] Na realidade, o passado conserva-se por si próprio, automaticamente.¹¹⁷

Resolvido o problema da natureza diversa de passado e presente, Deleuze chama a atenção para um segundo aspecto da metafísica da memória bergsoniana: o problema da lembrança pura. Esta lembrança não possui características que a façam se assemelhar a uma manifestação psicológica. Sua existência é puramente virtual, inativa e inconsciente – entendendo-se inconsciente como uma realidade não psicológica, o ser tal como ele *é*¹¹⁸. Guardando o termo “realidade psicológica” no sentido usual, para o presente, Bergson reserva para lembrança pura a significação ontológica. Esta seria como que um “passado geral”, eterno e condicional para a passagem de todo o presente particular. Para melhor compreender esta idéia, acompanhemos o esquema desenhado por Deleuze: quando buscamos uma lembrança, primeiro nos colocamos no passado em geral, onde as imagens são dadas de imediato de forma nebulosa. Depois nos colocamos em certa região do passado. Neste momento, a lembrança ainda se encontra em estado virtual, com poucas “formas” delineadas.

¹¹⁶ Cf. DELEUZE. *Bergsonismo*. p.42.

¹¹⁷ BERGSON. *L'évolution créatrice*. “Car notre durée n'est pas un instant qui remplace un instant: il n'y aurait alors jamais que du présent pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve. [...] En la réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement”.

¹¹⁸ Cf. DELEUZE. *Bergsonismo*. p.43.

À medida que se condensa e suas formas se definem, ela deixa de ser virtual e passa ao estado atual, deixando o campo do ontológico para passar ao terreno do psicológico. Para se chegar ao passado que desejamos resgatar, com nossas lembranças, precisamos dar um “salto ontológico”. E, primeiramente, devemos nos colocar no seio do Ser, que é o “passado em geral”. Análoga ao processo de arrebatamento místico, a imagem pura e simples do passado não pode ser captada sem deixar de ser atualizada, sem deixar de se adaptar às exigências do presente. O ato de remeter-se ao passado puro é o de se colocar em uma região totalmente fora do sentido de eficácia. Conforme Bergson afirma, quando se trata de recuperar uma lembrança, “temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual nos afastamos do presente para nos colocarmos, primeiramente, no passado em geral e, depois, numa certa região do passado [...]. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos, assim, apenas a recebê-la adotando uma atitude apropriada. Pouco a pouco ela aparece como uma névoa que se condensasse; de virtual passa ao estado atual.”¹¹⁹

Surge, então, o paradoxo da memória. A necessidade da contemporaneidade entre passado e presente. O que caracteriza o presente é a sua capacidade de passar, para que outro presente possa advir. Mas como algo pode passar e ser presente ao mesmo tempo? Isto só pode se dar porque simultâneo ao presente existe o passado, não um passado individual, mas todo o passado, que abre a possibilidade de que a todo instante o presente se atualize. Mas também o passado não poderia existir caso já não se tivesse constituído junto ao presente. O passado – afirma o pensador francês – “acompanha-nos, sem dúvida, por inteiro, a cada instante: aquilo que sentimos, pensamos e quisemos desde nossa primeira infância ali está, inclinado sobre o presente que se lhe vai juntar.”

Passado e presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um que é o presente e que não pára de passar; o outro que é passado e que não pára de ser, mas pelo qual todos os presentes passam. É neste sentido que há um passado puro, uma espécie de “passado em geral”: o passado não segue o presente, mas, ao contrário, é suposto por este como condição pura sem a qual este não passaria. Em outros termos, cada presente remete a si mesmo como passado.¹²⁰

Ou seja, cada presente tem contemporâneo a si, como coexistente, todo o passado. Logo, como sugere Deleuze, a concepção de memória bergsoniana define-se mais pela coexistência do que pela idéia de sucessão. Essencial para a compreensão desta idéia de tempo como coexistência, assim Deleuze explica a metáfora do cone: o passado integral implica em si toda

¹¹⁹ BERGSON. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 156.

¹²⁰ DELEUZE. *Bergsonismo*. p.46.

sorte de níveis de profundidade, todo assinalados em coexistência.

O passado AB coexistente com o presente S, mas comportando em si todos os pares A'B', A"B" etc., que medem os graus de uma aproximação ou de um distanciamento puramente ideais em relação ao presente S. Cada um desses pares é, ele próprio, virtual, pertence ao ser em si do passado. Cada um desses pares, ou cada um desses níveis, compreende não tais ou quais elementos do passado, mas sempre a totalidade do passado. Ele simplesmente compreende essa totalidade em um nível mais ou menos contraído.¹²¹

Em *Os dados imediatos da consciência* tínhamos o passado como sucessão, multiplicidade indivisível, simultânea e sucessiva. Em um nível mais profundo, que nos é apresentado em *Matéria e memória*, não deixando de ser sucessão – pois o presente precisa passar para que outro presente devesse – a duração é coexistência virtual. Coexistência consigo, de todos os graus de contração e distensão do tempo. Neste nível, existe um tipo próprio de repetição, que não é o da matéria, que é repetição de elementos. É a repetição virtual, composta de planos que se lançam e se retomam de uma só vez repetindo-se ao mesmo tempo, em todos os níveis. Quando damos o salto no passado à procura de uma lembrança, nos instalamos no passado em geral, primeiramente. Depois situamo-nos numa região, não composta de elementos distintos do passado, mas onde a totalidade do passado se encontra contraída, de forma maior ou menor. É neste sentido que nos situamos no Ser, em regiões ontológicas do passado em geral, “todas coexistentes, todas repetindo-se umas às outras”.¹²²

Como podemos ver, para a filosofia bergsoniana é de um salto que nos colocamos no passado em geral, e depois em certas regiões deste. “A verdade é que jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída”, afirma Bergson¹²³. Esta instalação no virtual seria a dimensão propriamente ontológica do homem. E é na medida em que nos instalamos em uma determinada região de contração do passado que as lembranças podem se atualizar. “Sob a invocação do presente, as lembranças já não tem a ineficácia, a impossibilidade que as caracterizava como lembrança pura; elas se tornam imagens-lembranças, passíveis de serem evocadas”¹²⁴, atualizando-se. “Essencialmente virtual, o passado não pode ser apreendido por nós como passado, a menos que o sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente”¹²⁵. Possuindo variados graus, é esta atualização que constitui a consciência psicológica. Ressalta-se aqui a chave de compreensão do pensamento

¹²¹ DELEUZE. *Bergsonismo*, p.46.

¹²² DELEUZE. *Bergsonismo*, p.47.

¹²³ BERGSON. *Matéria e memória*, p.158.

¹²⁴ Cf. DELEUZE. *Bergsonismo*, p.49.

¹²⁵ BERGSON. *Matéria e memória*, p.158.

bergsoniano, e o que pode ser entendido como sua “revolução”: não é o presente que remete ao passado, mas o contrário. Não vamos da percepção às lembranças, mas das lembranças às percepções.

Na atualização da memória, encontramos dois aspectos: a contração-translação e a rotação orientação. Quando se fala de translação, fala-se de um movimento exigido pela atualização de uma lembrança “localizada” em um determinado nível virtual do passado em geral. Então a contração já não é mais, somente, diferenciação ontológica entre os níveis. Contração agora é o movimento que a lembrança utiliza para se atualizar psicologicamente – atualizando também seu próprio nível virtual. Contrariamente ao que se imagina, as lembranças não passam por diversos níveis de contração para atualizar-se. Nem sequer há mudança de nível, pois cada lembrança remete a um nível próprio. Por isso a translação é um movimento de atualização das lembranças, ao mesmo tempo em que também é atualização do nível de virtualidade. Assim afirma Deleuze que

Há contração porque a lembrança, tornando-se imagem, entra em “coalescência” com o presente. Ela passa, portanto, por “planos de consciência” que a efetuam. Mas de modo algum a lembrança passa por níveis intermediários (que a impediriam, precisamente, de efetuar-se). Donde a necessidade de não confundir os *planos de consciência*, através dos quais a lembrança se atualiza, e as *regiões, os cortes ou níveis do passado*, de acordo com os quais varia o estado da lembrança, sempre virtual. Donde a necessidade de distinguir a contração ontológica intensiva, em que todos os níveis de coexistência virtualmente, contraídos ou distendidos, e a contração psicológica, translativa, pela qual cada lembrança, em nível (por mais distendido que seja) deve passar para tornar-se imagem.¹²⁶

É num processo conjunto ao da translação que se dá o da rotação. Se este é o meio pelo qual a lembrança a une ao presente, é pela rotação que faz sobre si mesma que apresenta sua face útil¹²⁷. Na translação é um determinado nível de passado que se atualiza e ao mesmo tempo determina a lembrança. Acha-se o nível, assim, indiviso numa representação. Não é mais uma lembrança pura, mas também ainda não é uma imagem propriamente dita. Aqui ainda não há divisão. Destarte, a lembrança conserva a sua individualidade, ainda não é distinta na região em que se atualiza. Então como ela se torna consciente e distinta? Partindo desta representação não dividida, em vias de atualização – à qual Bergson dá o nome de esquema (*schêma*) dinâmico – desenvolvem-se “imagens distintas, exteriores umas às outras, que

¹²⁶ DELEUZE. *Bergsonismo*, p.51.

¹²⁷ Lembrando que a utilidade não é mais uma característica da memória ontológica, que é pura inutilidade e por isso imutável, apresentando a característica principal do ser, que é ser auto-suficiente, em si.

correspondem a tal ou qual lembrança”¹²⁸. Aqui o movimento é o de divisão e expansão. É quando a lembrança, tendo se tornado imagem, é totalmente atualizada, tornando-se, além de união intensa com o presente, uma espécie de circuito onde a imagem-lembrança remete à imagem-percepção, e vice-versa. Ou seja, um movimento de rotação.¹²⁹

Vimos até aqui a relação de abertura que é o passado para o presente. Mas qual a posição da filosofia bergsoniana da duração em relação ao futuro? Segundo François Meyer¹³⁰, a duração deve ser vista como uma aventura criativa. Se fizermos um estudo da memória (em seu sentido ontológico), por vezes ele nos mostrará a duração como contemplação. “Toda consciência é, pois, memória – conservação e acumulação do passado no presente”. Mas não podemos nos esquecer, no entanto, que a duração é também tendência ao devir. Ou ela não seria continuidade e movimento. Desta forma afirma o próprio Bergson: “Toda consciência é antecipação do futuro. Consideremos a direção do espírito a qualquer momento: veremos que ele se ocupa do que ele é, mas, sobretudo, em vista do que ele vai ser. [...]. Reter o que não é, antecipar o que ainda não é, eis a primeira função da consciência.”¹³¹ E, mais à frente, definindo consciência, o autor, diz mesmo que ela é “o traço de união entre o que foi e o que será, uma ponte lançada entre passado e futuro. Devemos entender, então, a própria consciência como memória, como duração. Cada estado de alma, ou nível de lembranças, concentra em si todo o passado, e é contemporâneo das experiências presentes. Isto impossibilita que cada experiência seja repetida. Pois a cada nova etapa de nossas vidas, um novo nível de passado é adicionado à totalidade já existente. Por isso duas experiências, por mais parecidas que possam ser, jamais serão idênticas. Cada momento é um momento radicalmente novo, que não pode ser medido com o passado¹³². “Assim, a nossa personalidade se desenvolve, cresce, amadurece sem cessar. Cada um dos seus momentos é algo novo que se junta ao que havia antes. Vamos mais longe: não é apenas algo novo, mas algo imprevisível.”¹³³ Desta forma, para Bergson, o futuro é pura criação, em cada momento da

¹²⁸ DELEUZE. *Bergsonismo*, p.51.

¹²⁹ DELEUZE. *Bergsonismo*, p.51-52.

¹³⁰ Cf. MEYER. *Pour connaître la pensée de Bergson*, p.32.

¹³¹ BERGSON. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1967, p.5-6. “toute conscience est mémoire – convection et accumulation du passé dans le présent. [...]. Toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment: vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. Retenir ce qui n'est pas déjà plus, anticiper sur ce qui n'est pas encore, voilà donc la première fonction de la conscience. [...]. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir”.

¹³² Cf. MEYER. *Pour connaître la pensée de Bergson*, p.33-34

¹³³ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.6. “Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin: ce n'est pas seulement du nouveau, c'est de l'imprévisible”.

vida. Dada a imprevisibilidade da somatória de nossos estados de alma, somos como o artista, que, pela experiência prática da vida, de sua produção, se aprimora. “Justifica-se portanto dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas é necessário acrescentar que somos, em certa medida, aquilo que fazemos, e que nos criamos continuamente a nós próprios.”¹³⁴

Liberdade: assim se poderia definir a duração, caso se quisesse resumi-la em uma palavra. Segundo Vieillard-Baron, a duração é fonte imprevisível de novidades, ela difere da sucessão. Nesta última, encontramos momentos lineares que se seguem e se substituem. Previsível, a sucessão está ligada à espacialidade, o que a torna intrínseca à experiência física. O futuro de um ser consciente não pode ser previsto, pois não possui nada de comum com o futuro do universo material. Esquemáticamente, pode-se dividir a idéia bergsoniana de liberdade em três níveis, distintos qualitativamente. No primeiro nível estariam os atos reflexos. Inteiramente previsíveis, ligados ao organismo biológico, os atos reflexos são reativos. Em um segundo nível estão os atos habituais. São em sua grande maioria previsíveis, são como que uma espécie de hipnose em que o espírito se coloca pela repetição de movimentos. Por último, encontramos os atos voluntários. São a própria identificação da consciência com a liberdade. São atos livres aqueles imanentes ao eu – considerado como a própria dinâmica viva da duração.¹³⁵ “Brevemente, nós somos livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira, quando eles a exprimem, quando eles têm com ela esta indefinível semelhança que se encontra, por vezes, entre a obra e o artista. (...). Agir livremente é retomar a posse do eu, é se colocar na pura duração.”¹³⁶ Apresentadas intuição e duração como elementos de atividade livre-criadora, passaremos, no próximo capítulo, à descrição desta atividade em sua forma de *élan vital*.

¹³⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.7. “On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous mêmes”.

¹³⁵ Cf. VIEILLARD-BARON. *Comprendre Bergson*, p.18-19.

¹³⁶ BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience* Paris: PUF, 1927, p.131. “Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'oeuvre et l'artiste. [...]. Agir librement, c'est reprendre possession du moi, c'est se replacer dans la pure durée.”

Capítulo 2

A evolução criadora e a problemática religiosa em Bergson

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus.

Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia vida e a vida era a luz dos homens.

[João, 1, 1-4]

O entendimento do pensamento religioso de Henri Bergson não passa somente pela compreensão de sua obra *As duas fontes da moral e da religião*. Na referida obra, nosso autor como que finaliza, ou melhor, dá um acabamento refinado ao pensamento que já vinha desenvolvendo ao longo do tempo, nos livros que a precederam. Mas o tema da religião encontra-se na filosofia bergsoniana difuso em outros textos e livros. O que pretendemos abordar, neste capítulo, é como esse tema se desenvolveu em seu livro *A evolução criadora*, até mesmo como preparação para a defesa das teses contidas na obra que o sucederia. Pressupomos a hipótese de que ambos os livros, *A evolução criadora* e *As duas fontes...*, podem ser lidos como uma continuidade, como dois momentos em que as idéias se complementam e se interpenetram como aspectos da teoria da duração. Propomos, portanto, para o entendimento da idéia de religião contida na obra *A evolução criadora*, os seguintes tópicos: 2.1) *Uma revisão do evolucionismo*, no qual pretendemos abordar a problemática geral da obra estudada; 2.2) *A inteligência e a realidade material*, onde explanaremos sobre a tentativa bergsoniana de posicionar a inteligência como função vital de adaptação frente à matéria, e sua possível superação; 2.3) *A ação criadora do élan vital*, item em que abordaremos a evolução como “evolução da consciência”, superação da matéria pelo espírito;

2.4) *Bergson e Plotino*. No capítulo 2 veremos, portanto, a aproximação entre a filosofia e a mística no pensamento bergsoniano.

2.1 Uma revisão do evolucionismo de Herbert Spencer e Claude Bernard

Para se compreender melhor o pensamento de Bergson, é necessário saber a quem são endereçadas suas críticas, é preciso saber que livros – ou pensadores – eram lidos no seu tempo. É certo que além de seus mestres, Ravaisson (1813-1900), Lachelier (1832-1880) e Boutroux (1845-1921), Bergson teve contato com as filosofias de Taine (1828-1895) e Spencer (1820-1903). A característica principal que engloba esses pensadores é o denominado *evolucionismo positivista*. Para esses filósofos, a evolução é fundamento último da teoria da realidade. Afirma Camerino que o evolucionismo filosófico tem como fonte, assim como o romantismo, o pressuposto de que o finito é a manifestação do infinito. Aqui a natureza é tomada como desenvolvimento necessário, que tem como sentido final o progresso, assim como a história para os pensadores alemães. Em Spencer, “o progresso é entendido como transformação da homogeneidade arcaica em heterogeneidade atual, por meio da evolução.” Uma realidade que não se pode apreender imprime à matéria um dinamismo inteligente, que não cessa de se transformar.¹³⁷ Em sua busca pelo rigor para a filosofia, Bergson se torna adepto desses pensadores, mas não concordando com o determinismo implícito a essas filosofias, e sua convicta adesão à idéia de liberdade logo rejeita esse extremo. Sobre a filosofia de Spencer, afirma Bergson que esta lhe parecia “tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos”, um dado positivo na busca pelo rigor do método, e, todavia, este se apoiava em detalhes vagos. Para o pensador francês, a fraqueza do sistema de Spencer estava em sua incapacidade “de aprofundar as idéias últimas da mecânica.” Foi pela pretensão de retomar esta parte da obra do filósofo inglês, corrigi-la e completa-lá, que Bergson chegou à sua teoria do tempo.¹³⁸

Embora, em sua juventude, Bergson tenha visto no positivismo¹³⁹ uma saída para as

¹³⁷ Luciano Caldas CAMERINO. Criação, queda e redenção: a cosmogonia de Augusto dos Anjos. In: *Rema revista de filosofia e teologia do instituto arquidiocesano Santo Antonio*. v5, n.17, 1999, p. 31-40.

¹³⁸ BERGSON. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1946, p.2.

¹³⁹ Marie Cariou chama atenção pelo que devemos encontrar de comum entre os pensamentos de Comte, Bergson e Claude Bernard. A autora afirma que um estudo mais profundo ainda não havia sido realizado e que caberia a um estudo de epistemologia comparada fazê-lo. Embora a própria pesquisadora deixe claro que a nota de referência que faz não passa de um apontamento pedagógico para aprofundamento de futuras pesquisas, encontramos nesta nota dois valiosos pontos, a saber: a já citada aproximação de Bergson dos pensadores Auguste Comte e Claude

investigações filosóficas, aos poucos o filósofo foi se afastando dessa escola de pensamento, todavia podemos encontrar resíduos deste no pensamento bergsoniano. Segundo Cariou¹⁴⁰, o autor recusa o positivismo filosófico dito de cunho científico. Conseqüentemente, recusa a psicofísica associacionista e a física social de Comte. Segundo a estudiosa francesa, o que Bergson propõe é um “positivismo negativo”, para se reportar às ciências. O filósofo francês entende a própria física como uma projeção do psiquismo, lugar onde se encontraria o “positivismo fundamental”. Entretanto, não devemos entender com isto que o pensador deseja propor uma mera “psicologização” do estudo da metafísica, o que na verdade, a seu ver, é o fim da própria filosofia. O positivismo que procede a tal “psicologização” ou “sociologização” é, para Bergson, um falso positivismo, que nunca se apoiou verdadeiramente sobre as ciências, mas sobre o cientificismo. “O verdadeiro positivismo é uma introdução à metafísica.”¹⁴¹ Ou, como denomina Cariou, “metapsicologia”. Bergson é profundamente influenciado pelas descobertas científicas de sua época, principalmente pela profunda evolução das ciências biológicas, o que influenciaria definitivamente seu modo de pensar o mundo. Para ele, assim como na evolução da vida, o conhecimento se daria em duas etapas: primeiro a ciência e o conhecimento da matéria, depois a filosofia (metafísica), que seria o modo por excelência de conhecimento do espírito.

Podemos entender a força que a ciência exerceu sobre o pensamento de nosso autor, lendo atenciosamente seus diversos livros e o diálogo que neles existe entre aquela e a filosofia. Mas, mais especificamente, podemos notar que o filósofo dedicou, em seu livro *O pensamento e o movente*, um capítulo ao método experimental de *Claude Bernard* (1813-1878), fisiologista francês que viveu no século XIX. É considerado por muitos como um dos pais da ciência moderna, pois contribuiu decisivamente para a evolução da experimentação em laboratório com o desenvolvimento de seu método de pesquisa. Segundo Bergson¹⁴², as pesquisas de Bernard permitiram o desenvolvimento das observações em laboratório, que possibilitaram o acompanhamento das experiências em todas as suas sinuosidades, sem perder o contato com a matéria, ou seja, permitiram às ciências sair do idealismo abstrato das matemáticas, o que para Bergson quer dizer que as ciências, depois de Bernard, se aproximaram mais da pesquisa real da vida, em seu estado de *durée*. Assim define Cariou o

Bernard, e a linha que os uniria, a “biologia”. Marie CARIOU. *Bergson et le fait mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1976, p. 66.

¹⁴⁰ Marie CARIOU. *Bergson et le fait mystique*. Paris: Aubier Montaigne, 1976. Principalmente das págs. 62 a 81.

¹⁴¹ Marie CARIOU. *Bergson et le fait mystique*, p. 67.

¹⁴² Cf. Henri BERGSON. *La pensée et le mouvant*, p. p.229-238.

impacto que o pensamento de Bernard exerceu sobre Bergson¹⁴³ e seu método: “uma regra metodológica não tem que se confundir com uma afirmação ontológica, uma ciência não deve seu rigor a alguma ciência que a preceda, mas deve reivindicar sua especificidade e que o conceito de organização está na origem de uma confusão epistemológica radical.”¹⁴⁴

A partir desses dados, podemos inferir o rompimento de Bergson com o evolucionismo positivista que o precedeu. Em prol desse argumento, temos a afirmação de Vieillard-Baron, ao dar início a seu comentário sobre a obra *A evolução criadora*, no sentido de que tomar a vida como princípio primeiro da obra bergsoniana é um erro. Isto porque em sua filosofia, Bergson recusa uma idéia de sistema, ou seja, qualquer princípio ao qual se possa reduzir tudo.¹⁴⁵ E por outro lado, como vimos anteriormente, caso houvesse um princípio ao qual se pudesse reduzir o pensamento bergsoniano, este seria a duração. E a duração é, por essência, psicológica, é a própria consciência que vive a passagem do tempo. Assim afirma nosso autor que “a existência de que estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa própria, visto que a respeito de todos os outros objetos temos noções exteriores e superficiais, enquanto de nós próprios temos uma percepção interior e profunda.”¹⁴⁶ Ao realizarmos a observação interior, que nos permite apreender nossa existência, verificamos que somos seres criadores e livres. Todavia uma indagação se impõe: será esta dádiva somente pertencente ao humano? Seremos os seus únicos depositários? Ou, pelo contrário, a liberdade-criadora que apreendemos em nós é parte de algo maior que anima a todos os seres? Segundo pensa nosso autor, “o universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo”.¹⁴⁷ Aprofundar na natureza da duração, tal é a tarefa que se propõe o autor. Mas para o desenvolvimento desta tarefa Bergson crê ser necessária uma teoria do conhecimento que não se separe da teoria da vida. Segundo Prado Júnior, o evolucionismo de *L'évolution créatrice*, substituindo o evolucionismo spenceriano, propõe “uma teoria que acompanha o ritmo criador da evolução da vida, não só descrevendo o

¹⁴³ Para Bergson, a desorganização é uma confusão entre o que esperamos encontrar quando focamos nossa atenção em alguma coisa e aquilo que encontramos. Quando vemos uma organização diferente daquela à qual estamos acostumados a entendermos como desorganização, o que sugere que cada meio deve ser entendido em si mesmo e não de forma previamente concebida.

¹⁴⁴ Marie CARIOU. *Bergson et le fait mystique*, p. 67.

¹⁴⁵ VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p.27.

¹⁴⁶ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. 1. “L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément”.

¹⁴⁷ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.11-12. “L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau.”

desenvolvimento da consciência humana, sua progressiva constituição, como mostra também em que direção pode ser ela própria superada.”¹⁴⁸ Segundo afirma Marrati, “Bergson vê a razão como qualquer outra faculdade humana, como tendo raízes nos processos evolutivos da vida”.¹⁴⁹ O próprio autor afirma que

a história da evolução da vida, por incompleta que ainda esteja, já nos deixa entrever como a inteligência se constituiu por um progresso ininterrupto ao longo de uma linha que, através da série dos vertebrados, se eleva até o homem. Ela nos mostra, na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais complexa e flexível da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhe são impostas. Disso deveria resultar a consequência de que nossa inteligência, no sentido estrito da palavra, está destinada a assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, a representar as relações entre as coisas exteriores, enfim, a pensar na matéria.¹⁵⁰

Inserida na matéria, a inteligência é circunscrita e incapaz de abarcar a “significação profunda do movimento evolutivo”.¹⁵¹ O pensamento, sob sua forma puramente lógica, está condenado à incapacidade de representar a natureza da vida, uma vez que está moldado à ação direcionada para a matéria. E, para Bergson, a vida não se restringe à matéria. “Caberia então renunciar a aprofundar a natureza da vida?” (já que a inteligência, instrumento de conhecimento da razão, não pode “entender” a vida, uma vez que não passa de um aspecto ou emanção desta). A respeito frisa nosso autor:

Caberia fazê-lo, se a vida tivesse empregado todas as virtualidades psíquicas, nela presentes, em fazer puros entendimentos, isto é, em fazer puros geômetras. Mas a linha da evolução que desemboca no homem não é a única. Em outras vias, divergentes, desenvolveram-se outras formas de consciência, que não souberam libertar-se das amarras exteriores nem reconquistar-se a si mesmas como fez a inteligência humana, mas que não deixam de exprimir, elas também, algo de imanente e de essencial ao movimento evolutivo. Aproximando-as umas das outras, fazendo-as funcionar em seguida com a inteligência, acaso não obteríamos, desta vez, uma consciência co-extensiva à vida e capaz de, voltando-se bruscamente contra o impulso vital que sente atrás de si, obter uma visão integral, ainda que sem dúvida evanescente? Dirão que nem assim ultrapassamos a inteligência, uma vez

¹⁴⁸ Cf. PRADO JÚNIOR. “*Presença e campo transcendental...*”, p.170.

¹⁴⁹ Paola MARRATI. Uma teoria do conhecimento é inseparável de uma teoria da vida: o antikantismo bergsoniano. In, *IHU-online*. São Leopoldo, 24-09-2007, edição 237, p.15. Disponível em: www.unisinus.br/ihu, acesso em 05-10-2007.

¹⁵⁰ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. I. “L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme. Elle nous montre, dans la faculté de comprendre, une annexe de la faculté d'agir, une adaptation de plus en plus précise, de plus en plus complexe et souple, de la conscience des êtres vivants aux conditions d'existence qui leur sont faites. De là devrait résulter cette conséquence que notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière.”

¹⁵¹ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. II. “Mais de là devrait résulter aussi que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif.”

que é ainda com nossa inteligência, através de nossa inteligência, que olhamos as outras formas da consciência. E teriam razão em dizê-lo caso fôssemos puras inteligências, caso não houvesse sobrado, em volta de nosso pensamento conceitual e lógico, uma nebulosidade vaga, feita da substância mesma às expensas da qual se formou o núcleo luminoso que chamamos de inteligência. Aí residem certas potências complementares ao entendimento, potências de que temos apenas um sentimento confuso quando permanecemos encerrados em nós, mas que se iluminarão e se distinguirão quando se perceberem elas próprias em obra, por assim dizer, na evolução da natureza.¹⁵²

É, pois, necessário que a inteligência se metamorfoseie, se reforme, para que a vida não seja para ela mais um mistério. Uma vez que “será a leitura da vida a única maneira de descobrir o método de leitura da vida”. E é nessa leitura que a inteligência se dinamizará, “interiorizando as potências vitais que traz adormecida em si ou em torno de si”. Podemos dizer que, assim, será a própria vida se metamorfoseando em inteligência humana.¹⁵³ Situar as possibilidades de conhecimento do ser humano no cosmo que o rodeia e mostrar o lugar do humano na história da vida são, por sua vez, os objetivos da obra *A evolução criadora*.

2.2 A inteligência e a realidade material

Conforme Bergson, os dois primeiros capítulos de sua obra *A evolução criadora* tratam de apresentar as relações entre o orgânico e o inorgânico, entre o instinto e a inteligência, como forças que se opõem e se complementam, demonstrando como uma espécie de “Consciência em geral” permearia essas relações. Mas esse livro transborda essa perspectiva. O que se busca nele, segundo o próprio filósofo, é uma gênese da inteligência e, ao mesmo tempo, uma

¹⁵² BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. V-VI. “Il le faudrait, si la vie avait employé tout ce qu'elle renferme de virtualités psychiques à faire de purs entendements, c'est-à-dire à préparer des géomètres. Mais la ligne d'évolution qui aboutit à l'homme n'est pas la seule. Sur d'autres voies, divergentes, se sont développées d'autres formes de la conscience, qui n'ont pas su se libérer des contraintes extérieures ni se reconquérir sur elles-mêmes, comme l'a fait l'intelligence humaine, mais qui n'en expriment pas moins, elles aussi, quelque chose d'immanent et d'essentiel au mouvement évolutif. En les rapprochant les unes des autres, en les faisant ensuite fusionner avec l'intelligence, n'obtiendrait-on pas cette fois une conscience coextensive à la vie et capable, en se retournant brusquement contre la poussée vitale qu'elle sent derrière elle, d'en obtenir une vision intégrale, quoique sans doute évanouissante ? On dira que, même ainsi, nous ne dépassons pas notre intelligence, puisque c'est avec notre intelligence, à travers notre intelligence, que nous regardons encore les autres formes de la conscience. Et l'on aurait raison de le dire, si nous étions de pures intelligences, s'il n'était pas resté, autour de notre pensée conceptuelle et logique, une nébulosité vague, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence. Là résident certaines puissances complémentaires de l'entendement, puissances dont nous n'avons qu'un sentiment confus quand nous restons enfermés en nous, mais qui s'éclairciront et se distingueront quand elles s'apercevront elles-mêmes à l'œuvre, pour ainsi dire, dans l'évolution de la nature.”

¹⁵³ Cf. PRADO JÚNIOR. “*Presença e campo transcendental...*”, p.170.

gênese dos corpos, ou seja, da matéria¹⁵⁴. Dado que, se quem secciona a matéria em corpos é a inteligência, então se se encontrar a origem desta, encontrar-se-á também a dos corpos¹⁵⁵. E, para este tipo de conhecimento, segundo o autor, é necessária uma teoria do conhecimento que implique uma teoria da vida. Mas não é somente esse o limite da exploração realizada em *A evolução criadora*. É ao próprio ato da criação espiritual que Bergson pretende chegar em seu livro. Nele, “a criação espiritual é apresentada sob a forma da ciência (que adota o ponto de vista necessário da realidade exterior) e da filosofia (que se concentra sobre a profundidade interior pela via da intuição)”¹⁵⁶.

Sobre a inteligência, Bergson considera que ela é *engendrada*, na sua forma e na sua matéria, surgindo, assim, das necessidades que lhes são colocadas pelo mundo. Bergson considera a inteligência como uma fabricante de instrumentos, e que, para se conhecer verdadeiramente o que é esta ferramenta, devemos ultrapassá-la por outros meios que não ela mesma. Contra a empresa proposta por Bergson, haveria objeções. Por exemplo: como se poderá ir além da inteligência, senão pela própria inteligência? Existiria, portanto, um círculo vicioso. Por esse raciocínio, seria impossível adquirir um novo hábito. Como resposta, o autor francês propõe, então, que imaginemos alguém que aprende a nadar, pois das regras da natação não se tiram regras para caminhar. “O primeiro [andar] prolonga-se no segundo [nadar], mas o segundo não o teria introduzido no primeiro”¹⁵⁷. Assim ocorre o mesmo em relação à inteligência. Através dela mesma nunca se chegará à sua origem. Existe um movimento inicial que se prolonga na inteligência, mas que lhe é anterior. “É preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora de sua casa”¹⁵⁸, diz Bergson. A inteligência se sente à vontade, sobretudo frente à matéria inorganizada, pois tem como função a organização do espaço, de forma pragmática. Mas, ao abordar o estudo da vida, a inteligência é forçosamente levada a tratar o vivo como inerte, assim como faz com a matéria, que se molda à sua revelia. Caberia, então, à filosofia “o dever de examinar o vivo

¹⁵⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.203-204. “Le moment serait donc venu de tenter une genèse de l'intelligence en même temps qu'une genèse des corps, - deux entreprises évidemment corrélatives l'une de l'autre, s'il est vrai que les grandes lignes de notre intelligence dessinent la forme générale de notre action sur la matière, et que le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action. Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adaptation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute. C'est là qu'il faudrait les replacer, pour les en voir sortir.”

¹⁵⁵ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.203-204. “Au cours de notre premier chapitre, nous avons tracé une ligne de démarcation entre l'inorganique et l'organisé, mais nous indiquions que le sectionnement de la matière en corps inorganisés est relatif à nos sens et à notre intelligence.”

¹⁵⁶ VIEILLARD-BARON. *Comprendre Bergson*, p. 36.

¹⁵⁷ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.211. “Le premier prolonge le second, mais le second ne vous eût pas introduit dans le premier.”

¹⁵⁸ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.211. “Il faut brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle.”

sem segundas intenções de utilização prática, libertando-se das formas e dos hábitos puramente intelectuais. Seu objetivo próprio é especular, isto é, ver”¹⁵⁹, procurar o imediato, a própria duração. Cabe, portanto à filosofia, no entender de Bergson, nos arrebatarmos à materialidade. Para isso pede que nos “concentremos sobre aquilo que, em nós, está mais desprendido do exterior ao mesmo tempo em que menos penetrado de intelectualidade”. Incita-nos a procurar, no mais profundo de nós mesmos, “o ponto no qual nos sentimos mais interiores à nossa própria vida. É na pura duração que mergulhamos então, uma duração na qual o passado, sempre em movimento, se acrescenta incessantemente de um presente totalmente novo. Mas, ao mesmo tempo, sentimos tencionar-se, até o seu limite extremo, a mola de nossa vontade.”¹⁶⁰ É preciso que nos concentremos, então, no nosso passado fugidio para empurrá-lo, sem divisões, para um presente criado por ele. E, quando isso acontece, em momentos raros, nos identificamos com nossos atos verdadeiramente livres. Deste modo, ultrapassamos a intelectualidade. Há um duplo e simultâneo movimento. Ao primeiro deles (o passado se acresce ao presente) se inclinaria a existência psíquica, tal qual a espiritualidade; ao segundo movimento (passado impelido no presente), a existência física, assim como a materialidade. “Haveria então dois processos de direção oposta, e passaríamos do primeiro para o segundo por meio de uma inversão, talvez mesmo de uma simples interrupção.”¹⁶¹ Enquanto no movimento inicial se dá a duração, no inverso se dá a extensão.

Conhecemos a matéria (extensão) pela percepção e pela ciência, de forma aproximativa, diz o pensador francês. A primeira operaria um seccionamento da matéria, por exigências práticas, portanto sempre passível de revisão. Já a ciência, que aspira à forma matemática, espacializa a matéria mais do que o necessário. Desta forma, os problemas têm de ser corrigidos indefinidamente. Para que uma teoria científica fosse considerada definitivamente verdadeira, no entender de Bergson, “seria preciso que o espírito pudesse abarcar em bloco a totalidade das coisas e situá-las umas em relação às outras.”¹⁶² O que não se dá de fato, pois temos que resolver os problemas que nos são dados um por um, em termos

¹⁵⁹ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.214. “Le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles. Son objet à elle est de spéculer, c'est-à-dire de voir.”

¹⁶⁰ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.218. “Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté.”

¹⁶¹ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.219. “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.”

¹⁶² BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.225. “Il faudrait, pour qu'une théorie scientifique fût définitive, que l'esprit pût embrasser en bloc la totalité des choses et les situer exactement les unes par rapport aux autres.”

provisórios. Para que verse sobre a “realidade”, a ciência chamada positiva não poderia sair de seu campo, ou seja, a matéria inerte. Afirma nosso autor que

O conhecimento científico, assim entendido, eleva-se. Em compensação, a teoria do conhecimento torna-se uma empresa infinitamente difícil e que pode ultrapassar as forças da pura inteligência. Com efeito, já não basta determinar, por meio de uma análise conduzida com prudência, as categorias do pensamento, trata-se de engendrá-las. No que diz respeito ao espaço, seria preciso, por um esforço *sui generis* do espírito, seguir a progressão ou antes a regressão do extra-espacial degradando-se em espacialidade.¹⁶³

Mas todas as “operações de nossa inteligência tendem para a geometria como termo no qual encontrariam seu perfeito acabamento”.¹⁶⁴ Para demonstrar sua teoria, Bergson usa duas funções essenciais da inteligência: as faculdades de deduzir e de induzir. Sobre a dedução, diz: “é uma operação regrada pelas manobras da matéria, calcada nas articulações móveis da matéria, implicitamente dada, enfim.”¹⁶⁵ O alcance da dedução é reduzido nas ciências psicológicas e morais, ou seja, nos domínios do espírito. A duração cria dificuldades para ela.

Já com respeito à indução, nosso autor afirma ser uma operação intelectual, baseada na crença de haver causas e efeitos, e de os mesmos efeitos seguirem as mesmas causas, como no exemplo da água na panela sobre o fogareiro. Ela implica que a realidade seja decomponível em grupos que, em termos práticos, podem ser tomados por isolados. Igualmente que “tanto no mundo físico como no do geômetra, o tempo não conte. Mas implica também a possibilidade de se poderem sobrepor qualidades umas às outras como se fossem grandezas.” Ela faz que assimilamos, assim, as qualidades às quantidades. Enfim, tanto a dedução como a indução tendem à espacialidade e à geometria. Realidade positiva que é admirada pela inteligência, por haver ordem na complexidade. “Mas as coisas mudam de aspecto quando se considera a realidade em seu todo como uma marcha avante, indivisa, para criações que se sucedem.”¹⁶⁶

Mas o que é admirável *em si*, o que mereceria suscitar espanto em seu todo, é a

¹⁶³ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.226. “La connaissance scientifique, ainsi envisagée, s'élève. En revanche, la théorie de la connaissance devient une entreprise infiniment difficile, et qui passe les forces de la pure intelligence. Il ne suffit plus, en effet, de déterminer, par une analyse conduite avec prudence, les catégories de la pensée, il s'agit de les engendrer. En ce qui concerne l'espace, il faudrait, par un effort *sui generis* de l'esprit, suivre la progression ou plutôt la régression de l'extraspacial se dégradant en spatialité.”

¹⁶⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.229. “Toutes les opérations de notre intelligence tendent à la géométrie, comme au terme où elles trouvent leur parfait achèvement.”

¹⁶⁵ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.232. “Que conclure de là, sinon que la déduction est une opération réglée sur les démarches de la matière, calquée sur les articulations mobiles de la matière, implicitement donnée, enfin, avec l'espace qui sous-tend la matière ?”

¹⁶⁶ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.233-236.

criação constantemente reiterada, indivisa, que se realiza ao avançar, pois nenhuma complicação de ordem matemática consigo mesma, por engenhosa que a suponha, induzirá um átomo de novidade no mundo, ao passo que essa potência de criação, uma vez posta (e ela existe, uma vez que tomamos consciência dela em nós, pelo menos, agimos livremente), só precisa distrair-se a si mesma para se distender, distender-se para estender-se, estender-se para que a ordem matemática que preside à disposição dos elementos assim distinguidos e o determinismo inflexível que os liga manifestem a interrupção do ato criador; são, aliás, uma só e a mesma coisa que essa própria interrupção.¹⁶⁷

Afirma Bergson que esta ordem é a ordem negativa da ciências, que exprimem as leis particulares do mundo físico. O determinismo visto pelos cientistas não passaria de uma interrupção da ordem verdadeira, que é a da criação incessante de novidades. Para que as leis da matemática se aplicassem à matéria, ela precisaria ser puro espaço e sair da duração. Mas ela não é. A matéria “é um relaxamento do inextensivo em extensivo e, desse modo, da liberdade em necessidade”, o que indica que ela, ainda, possui algo de movimento indeciso (não previsível). Aponta Bergson que as leis físicas, que embasam nosso conhecimento científico, estão construídas sobre leis artificiais da matemática. “Medir é uma operação inteiramente humana, implica sobrepor real ou idealmente dois objetos um sobre o outro um certo número de vezes. A natureza não pensou nessa sobreposição. Ela não mede nem tampouco conta.” Caso a ordem da natureza se assemelhasse à ordem matemática, e esta possuísse algo de positivo; “se houvesse, imanescentes à matéria, leis comparáveis às de nossos códigos, o sucesso de nossa ciência teria algo de miraculoso.” Todavia recusa-se a positividade da matemática, o que confere a nossa ciência a categoria da contingência.¹⁶⁸ Completando o arrazoado anterior, afirma nosso autor: “Mas o filósofo talvez recuse a fundar uma teoria do conhecimento em semelhante consideração. Recusa a fazê-lo porque a ordem matemática, sendo ordem, parecer-lhe-á encerrar algo de positivo”¹⁶⁹, pois consegue enxergar que “há uma ordem aproximativamente matemática imanente à matéria”¹⁷⁰. Bergson propõe, então, que estudemos as idéias de “ordem” e “desordem”. O autor faz menção à procura que

¹⁶⁷ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.236-237. “Mais ce qui est admirable *en soi*, ce qui mériterait de provoquer l'étonnement, c'est la création sans cesse renouvelée que le tout du réel, indivisé, accomplit en avançant, car aucune complication de l'ordre mathématique avec lui-même, si savante qu'on la suppose, n'introduira un atome de nouveauté dans le monde, au lieu que, cette puissance de création une fois posée (et elle existe, puisque nous en prenons conscience en nous, tout au moins, quand nous agissons librement), elle n'a qu'à se distraire d'elle-même pour se détendre, à se détendre pour s'étendre, à s'étendre pour que l'ordre mathématique qui préside à la disposition des éléments ainsi distingués, et le déterminisme inflexible qui les lie, manifestent l'interruption de l'acte créateur; ils ne font qu'un, d'ailleurs, avec cette interruption même.”

¹⁶⁸ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.237-239.

¹⁶⁹ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.239. “Mais le philosophe se refusera peut-être a fonder une théorie de la connaissance sur de pareilles considérations. Il y répugnera, parce que l'ordre mathématique, étant de l'ordre, lui paraîtra renfermer quelque chose de positif.”

¹⁷⁰ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.237. “Et néanmoins il y a un ordre approximativement mathématique immanent à la matière, ordre objectif, dont notre science se rapproche au fur et à mesure de son progrès.”

podemos empreender, ao acaso, em verso ou prosa, entre os livros de uma estante. Haveria duas espécies de ordem, as quais são contrárias “no seio do mesmo gênero”? A desordem seria apenas a ausência de uma ordem esperada, encontrando-se outra que frustra a expectativa. Contudo fica a pergunta: poderia haver uma desordem que fosse a ausência de ambas as ordens?¹⁷¹ Afirma o pensador francês que

De um modo geral, a realidade é ordenada na exata medida em que satisfaz nosso pensamento. A ordem, portanto, é um acordo entre o sujeito e o objeto. É o espírito reencontrando-se nas coisas. Mas o espírito, diríamos, pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue a direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, criação contínua, a atividade livre. Noutras inverte essa direção, e uma tal inversão, levada até o fim, conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados uns com relação aos outros, enfim, ao mecanismo geométrico. Pois bem, quer a experiência nos pareça adotar a primeira direção, quer se oriente no sentido da segunda, nos dois casos dizemos que há ordem, pois o espírito nele se reencontra.¹⁷²

Vemos, então, que o espírito pode caminhar em dois caminhos opostos: a direção natural, do vital e do querido, da evolução criadora; e a direção inversa, do inerte e do automático, da geometria, com causas e efeitos. Tanto uma como outra são ordens. Na ordem vital, pode-se obter os mesmos efeitos através de diferentes causas. Estruturas idênticas se encontram em linhas de evolução independentes – caso do aparelho ocular. Costumamos aproximar as duas ordens, daí a idéia de uma ordem geral da natureza, e o hábito de designarmos leis para o campo da matéria inerte e gêneros para o campo da vida. Resulta dessa aproximação a confusão que dá origem à maioria das dificuldades levantadas pelo problema do conhecimento. A idéia de gênero dos antigos, aplicada para a matéria; as leis dos modernos, às quais são reduzidos os gêneros.¹⁷³ No entanto, a repetição na qual se baseiam as nossas generalizações é essencial na ordem física, mas acidental na ordem vital, pois com a evolução, com a hereditariedade, não se transmitem apenas os caracteres, mas também o impulso vital. Concluindo a questão ordem/desordem, Bergson afirma que a ordem é um fato (a desordem seria de direito), mas toda ordem é contingente em relação à ordem inversa, como o verso em relação à prosa. A ausência de uma ordem consiste na presença da outra. Desta forma, acaso e

¹⁷¹ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.242.

¹⁷² BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.242-243. “D'une manière générale, la réalité est *ordonnée* dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée. L'ordre est donc un certain accord entre le sujet et l'objet. C'est l'esprit se retrouvant dans les choses. Mais l'esprit, disions-nous, peut marcher dans deux sens opposés. Tantôt il suit sa direction naturelle: c'est alors le progrès sous forme de tension, la création continue, l'activité libre. Tantôt il l'invertit, et cette inversion, poussée jusqu'au bout, mènerait à l'extension, à la détermination réciproque nécessaire des éléments extériorisés les uns par rapport aux autres, enfin au mécanisme géométrique. Or, soit que l'expérience nous paraisse adopter la première direction, soit qu'elle s'oriente dans le sens de la seconde, dans les deux cas nous disons qu'il y a de l'ordre, car dans les deux processus l'esprit se retrouve.”

¹⁷³ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.245-247.

desordem são concebidos necessariamente como relativos.¹⁷⁴

Bergson realiza essa longa análise a fim de mostrar como poderia o real passar da tensão à extensão e da liberdade à necessidade mecânica por via da inversão. Pergunta ele: “Qual é, pois, o princípio ao qual basta distender-se para se estender, a interrupção da causa equivalendo aqui a uma inversão do efeito?”¹⁷⁵ A consciência é a resposta, mas não a consciência limitada de um certo ser vivo localizado no espaço, que somos nós, mas aquela que ele denominou de “Consciência em geral”. Para atingirmos esse princípio, esse puro querer, teríamos de nos valer da intuição, que, no entanto, nos é fugidia e incompleta.

Quando recolocamos o nosso ser no nosso querer, e nosso próprio querer na impulsão que ele prolonga, compreendemos, sentimos que a realidade é um crescimento perpétuo, uma criação que prossegue sem fim. Nossa vontade faz já esse milagre. Toda obra humana que contém uma parte de invenção, todo ato voluntário que contém uma parte de liberdade, todo movimento de um organismo que manifesta espontaneidade traz algo de novo para o mundo.¹⁷⁶

Sobre a criação de matéria, diz Bergson que “não seria nem incompreensível nem inadmissível, pois apreendemos por dentro, vivemos a todos os instantes uma criação de forma e teríamos aí, no caso em que a forma é pura e que a corrente criadora se interrompe momentaneamente, uma criação de matéria.”¹⁷⁷ Bergson refuta a idéia de que a criação tenha se dado de uma vez por todas. Há, sim, acréscimos, “o universo não está feito, mas faz-se incessantemente. Cresce indefinidamente, sem dúvida, pela junção de novos mundos.” Ao colocar em estudo as leis de conservação e de degradação da energia, Bergson vê que o problema é insolúvel. Caso não se abandone o terreno da física, é necessário procurar a origem dessas energias num processo extra-espacial. Estuda então a extensão, que, de modo abstrato, nos aparece como uma tensão interrompida, em que a ordem da realidade concreta nasce por si própria quando é suprimida a ordem inversa: “um afrouxamento do querer produziria precisamente esta supressão.” O sentido da marcha dessa realidade sugere a idéia de uma “coisa que se desfaz.” Nisso está um dos caracteres essenciais da materialidade.

¹⁷⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.252-255.

¹⁷⁵ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.258. “Quel est donc le principe qui n'a qu'à se détendre pour s'étendre, l'interruption de la cause équivalant ici à un renversement de l'effet ?

¹⁷⁶ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.260. “Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. Notre volonté fait déjà ce miracle. Toute oeuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde.”

¹⁷⁷ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.260. “une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible. Car nous saisissons du dedans, nous vivons à tout instant une création de forme, et ce serait précisément là, dans les cas où la forme est pure et où le courant créateur s'interrompt momentanément, une création de matière.”

Portanto, essa “coisa se faz” no sentido contrário ao dos processos físicos, e é, portanto, imaterial. A vida que evolui no planeta está sujeita à matéria, mas tudo se passa como se ela fizesse todo o possível para se libertar destas leis gerais da matéria inerte. Incapaz de deter a marcha das modificações materiais consegue, entretanto, retardá-las.¹⁷⁸ A evolução das espécies vivas no planeta subsiste de um impulso que prossegue em sentido inverso à matéria. A criação de um mundo é um ato livre, e a vida no interior desse mundo participa dessa liberdade. Afirma nosso autor que “veremos então, na atividade vital, aquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido, *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz.*”¹⁷⁹ Não há coisas já criadas, mas apenas ações. A evolução automática é ação que se desfaz, ao passo que a vida, com suas formas imprevisas, é ação que se faz. “Deus, assim definido, nada tem de já feito; é vida incessante, ação, liberdade. A criação assim concebida não é um mistério, é em nós que dela temos a experiência quando agimos livremente.”¹⁸⁰ Visto desta forma, temos que a vida é um movimento, a materialidade é o movimento inverso, e cada um desses dois movimentos é simples. A matéria que forma um mundo, sendo um fluxo indiviso, e indivisa sendo também a vida que atravessa a matéria – recortando nela seres vivos. Se, por um lado, nossa inteligência, feita para agir sobre a matéria, enxerga complicação na organização que existe entre os dois movimentos, o espírito, “com a faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que, de certo modo, brota da torção do querer sobre si mesmo”, a vê como simples, assim colocando tudo em marcha, e tudo se resolvendo em movimento. O “élan vital” é uma exigência da criação, mas não pode realizar criação completa porque encontra a matéria, seu movimento inverso, pela frente. Mas dela se apodera, e tende a introduzir na matéria “o máximo possível de indeterminação e de liberdade.”¹⁸¹

2.3 Ação criadora do élan vital

Bergson inicia o primeiro capítulo do livro *A evolução criadora* retomando o tema da introspecção, tratado com profundidade anteriormente em *Matéria e Memória*. Frisa o

¹⁷⁸ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.260-266.

¹⁷⁹ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.269. “Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversi, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait.*”

¹⁸⁰ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.270. “Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement.”

¹⁸¹ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.271-272.

pensador, quando enuncia a primeira frase de seu citado clássico, que “a existência de que estamos mais assegurados e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa”.¹⁸² Assim quando fazemos um esforço de concentração sobre nosso eu, podemos perceber “a nós mesmos” de forma profunda, interiormente.¹⁸³ Constatamos então que somos artífices de cada momento de nossa própria existência, uma vez que percebemos as mudanças ocorridas. Cada momento é em nós

Uma espécie de criação. E, assim como o talento do pintor se forma ou deforma, em todo caso se modifica pela própria influência das obras que produz, assim também cada um de nossos estados [de alma], ao mesmo tempo em que sai de nós, modifica nossa pessoa, sendo a forma nova que acabamos de nos dar. Tem-se, portanto, razão em dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas deve-se acrescentar que, em certa medida, somos o que fazemos e que nos criamos continuamente a nós mesmos.¹⁸⁴

E esta criação incessante que captamos em nós também está presente na natureza que nos cerca. A hipótese principal, levantada pelo pensador francês, é a de que a sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material. Para ele, a natureza possui uma duração análoga à nossa. O Autor exemplifica sua idéia com a metáfora do copo de água com açúcar. Diz ele: “caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta. Esse fato está repleto de lições.”¹⁸⁵ Isto porque o tempo que precisaríamos esperar já não seria mais o tempo da matemática ou da física. É um tempo que coincide com nossa paciência, que é uma certa porção da nossa própria duração, “que não pode ser encurtada ou prolongada à vontade. Não se trata mais de algo pensado, mas de algo vivido. Não é uma relação, é algo absoluto.” E isto significa para Bergson que “o copo d’água, o açúcar e o processo de dissolução” não passam de abstrações recortadas de um todo (absoluto) por nossos sentidos, que são direcionados para a fixidez da matéria. Isso nos impediria de ver que também o universo dura. Que também ele “é invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo.”¹⁸⁶ Assim resume estas idéias Vieillard-Baron, ao comentar o pensamento bergsoniano sobre a evolução:

¹⁸² BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.1. “L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre.”

¹⁸³ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.1.

¹⁸⁴ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.7-8. “Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, sous l'influence même des oeuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes.”

¹⁸⁵ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. 10-12

¹⁸⁶ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. 10-12

A destinação da vida se realiza na duração. A evolução é criadora; “a realidade surge-nos como um jorro ininterrupto de novidades.” Isto não ocorre sem problemas. Ao contrário, a evolução se produz por uma diferenciação, divergência e bifurcação. Não se pode explicar a vida pela adaptação, pois seria explicar a evolução apenas pelas condições exteriores às quais corresponderia a plasticidade da vida. Mas, sobretudo, o argumento desenvolvido com brio por Bergson contra o fato de erigir a adaptação como princípio da vida é que encontramos os mesmos órgãos sobre linhas divergentes de evolução. Por exemplo, o olho se encontra em um molusco, como o pente, e nos vertebrados. Nem as variações insensíveis, nem as variações bruscas parecem poder explicá-lo. É preciso supor que um *élan original* lança a vida em direções evolutivas divergentes, mas que ele é a causa das evoluções idênticas sobre os pontos definidos, como a relação com a luz no caso do olho.¹⁸⁷

Este *élan* é como uma espécie de consciência em que se interpenetrariam virtualidades de todo gênero. Ele perpassaria a matéria conduzindo-a à organização, fazendo dela um instrumento de liberdade. Nosso autor define a força e a forma de ação do “*élan vital*” como uma granada, que explode em uma diversidade de fragmentos, os quais por sua vez se tornam novas forças bélicas de explosão, fragmentando-se também, e assim sucessivamente durante muito tempo, não eternamente. Diz o autor que a força da explosão da granada “explica-se tanto pela força explosiva da pólvora que ela contém, quanto pela resistência do metal que se lhe opõe”. Assim também ocorreria com a diversificação das formas da vida. “A força explosiva resultante de um equilíbrio instável de tendências” contidas na vida ao se deparar com a resistência da matéria que a envolve, procuraria novas formas para continuar sua expansão. Mas o que conseguimos distinguir desta cadeia de explosões são somente os estilhaços que se encontram próximos a nós, já pulverizados.¹⁸⁸ Assim explica Bergson a diversidade de formas em que a vida se multiplica. Vieillard-Baron comenta que, pelo *élan vital* e pelo processo de diferenciação [forçado pela matéria], Bergson apresenta uma teoria da evolução como um ato pelo qual a vida se divide e se bifurca. Conforme podemos ler sob a escrita do próprio Bergson:

A resistência da matéria bruta é o primeiro obstáculo que foi preciso contornar. A vida parece tê-lo conseguido à força de humildade, fazendo-se muito pequena e muito insinuante, enviesando-se entre as forças físicas e químicas [...]. Dos fenômenos observados nas formas mais elementares da vida, não se pode dizer se ainda são físicos e químicos ou se já são vitais. [...]. As formas animadas que apareceram primeiro foram, portanto, de uma simplicidade extrema. Eram certamente pequenas massas de protoplasma mal diferenciado, comparáveis, por fora, às Amebas que observamos hoje, mas com, em acréscimo, o formidável ímpeto interior que iria guindá-las até às formas superiores de vida. Parece-nos provável que em virtude desse ímpeto os primeiros organismos tenham procurado

¹⁸⁷ Cf. VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 28.

¹⁸⁸ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. 107.

crescer o mais possível: mas a matéria organizada tem um limite de expansão que é rapidamente atingido. Depois de um certo ponto, duplica-se de preferência a crescer.¹⁸⁹

Um pouco mais à frente, nosso autor continua sua explanação, debruçando-se, desta vez, sobre as causas mais aprofundadas dessa divisão que ocorre na vida. Para ele, “as verdadeiras e profundas causas de divisão eram aquelas que a vida carregava em si. Pois a vida é tendência e a essência de uma tendência é desenvolver-se na forma de feixe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais seu élan irá repartir-se.”¹⁹⁰ Afirma Deleuze que o élan vital é uma virtualidade em vias de atualizar-se, uma simplicidade em vias de diferenciar-se, uma totalidade em vias de dividir-se, pois

a essência da vida é proceder “por dissociação e desdobramento”, por dicotomia. Nos mais conhecidos exemplos, a vida divide-se em plantas e animais; o animal divide-se em instinto e inteligência; um instinto, por sua vez, divide-se em várias direções, que se atualizam em espécies diversas; a própria inteligência tem seus modos ou suas atualizações particulares. Tudo se passa como se a Vida se confundisse com o próprio movimento da diferenciação em séries ramificadas. Sem dúvida, esse movimento se explica pela inserção da duração na matéria: a duração se diferencia segundo o obstáculo que ela encontra na matéria, segundo a materialidade que ela atravessa, segundo o gênero de extensão que ela contrai. Mas diferenciação não é somente uma causa externa. É em si mesma, por força interna explosiva, que a duração se diferencia: ela só se afirma e só se prolonga, ela só avança em séries ramosas ou ramificadas. Precisamente, a Duração chama-se vida quando aparece nesse movimento.¹⁹¹

E é, justamente, no desenvolvimento deste pensamento que notamos os primeiros traços do humanismo contido na filosofia bergsoniana. Isto porque, mesmo antes de desenvolver seu raciocínio sobre os variados caminhos que a vida tomará em seu desenvolvimento, faz o autor uma apreciação a qual fazemos questão de pontuar. Diz Bergson que pelos trajetos desenvolvidos pela vida os desvios foram inumeráveis e que surgiram muitos impasses, ao lado de duas ou três estradas viáveis. Mas dessas estradas, diz ele, “uma só, aquela que sobe

¹⁸⁹ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. 108. “La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord. La vie semble y avoir réussi à force d'humilité, en se faisant très petite et très insinuante, biaisant avec les forces physiques et chimiques, [...]. Des phénomènes observés dans les formes les plus élémentaires de la vie on ne peut dire s'ils sont encore physiques et chimiques ou s'ils sont déjà vitaux. [...]. Les formes animées qui parurent d'abord furent donc d'une simplicité extrême. C'étaient sans doute de petites masses de protoplasme à peine différencié, comparables du dehors aux Amibes que nous observons aujourd'hui, mais avec, en plus, la formidable poussée intérieure qui devait les hausser jusqu'aux formes supérieures de la vie. Qu'en vertu de cette poussée les premiers organismes aient cherché à grandir le plus possible, cela nous paraît probable: mais la matière organisée a une limite d'expansion bien vite atteinte. Elle se dédouble plutôt que de croître au delà d'un certain point.”

¹⁹⁰ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. 108-109. “Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan.”

¹⁹¹ DELEUZE. *Bergsonismo*, p. 75-76.

até o homem, foi suficiente larga para deixar passar livremente o grande sopro da vida.”¹⁹² Lembra-nos nosso autor, com essa metáfora (sopro da vida), a passagem bíblica do Gênese em que Jeová assopra em Adão a vida. Não é por mero acaso que nosso autor usa a figura do sopro¹⁹³. Essa imagem lhe remete às suas origens judaicas¹⁹⁴ e à sua simpatia pelo cristianismo.¹⁹⁵ Remete-nos mais intimamente ao fundo místico da filosofia bergsoniana¹⁹⁶. Assim encontramos no Gênese: “O senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente.”¹⁹⁷ Sobre o tema do sopro Divino frisa Guinsburg:

Da unidade incontável, o *pneuma*, o sopro de Deus vivo, sem começo nem fim, procederam as três emanações primárias: “o sopro do sopro”, o dois, que na qualidade de voz divina engendra as vinte e duas letras; o ar espiritual se condensa e, na qualidade do três, se faz água primeva, da qual se desenvolve o quatro, o arquifogo; destes princípios elementares, em ligação com as letras e informados por elas, resultam os elementos terrenos.¹⁹⁸

É, pois, do sopro, *pneuma*, que é emanação do próprio Deus vivo, Deus de Israel, que desencadeia a criação dos elementos terrenos. O sopro divino é o verbo motor pelo qual e sem o qual as letras, elementos símbolos da materialidade, continuariam estáticas. O sopro (ou élan vital) é a verdadeira imagem do movimento, estado este que é tido, por nosso autor, como fundamental para caracterizar a diferenciação das linhas divergentes em que a vida seguiu.

As linhas de evolução em que a vida se desenvolveria seriam três, a saber: torpor, instinto e inteligência. Para nosso autor, não haveria diferença de grau, propriamente dita, entre estas três linhas de evolução da vida. Haveria, sim, uma diversidade de natureza que possibilitaria a complementaridade entre elas. A complexidade do sistema nervoso condiciona

¹⁹² BERGSON. *L'évolution créatrice*, p. 110.

¹⁹³ Idéia sempre ligada à vida, em suas variadas formas. No grego encontramos a palavra *anemos* (sopro); do latim encontramos a idéia de *spiritus*, de *spirare* (soprar); e no hebraico a palavra *ruach*, que pode ser traduzida literalmente como vento, e que também é traduzida, por vezes, como sopro, ou fôlego, [de vida]. Assim afirma Lydie ADOLPHE: “Certains langages comme l'hébreu possèdent des termes distincts pour dissocier les deux aspects de l'âme: la [...] *Néfesh* répond au sens global de la psique; mais elle peut s'employer spécialement comme 'chargée d'affaires' auprès du corp, qu'elle a mission de surveiller, alors que la [...] *Nechamah*, d'une degré supérieur, s'approche du [...] *Rouah*, l'esprit, le 'shouffle' de la vie; et pourtant les trois une seule âme. (Lydie ADOLPHE. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris: PUF, 1946, p.154.)

¹⁹⁴ Cf. Gn., 8:1, 6:17, 7:15, 45:27; Is., 2:22, 38:16, 57:16; Ec., 12:7, 3:19, por exemplo.

¹⁹⁵ Assunto que desenvolveremos mais adiante.

¹⁹⁶ A respeito das ligações entre Bergson e o judaísmo Cf. JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1975.

¹⁹⁷ Gênesis 2, 7.

¹⁹⁸ GUINSBURG (org.). Dos místicos e videntes – da trajetória da Merkabá. *Do estudo e da oração*. São Paulo: Perspectiva, 1968. p.p. 541- 670.

as mudanças do organismo, em razão do desenvolvimento simultâneo das atividades automática e voluntária. E, assim, a vontade de um animal é tanto mais eficaz quanto maior o desenvolvimento de seu cérebro. Porém, ao estudar organismos sem sistema nervoso, como a ameba, constata-se que a vida animal consiste sempre em obter uma provisão de energia e gastá-la, por intermédio da matéria. E de onde provém a energia? Do alimento ingerido, que é como um explosivo, à espera de se libertar a energia nele armazenada. Tal energia, em última análise, vem do sol, cujos raios incidem sobre a clorofila das plantas. Eis como *o impulso vital atravessa a matéria*. Esse impulso, contudo, é finito e não pode vencer todos os obstáculos: às vezes é desviado, dividido, sempre contrariado. “A evolução do mundo organizado não é senão o desenvolvimento dessa luta.”¹⁹⁹ A primeira grande cisão deve ter sido entre os reinos vegetal e animal. Cada espécie se comporta como se o movimento geral da vida acabasse nela. Nas plantas temos o que Bergson denomina de torpor, ou seja, neste reino a vida resolve seu problema de conservação de energia mediante a atividade clorofílica e da transformação da matéria orgânica através dos minerais. Os movimentos, ainda que muito tímidos observados nas plantas, seriam indício do que ele define como “consciência”²⁰⁰, uma vez que

Entre a mobilidade e a consciência há uma relação evidente. Decerto, a consciência dos organismos superiores parece solidária de certos dispositivos cerebrais. Quanto mais o sistema nervoso se desenvolve, tanto mais numerosos e precisos se tornam os movimentos entre os quais ele pode escolher, mais luminosa também é a consciência que o acompanha. Mas nem essa mobilidade, nem essa escolha, nem, por conseguinte, essa consciência tem por condição necessária a presença de um sistema nervoso.²⁰¹

O sistema nervoso tem, pois, a função de canalizar e catalizar as atividades rudimentares e vagas já existentes em organismos elementares. O sistema nervoso, segundo nosso autor, nasceria da divisão do trabalho, assim como os outros órgãos. Ele aperfeiçoaria as funções existentes, mas não as criaria – por exemplo, a faculdade digestiva da ameba não está ligada a um aparelho gastrointestinal. Existe, contudo, em função da necessidade deste pequeno ser de transformar seu alimento em energia. Desta mesma forma, a própria consciência, ainda que em estado grosseiro, pré-existiria ao cérebro. Conforme o filósofo francês:

¹⁹⁹ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.272-275.

²⁰⁰ Para maior entendimento, confrontar capítulo (supra) item 1.3, ou BERGSON. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1967, p.5-6

²⁰¹ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.120. “Entre la mobilité et la conscience il y a un rapport évident. Certes, la conscience des organismes supérieurs paraît solidaire de certains dispositifs cérébraux. Plus le système nerveux se développe, plus nombreux et plus précis deviennent les mouvements entre lesquels il a le choix, plus lumineuse aussi est la conscience qui les accompagne. Mais ni cette mobilité, ni ce choix, ni par conséquent cette conscience n'ont pour condition nécessaire la présence d'un système nerveux.”

Ali onde ainda não se produziu uma canalização em elementos nervosos, muito menos uma concentração destes em um sistema nervoso, há algo de onde saíram tanto o reflexo quanto o voluntário, há algo que não tem nem a precisão mecânica do primeiro nem a hesitação inteligente do segundo, mas que, participando em dose infinitesimal de ambos, é uma reação simplesmente indecisa e, por conseguinte, já vagamente consciente. Isto quer dizer que o organismo mais humilde é consciente na medida em que se movimenta livremente.²⁰²

Estariam, pois, os protozoários (com seus movimentos toscos), no entender de Bergson, na linha divisória entre o torpor e o instinto. Já no reino animal, encontramos a mobilidade de forma evidente, o que implica uma consciência em forma mais desenvolvida. Nesse reino, a vida derrubou barreiras, graças à possibilidade oferecida pelo sistema nervoso que possuem os animais. “O animal que tem um sistema nervoso pode adaptar seus movimentos com mais precisão.”²⁰³ Segundo Vieillard-Baron

Ele (o animal) consome a energia armazenada nos vegetais para dispensá-la segundo sua vontade através dos movimentos. Vemos que a divergência das duas linhas assegura a sua complementaridade, de fato em favor do animal, que corresponde à “direção fundamental da vida”. [...]. As grandes linhas da evolução nos mostram uma divergência completa entre a fixidez das plantas e a mobilidade dos animais, que é o triunfo da própria vida. A história da vida é uma história conflituosa não linear; a evolução produz um feixe de linhas. A unidade da vida vem “da força que evolui através do mundo organizado”, que é “uma força limitada.”²⁰⁴

Ainda, segundo o intérprete do pensamento bergsoniano, o autor francês “elabora uma dialética de oposições e de superações dessas oposições pelo progresso contra a inércia e a repetição”. O élan vital cria as espécies para romper as barreiras oferecidas pela matéria, mas estas mesmas espécies se voltam contra a força do élan que as criou, obedecendo a força de inércia da matéria. “A evolução de uma espécie particular 'é um processo circular', em que uma espécie tende a seguir mais seus próprios interesses do que o élan da vida, de tal modo que a espécie parece estagnar”.²⁰⁵

Por qual motivo, pergunta Bergson²⁰⁶, um único impulso vital não gerou um corpo único, que teria evoluído indefinidamente? Responde dizendo que tal pergunta é justa, uma

²⁰² BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.121. “Mais, là où ne s'est pas encore produite une canalisation en éléments nerveux, encore moins une concentration des éléments nerveux en un système, il y a quelque chose d'où sortiront, par voie de dédoublement, et le réflexe et le volontaire, quelque chose qui n'a ni la précision mécanique du premier ni les hésitations intelligentes du second, mais qui, participant à dose infinitésimale de l'un et de l'autre, est une réaction simplement indécise et par conséquent déjà vaguement consciente. C'est dire que l'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut *librement*.”

²⁰³ Cf. VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 29.

²⁰⁴ VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 29.

²⁰⁵ VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 30.

²⁰⁶ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.279.

vez se compare a vida a um élan, mas alerta que na verdade a vida não é exatamente um impulso (isso é apenas uma imagem): a vida é de ordem psicológica. A consciência, ou ainda a supraconsciência, se acha na origem. Ela é uma exigência da criação, e só se manifesta onde a criação é possível; adormece quando condenada ao automatismo. Como se dá a interação entre organismo e consciência? O ser vivo é um centro de ação. Nele, “cérebro e consciência correspondem-se, porque medem igualmente, um pela complexidade da sua estrutura, e outra pela intensidade do seu despertar, a quantidade de 'escolha' de que o ser vivo dispõe.” No ser humano, o número de mecanismos que se oferecem à escolha é indefinido. Não há uma diferença de grau, mas de natureza, entre o cérebro humano e dos demais animais, inclusive os mais desenvolvidos. Assim descreve Bergson o que vê de diferente entre o mecanismo cerebral humano e dos outros animais: “O cérebro humano é feito, como todo cérebro, para montar mecanismos motores e para nos deixar escolher dentre eles, em um momento qualquer, aquele que poremos em movimento por meio de um gatilho. Mas difere dos outros cérebros pelo fato de que é indefinido o número de mecanismos que pode montar e, por conseguinte, o número dos gatilhos que pode escolher.” Há semelhante diferença no que diz respeito à consciência, uma vez que esta “corresponde exatamente à potência de escolha de que o ser vivo dispõe; é coextensiva à franja de ação possível que envolve a ação real: consciência é sinônimo de invenção e liberdade. Ora, no animal, a invenção nunca é mais do que uma variação sobre o tema da rotina.”²⁰⁷ A respeito frisa Vieillard-Baron

Bergson chama a atenção para a diferenciação entre o homem e o animal. E admite perfeitamente uma consciência animal, em razão da sensibilidade e de uma faculdade limitada de representação. Mas somente a inteligência humana é capaz de invenções cujos resultados transformam o mundo material, meio ambiente e os costumes. [...]. A inteligência fabricadora é a mais alta produção da vida; qualquer invenção que ela faça eleva o homem para além dele mesmo e provoca outras invenções em cascata.²⁰⁸

Essas diferenças atribuem qualidades ao humano que o tornam “superior” aos demais seres. São elas: a superioridade de seu cérebro, a linguagem e a vida social. Todos esses fatores são, porém, “sinais exteriores e diversos duma única superioridade interna.” Nesse sentido pode-se dizer que “o homem é o ‘termo’ e o ‘fim’ da evolução”, mas não no sentido de que a evolução tenha convergido para ele, até porque ela se efetuou por linhas divergentes²⁰⁹. A respeito, o pensador francês escreve:

²⁰⁷ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.285-286.

²⁰⁸ VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 30-31.

²⁰⁹ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.287.

A consciência é, no homem, sobretudo inteligência. Poderia, deveria, ao que parece, ter sido também intuição: Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho da consciência: a intuição caminha no próprio sentido da vida, a inteligência vai em sentido inverso, e se encontra assim muito naturalmente regrada pelo movimento da matéria. Uma humanidade completa e perfeita seria aquela na qual essas duas formas da atividade consciente atingissem o seu pleno desenvolvimento.²¹⁰

Bergson coloca, ainda, que, em uma outra situação, a evolução poderia ter levado a humanidade para outros caminhos, ou de índole mais intuitiva, ou de tipo mais inteligente. Para ele, a intuição, no decorrer de nossa evolução, ficou subjugada, quase totalmente, à inteligência. Contudo, a intuição persiste, ainda que “vaga e descontínua. É uma lâmpada quase que apagada, que só se reanima de longe em longe, por alguns instantes apenas. Mas reanima-se, em suma, ali onde um interesse vital está em jogo.” Nesse momento de sua meditação filosófica, Bergson acredita que é papel da filosofia apoderar-se e dilatar as propriedades desta vaga intuição que circunda a nossa inteligência. Avançar neste sentido é avançar no domínio do conhecimento do espírito, e da própria vida. Introduzir-nos na vida espiritual, eis o papel da filosofia. Pois, se à inteligência, e por assim dizer, à ciência, cabe nos dar o conhecimento da matéria, caberia à filosofia nos dar o conhecimento da parcela da vida que ainda não conhecemos. Nosso autor, todavia, não deseja incorrer no que reconhece como erro nas demais doutrinas. Ou seja, “separar a vida espiritual de todo o resto, suspendendo-a no espaço tão alto quanto possível, acima da terra”, colocando-a fora de alcance, praticamente tornando a vida espiritual uma quimera. É necessário ao espiritualismo que “se decida a ver a vida do corpo ali onde realmente está, no caminho que leva à vida do espírito.”²¹¹ Verá, então, a vida inteira, desde a impulsão inicial que a lançou no mundo, aparecer-lhe

Como um fluxo que sobe, e que é contrariado pelo movimento descendente da matéria. Na maior parte de sua superfície, em alturas diversas, a corrente é convertida pela matéria num turbilhonamento no lugar. Em apenas um único ponto passa livremente, arrastando consigo o obstáculo que tornará sua marcha mais pesada, mas que não a deterá. Nesse ponto está a humanidade; aí está nossa situação privilegiada. Por outro lado, esse fluxo que sobe é consciência, e, como toda consciência, envolve virtualidades inumeráveis que se compenetraram, às quais, por conseguinte, não convêm nem a categoria da unidade nem a da multiplicidade, feitas para matéria inerte. Apenas a matéria que o fluxo carrega consigo, e nos interstícios da qual se insere, pode dividi-la em individualidades distintas. A corrente passa então, atravessando as gerações humanas, subdividindo-se em

²¹⁰ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.289. “La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition. Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscient: l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière. Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement.”

²¹¹ Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.290-91.

indivíduos: essa subdivisão estava nela desenhada vagamente, mas não se teria acentuado sem a matéria. Assim são criadas incessantemente almas que, no entanto, num certo sentido, preexistiam. Não são nada além dos riachinhos pelos quais se reparte o grande rio da vida, fluindo através dos corpos da humanidade.²¹²

O rio da vida, ou consciência, percorre as entranhas da matéria forçando-a e modelando-a. Assim como as águas recortam o leito que as recebe. Mas como as águas de um rio não são seu leito, também a consciência não é a matéria que a envolve. Embora possa sofrer abalos causados por este organismo, ela não perde a sua independência. A consciência que percorre a matéria empresta-lhe o movimento, e matéria dá à vida a individualidade que lhe é latente. Todavia, a consciência permanece livre, “é a própria liberdade.” A intelectualidade, ou inteligência, é o pouso da vida sobre a matéria. Em passagem de extrema beleza e misticidade, nosso autor descreve as possibilidades oferecidas por este espiritualismo revigorado por uma visão evolucionista da consciência, diz que ao alcançarmos a possibilidade de ver o mundo em estado de *duração*

Não nos sentimos mais isolados na humanidade, a humanidade também já não nos parece isolada na natureza que ela domina. Assim como o menor grão de poeira é solidário de nosso sistema inteiro, arrastado com ele nesse movimento indiviso de descida que é a própria materialidade, assim também todos os seres organizados, do mais humilde ao mais elevado, desde as primeiras origens da vida até a época em que estamos, e em todos os lugares bem como em todos os tempos, não fazem mais do que tornar perceptível pelos sentidos um impulso único, inverso do movimento da matéria e, em si mesma, indivisível. Todos os vivos se tocam e todos cedem ao mesmo formidável impulso. O animal encontra seu ponto de apoio na planta, o homem cavalga na animalidade e a humanidade inteira, no espaço e no tempo, é um imenso exército que galopa ao lado de cada um de nós, na nossa frente e atrás de nós, numa carga contagiante, capaz de pulverizar todas as resistências e transpor muitos obstáculos, talvez mesmo a morte.²¹³

²¹² BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.292. “La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, lui apparaîtra comme un flot qui monte, et que contrarie le mouvement descendant de la matière. Sur la plus grande partie de sa surface, à des hauteurs diverses, le courant est converti par la matière en un tourbillonnement sur place. Sur un seul point il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche mais ne l'arrêtera pas. En ce point est l'humanité; là est notre situation privilégiée. D'autre part, ce flot qui monte est conscience, et, comme toute conscience, il enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent par conséquent ni la catégorie de l'unité ni celle de la multiplicité, faites pour la matière inerte. Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus: cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité.”

²¹³ BERGSON. *L'évolution créatrice*, p.293. “Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse, du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son

Nessa passagem, já não se consegue diferenciar os limites entre místico e filosófico, idéia que será desenvolvida forçosamente no livro *As duas fontes da moral e da religião*. Acredita nosso autor que é nos místicos que o élan vital chega à sua máxima potencialidade. Ou seja, a religião, chamada por ele dinâmica, é ápice das possibilidades humanas de ser e conhecer.

2.4 Bergson e Plotino

Acredita Henri Bergson que só uma filosofia que se esforce para reintegrar a inteligência na intuição seria capaz de ofertar algo de positivo à humanidade. Esta filosofia seria capaz de nos oferecer força de ação e a própria felicidade, sentimento perseguido pela filosofia bergsoniana.²¹⁴ Atrevemo-nos mesmo a comparar as idéias bergsonianas aqui expostas à filosofia de Plotino, apropriada e repensada, como nos autoriza Henri Hude²¹⁵. Explica o estudioso da obra bergsoniana:²¹⁶ “Ele é plotiniano, um pouco como Marx era hegeliano. Bergson parece ter pensado que o sistema de Plotino estava de cabeça para baixo, e o repôs de pé. A queda das almas torna-se ascensão das almas.” E um pouco antes afirmou:

em Plotino, ele [Bergson] deixa de lado tudo o que é platônico [no sentido que atribui a esse termo, isto é, a teoria das idéias e a interpretação que ele lhe confere] e remete o pensamento do Uno à influência judaico-cristã. O universo é um todo simpático e é um duplo processo de materialização/espiritualização (...). É também um processo de pluralização. Mas Bergson subverte o sistema plotiniano. A pluralização vai no sentido da espiritualização. O devir não é uma queda do Absoluto, mas uma glória para Deus. Sobretudo, o sistema da necessidade deve dar lugar ao relato de uma história universal, onde a personalidade livre é o termo insuperável de toda evolução, que exprime ela própria um ato da liberdade divina: de onde *L'évolution créatrice*.

Quem também chama a atenção para a proximidade entre o pensamento de Bergson e o de Plotino é Lydie Adolphe. Em introdução ao livro *La philosophie religieuse de Bergson*²¹⁷, da citada pesquisadora, Émile Bréhier nos aponta o profundo conhecimento que esta possui da obra de ambos os pensadores. Portanto cremos ser de fundamental importância expormos algumas das reflexões desta autora sobre estes pontos de contato, uma vez que, tratando dos

point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort.”

²¹⁴ Cf. VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 44-47. “A alegria vitoriosa do trágico.”

²¹⁵ BERGSON. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XII-XIII.

²¹⁶ BERGSON. *Cursos sobre a filosofia grega*, p. XII-XIII.

²¹⁷ Cf. Lydie ADOLPHE. *La philosophie religieuse de Bergson*. Paris : PUF, 1943, p.p.VII-XI.

temas expostos por Bergson em seu livro *A evolução criadora*, chegamos às semelhanças existentes entre o pensamento deste filósofo e o de Plotino. Afirma Adolphe que

O próprio Bergson ressalta a analogia de seu pensamento com aquele de Plotino: em uma nota de *A Evolução criadora* ele explica que a relação que ele estabelece entre a “extensão” e a “distensão” 'se assemelham de certa forma àquilo que supôs Plotino', (e seu desenvolvimento onde deveria se assemelhar a M. Ravaisson), quando ele fez do entendimento, não sem dúvida uma inversão do ser original, mas um enfraquecimento de sua essência, uma das últimas etapas da processão.²¹⁸

O primeiro ponto destacado pela pesquisadora é a semelhança existente entre os dois pensadores relativa à atitude da alma frente ao mundo material. Segundo Adolphe²¹⁹, para Bergson nossa alma apresenta duas disposições: ela pode se interessar por seu corpo ou não, como pode também ter ou não a atenção focada na vida. Em outras palavras, a alma pode ou não se direcionar sobre si mesma. Quando se decide pela opção negativa, orienta-se pela e para a matéria. Destarte, a orientação que a alma confere à sua atenção, mesmo quando está totalmente voltada para a ação fabricadora, ou seja, quando se direciona para a matéria de forma quase absoluta, sendo inteligência, possui em torno de si uma franja de intuição. É esta franja que lhe permite extrapolar os limites da matéria para focar-se em si ou na vida, que é a fonte de onde jorram as almas. Desta forma, inteligência e intuição têm a mesma origem. Já Plotino considerava a alma como sendo dupla, possuindo duas funções, afirma Adolphe. Para o filósofo neoplatônico, a alma era dividida em duas partes: a parte superior contemplaria o *Uno* do qual seria emanção, enquanto a parte inferior se encarnaria para governar e organizar a matéria. Haveria, entretanto, uma troca permanente entre as duas almas, o que nos permitiria vê-las não como dois *entes* separados, mas como um apenas, importando somente a direção de sua atividade. Este seria o *nous*.²²⁰ “Pode-se afirmar, transpondo para a linguagem bergsoniana, que em torno da percepção consciente, há uma “franja” que bem poderia assinalar a presença mais freqüente da parte contemplativa.”²²¹

²¹⁸ ADOLPHE. *La philosophie religieuse de Bergson*, p.181. “Bergson remarque lui-même l'analogie de sa pensée avec celle de Plotin: dans une note de *l'Évolution créatrice* il explique que la relation qu'il établit entre la 'extension' et la 'distencion', 'ressemble par certains côtés à celle que suppose Plotin, (dans des développements dont devait s'inspirer M. Ravaisson), quand il fait de l'étendue, non pas sans doute une inversion de l'être originel, mais un affaiblissement de son essence, une des dernières étapes de la procession.”

²¹⁹ Cf. ADOLPHE. *La philosophie religieuse de Bergson*, p.p.60-61.

²²⁰ Assim define FERRATER MORA em seu *Dicionário de filosofia* o conceito de *nous* para Plotino: así lo vemos en Plotino, para quien el *vouç* es la segunda hipóstasis, emanada de lo *Uno* emanadora del Alma del Mundo. El *nous* plotiniano es, pues, el acto primero del Bien, y es a lo Uno como el círculo es al centro del círculo. El *nous* es concebido entonces con frecuencia como la visión (inteligible) del principio, de lo *Uno*, constantemente vuelta hacia él. No es, sin embargo, pura forma: el *nous* tiene materia y forma, aunque su materia es también de carácter inteligible. (José FERRATER MORA. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires:Editora Sudamericana, 1964.)

²²¹ ADOLPHE. *La philosophie religieuse de Bergson*, p.61. “c'est-à-dire, pour transposer dans la langage

Outro ponto levantado pela comentadora seria o da união das almas pela participação que estas têm na fonte comum, o *Uno*. Esta última seria, ela mesma, fonte de emanção da unidade do ser, ao qual se remeteriam todos os demais seres. Esta seria a fonte de simpatia que uniria todos os seres. A alma isolada no corpo não passaria de um reflexo passageiro da alma universal. Todas as almas possuem, portanto, a mesma fonte.²²² Assim como o *Uno* é a fonte das almas em Plotino, o *nous* é o intermédio daquele com o mundo. Para Bergson, esse intermediário seria o *élan vital* que, nos seres, se individualiza à procura de evolução. Usando uma metáfora criada por Plotino, bem ao modo da filosofia bergsoniana, diz Adolphe que o *Uno* é como o centro em um círculo, em que todos os raios de uma circunferência dele participariam, nascendo do centro e tendo seu ser nele. O centro é o ponto indivisível e a origem de cada um dos raios. Eles avançam sempre ao redor do círculo, em progressão, embora continuem sempre ligados entre si. O centro (*Uno*) é a “luz” que emana para um segundo círculo, *nous* (alma), e depois desses dois existe um terceiro que não é de luz, mas que resplandece a luz do segundo que lhe é contíguo, ou o mundo físico.²²³ O indivíduo seria então como que uma linha transversal que percorreria os três planos. No primeiro, ele teria o contato com o absoluto, ou *Uno*; e no último, ele é seu corpo. Entre os dois estaria a alma, *nous*. A inteligência é a alma do homem quando voltada para fora de si, absorvida pela ação. A intuição é, ao contrário, o movimento desta alma pelos diversos planos psíquicos. Ela é a faculdade que nos permite a possibilidade de encontrar o caminho de volta para o lugar de origem de todas as almas. A fusão mística se daria então, tanto para Plotino como para Bergson, nesta volta da alma em sua conversão para o Ser.

bergsonienne, qu'autour de la perception consciente, une “frange” pourrait bien signaler la présence inconsciente le plus souvent de la partie contemplative.”

²²² Cf. ADOLPHE. *La philosophie religieuse de Bergson*, p.p.61-62.

²²³ Cf. ADOLPHE. *La philosophie religieuse de Bergson*, p.185.

Capítulo 3

Bergson e a religião do élan vital: o misticismo criador

- *Donde tens, pois, essa água viva?*

- [...] *o que beber da água que eu lhe der, jamais terá sede. Mas a água que eu lhe trago virá a ser nele fonte de água, que jorrará até a vida eterna.*

[*João, 4, 14*]

Pudemos perceber no capítulo anterior a incrível proximidade da filosofia bergsoniana dos temas propriamente religiosos, o que não houvera acontecido de forma direta até então, embora afirme o autor que seus livros, até *A evolução criadora*, haviam, sim, tratado o tema da religiosidade. Em *Os dados imediatos da consciência*, haveria tratado da liberdade do espírito; em *Matéria e memória*, da independência e sobrevivência daquele; e, por fim, em *A evolução criadora*, teria tratado do problema do próprio fato da criação. Em que pese estas abordagens, mais apropriadamente filosóficas, em 1932 vem a lume o último livro temático de Bergson, agora tratando diretamente do fato religioso. Enfocando esse fenômeno pela ótica de sua filosofia, tentaria Bergson demonstrar a religião como um passo natural da evolução do espírito na caminhada do élan vital. Bergson foi acusado por isso de panteísta²²⁴, de irracionalista etc., o que na verdade não se aplicaria, caso se procurasse enxergar em suas posições sobre a religião um pensador que, mesmo quando assume certos pressupostos de uma religião historicamente dada, a judaico-cristã no caso, não o faz por interesses partidaristas. Assume esses pressupostos em consequência de sua visão filosófica, e por isso tem total liberdade de modificá-los. A religião, como expoente máximo da potencialidade criadora do ser humano, é o que vê Bergson. Capacidade de transformar o élan vital em amor e este, por sua vez, em ação para o outro. Esse é o verdadeiro parâmetro religioso. O super-homem bergsoniano é o místico em ação. Logo, podemos perceber que o pensamento

²²⁴ Esta acusação foi dirigida à Bergson por alguns pensadores católicos de sua época. Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE. *Bergson*, 1967.

bergsoniano sobre a religião traz, como sua conseqüência, uma moral, entendendo-se *moral* como uma regra normativa de ação. Mas, assim como a intuição tem como seu complemento paradoxal a inteligência, também a religião dinâmica, como denomina Bergson, tem seu complemento, e ao mesmo tempo seu paradoxo, na religião estática, fruto da necessidade do homem de viver em sociedade. Da mesma forma que a inteligência, a religião estática é funcionalista e tem como conseqüência uma moral funcionalista e fechada – o que não implica um juízo simplesmente negativo em relação a esta.

Desenvolveremos, pois, neste capítulo de nossa dissertação, os temas que julgamos necessários para uma maior compreensão da filosofia bergsoniana da religião, mais especificamente de seu aspecto dinâmico. Portanto, em um primeiro momento, trataremos *os dois sentidos da palavra religião*. Em um segundo momento, estudaremos o *misticismo como forma dinâmica de religião*. E, por último, a relação existente entre *religião dinâmica e sociedade aberta*.

3.1 Os dois sentidos da palavra religião

No pensamento bergsoniano, a religião é uma conseqüência da vida. Podemos deduzir essa afirmação da frase, que inicia o terceiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*: “Lancemos um olhar retrospectivo sobre a vida, cujo desenvolvimento acompanhamos noutra ocasião até o ponto em que a religião dela devia sair.”²²⁵ Ao ensejo dessa frase, nosso autor retoma brevemente a linha de evolução do élan vital, por ele traçada em *A Evolução criadora*. Isto para, novamente, propor sua tese de que somente no homem é que este élan criador tem possibilidades de transpor as barreiras do mecanicismo completo, percebido nas sociedades animais. Assim explica o autor francês o seu ponto de vista: “Ao atravessar a matéria, a consciência adquiriu, então, como num molde, a forma da inteligência fabricadora. E a invenção, que traz em si a reflexão, expandiu-se em liberdade.”²²⁶ Contudo, a inteligência diferente do instinto, traz intrínseca em si a reflexão, que oferece um tipo de perigo não experienciado pelas sociedades animais: a falta de apego à vida. Bergson assim coloca o problema: “não há reflexão sem previsão, previsão sem inquietação, inquietação sem um

²²⁵ BERGSON. *Les deux sources...* p.221. “Jetons un coup d'oeil en arrière sur la vie, dont nous avons jadis suivi le développement jusqu'au point où la religion devait sortir d'elle.”

²²⁶ BERGSON. *Les deux sources...* p.221. “En traversant la matière, la conscience prit cette fois, comme dans un moule, la forme de l'intelligence fabricante. Et l'invention, qui porte en elle la réflexion, s'épanouit en liberté.”

relaxamento momentâneo do apego à vida. Sobretudo, não há humanidade sem sociedade, e a sociedade exige do indivíduo um desprendimento [que o inseto, no seu automatismo] conduz até o desprendimento completo de si.”²²⁷

Logo, não se pode contar com a reflexão, instrumento da inteligência, para criar-se o apego necessário que a manutenção da vida, em sociedades humanas, demanda. Destarte, nesta conclusão nosso autor defende que, em toda espécie que surge, aparecem também todas as possibilidades que tornem sua sobrevivência viável. As variedades de espécies que vemos são na verdade pausas que o élan vital, obstado pela matéria, teve de fazer em sua evolução. Mas, ao contrário do que se pensa normalmente, estas pausas não possuem sempre características negativas. E a viabilidade de sobrevivência da espécie humana se deu por causa de uma dessas pausas. Afirmo nosso autor que,

A própria pausa do élan criador que se traduziu pelo aparecimento de nossa espécie, deu ensejo com a inteligência humana, no interior da inteligência humana, à função fabuladora que elabora as religiões. Tal é, pois, o papel, tal é o significado da religião que chamáramos de estática ou natural. A religião é aquilo que deve preencher, nos seres dotados de reflexão, um déficit eventual do apego à vida.²²⁸

Para nos livrar, ainda que impositivamente, do desejo de morte é que surge a religião chamada estática, com seus mitos, lendas, fábulas e tabus. A este mecanismo de criação Bergson denomina “função fabuladora”, que teria por ofício o papel de criar deuses e fantasmas. Segundo Vieillard-Baron, “o sagrado e o perigoso estão associados ao tabu, que é o interdito que afasta o arbitrário individual para preservar o elo social.”²²⁹ Os fenômenos estudados pelas ciências sociais da religião seriam fatos derivados desta função. Assim, as religiões históricas e nacionais nasceriam da necessidade de manter uma sociedade unida, garantindo sua existência e perpetuação. Concorda nosso autor, aqui, com as teorias do surgimento da religião sugeridas pelos seus contemporâneos positivistas²³⁰. Trata-se de uma herança de seu

²²⁷ BERGSON. *Les deux sources...* p.222. “il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude, pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de l'attachement à la vie. Surtout, il n'y a pas d'humanité sans société, et la société demande à l'individu un désintéressement que l'insecte, dans son automatisme, pousse jusqu'à l'oubli complet de soi”

²²⁸ BERGSON. *Les deux sources...* p.222-223. “L'arrêt même de l'élan créateur qui s'est traduit par l'apparition de notre espèce a donné avec l'intelligence humaine, à l'intérieur de l'intelligence humaine, la fonction fabulatrice qui élabore les religions. Tel est donc le rôle, telle est la signification de la religion que nous avons appelée statique ou naturelle. La religion est ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie.

²²⁹ VIEILLARD-BARON. *Conhecer Bergson*, p.52.

²³⁰ Cf. Émile DHURKEIM, “*As formas elementares da vida religiosa*”. (In: Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.

tempo de colégio e de suas leituras de Spencer.²³¹ Mas essas teorias necessitam de complemento, pois o desejo de vida é algo superior no homem, e está para além do desejo de auto-preservação. Ao contrário dos demais animais, o homem não sofre a vida como um simples efeito da passagem do élan vital. Ele próprio é o sucesso, ainda que incompleto, deste élan de vida. Desta forma, o ser humano é o único ser capaz de retornar ao caminho do élan. Não pela inteligência, que possui uma função específica, que é a de fabricar ferramentas, mas pela potencialização da franja de intuição que aureola a inteligência. Uma nova forma de apego à vida surgiria nessa relação. Para o sujeito capaz de estabelecer esta nova forma de relação com o princípio vital, a existência toma outro sentido, todas as suas ações se direcionam para aquilo que está em torno de si, movido por um sentimento que Bergson define como “gozo no gozo, amor do que é só amor.”²³² Está é a religião em movimento, ou dinâmica. No movimento de interiorização que o místico realiza, e que constitui a procura de si, ele encontra um jato de vida que o joga violentamente de volta ao mundo, agora, para a ação incessante. Assim como na passagem evangélica que diz que aquele que beber da fonte indicada por Jesus terá “vida em abundância.” Pergunta Bergson como denominar esse fenômeno, igualmente, de religião? Como utilizar o mesmo substantivo para designar objetos tão diversos? É que não podemos achar que a religião dinâmica – ou misticismo – possa se encontrar sozinha. E há muitas razões para isto, afirma o autor. E explica, usando como exemplo a função da religião estática, a respeito da qual escreve: “debalde transportar a alma a outro plano, nem por isso ele [o misticismo] lhe garante, sob uma forma eminente, a segurança e a serenidade que a religião estática tem por função proporcionar”²³³. Por este ponto de vista vemos uma variedade de graus de transição, onde há diferença radical de natureza. Novamente, temos aqui o paradoxo da *duração*. Onde anteriormente encontramos a *duração*, a *intuição* e o *élan vital*, agora encontramos a *religião dinâmica* ou *misticismo*; e onde encontrávamos o *espaço*, a *inteligência* e a *matéria*, encontramos a *religião estática* ou histórica.

²³¹ Cf. BARTHÉLEMY-MADAULE. *Bergson*. p.9-13. BARTHÉLEMY-MADAULE informa ainda que a meditação bergsoniana em torno da religião estática se refere explícita ou implicitamente a seus contemporâneos Durkheim e Lévy-Bruhl (p.153).

²³² Cf. BERGSON. *Les deux sources...* p.225.

²³³ BERGSON. *Les deux sources...* p.225. “D’abord le mysticisme - car c’est à lui que nous pensons - a beau transporter l’âme sur un autre plan : il ne lui en assure pas moins, sous une forme éminente, la sécurité et la sérénité que la religion statique a pour fonction de procurer.”

3.2 Misticismo como forma dinâmica de religião

Dada a utilização mais comum do termo mística, em seu sentido popular, achamos por bem iniciar este trecho de nossa dissertação conceituando o que, aqui, entenderemos por mística. Gerador de grandes discussões, esse termo adquiriu um sentido pejorativo, primeiramente devido ao descrédito que a modernidade lhe atribuiu. Em segundo lugar, devido às propostas das religiões de caráter sincrético não organizado, tais como os neopentecostais e as “religiões da nova era”. Distante das grandes tradições religiosas, esse fenômeno gera uma espiritualidade espontânea e comercial, aproximando o conceito de mística ligado a ele à prática mágica. Conforme Macedo, “ao iniciar um estudo como este o primeiro passo que se faz necessário é proceder à definição de mística, ou, na sua impossibilidade, pelo menos à tentativa de descrição e delimitação do que seja a mística, o fenômeno místico, ou ainda o âmbito da produção inspirada por este tipo de experiência”²³⁴. Ainda com Macedo, pensamos que “por respeito a termos diferentes utilizados por autores oriundos de tradições e idiomas distintos”²³⁵ possamos fazer uso dos conceitos de *mística*, *intuição mística*, ou mesmo *vivência mística*, para designar o que o dicionarista Aurélio Buarque de Holanda chama de “o elemento místico de qualquer doutrina”. Isso pode ser aplicado com igual valor ao conceito de misticismo²³⁶.

Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de filosofia*²³⁷, não diferencia, em verbetes diversos, os termos misticismo e mística. O pensador italiano define misticismo como “toda doutrina que admite uma comunicação direta entre o homem e Deus”. Informa o filósofo, em seu dicionário, que

A palavra *mística* começou a ser usada com este sentido nos escritos de Dionísio Areopagita, na segunda metade do século V, inspirado no neoplatônico Proclo. Em tais escritos se acentua o caráter místico do neoplatonismo original, ou seja, da doutrina de Plotino²³⁸. Para ele, se insiste, por um lado, na impossibilidade de se

²³⁴ Cecília Cintra C. de MACEDO. *Metafísica, mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicébron): Uma Abordagem bergsoniana*. [Tese de Doutorado]. São Paulo: 2006, p. 54.

²³⁵ MACEDO. *Metafísica, mística e linguagem...*, p.54-5.

²³⁶ Aurélio Buarque de HOLANDA. *Novo dicionário básico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. (exemplar distribuído pelo jornal A Folha de São Paulo). Encontramos no verbete mística a seguinte definição: “1. O estudo das coisas divinas ou espirituais, 2. Vida religiosa ou contemplativa; misticismo, Crença ou sentimento arraigado de devotamento a uma idéia, 4. Essência doutrinária.” Pela segunda conceituação do verbete, estamos entendendo misticismo como mística, uma vez que misticismo é também, para o dicionarista, vida religiosa ou contemplativa, que é designada pela palavra mística.

²³⁷ ABBAGNANO. *Dicionário de filosofia*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1998, p.805-6. [Tradução própria].

²³⁸ Que fora objeto de estudo dos cursos de história da filosofia ofertados por Bergson na *École Normale Supérieure*, por volta de 1898-1899. E que, provavelmente, influenciou na escrita das obras aparecidas posteriormente, a

chegar a Deus ou de se alcançar uma comunicação qualquer com Ele, mediante os procedimentos ordinários do saber humano; deste ponto de vista, não se pode fazer mais que definir a Deus negativamente (*teologia negativa*). Por outro lado, se insiste em uma relação originária, íntima e privada, entre o homem e Deus, relação em virtude da qual o homem pode voltar a Deus e unir-se por fim com Ele em um ato supremo. Este ato é o êxtase, que Dionísio considera a *deificação* do homem.

Segundo a origem grega da palavra, mística tem o sentido de mistério. Ou seja, algo que não é acessível aos nossos sentidos ou razão, mas que traz consigo uma espécie de conhecimento. Portanto, o conceito de mística implica, de alguma forma, em um acréscimo de conhecimento, supra-racional, intuitivo e simples. Ou, ainda mais especificamente, pode-se dizer que a mística é geralmente “associada a formas não racionais de apreensão da realidade”. Essas formas, contudo, “não implicam na ausência da racionalidade como pensamos, acerca da emocionalidade comum, mas na *superação* da racionalidade associativa”. Ainda que geradora de processo intelectual, a intuição mística não é consequência direta do pensamento associativo, nem das percepções físicas. “Ela é despertada pela percepção diferenciada do mundo, sendo potencialmente criadora de representações novas”²³⁹. A respeito, frisa o autor: “A mística, por sua diversidade de manifestações, foi artificialmente dividida em subgrupos que compartilhavam de uma mesma tradição ou conjunto de especificidades. Desse modo, além do seu estudo ter sido dividido por critérios contextuais referentes à articulação interna com as tradições de origem, temos, no interior de cada uma das próprias tradições religiosas, outras subdivisões.”²⁴⁰

É na obra de Dionísio Areopagita que encontramos, pela primeira vez no cristianismo, a distinção dos aspectos da mística. O primeiro aspecto é o prático, um conhecimento experimental da realidade supra-sensível; o segundo, uma reflexão doutrinal, filosófica, teológica, ou teológico-filosófica, sobre o conhecimento (experiência) trazido pelo primeiro. Dessa distinção²⁴¹ surge a categoria denominada “mística especulativa”, para a qual o conhecimento das realidades supra-sensíveis e supra-rationais é um objetivo por si mesmo, expresso por construções lógico-rationais. Possui caráter predominantemente noético, pois tem como objeto direto o conhecimento das realidades transcendentais. Com o passar dos séculos, a dissociação entre os aspectos da mística se acentuaram, até que o termo “teologia mística” ficou associado tão somente ao caráter doutrinário, de aspecto teológico-filosófico da mística. E o primeiro aspecto, de caráter prático, passou a ser designado pelos termos ascese

Matière et mémoire (obra escrita em 1896).

²³⁹ MACEDO. *Metafísica, mística e linguagem...*, p.56.

²⁴⁰ MACEDO. *Metafísica, mística e linguagem...*, p.56.

²⁴¹ Cf. Pseudo DIONÍSIO AREOPAGITA. *Los nombres de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

ou contemplação. Destarte, como informa Macedo, “entre os estudiosos, vemos também uma posição que tende a uma recomposição desses dois aspectos [...], ainda que seja possível fazer distinções teóricas entre misticismo e teologia mística, creio ser perigoso separar estas duas na história do Cristianismo”.

No judaísmo podemos encontrar outras distinções para a experiência mística. Por exemplo, a distinção entre a mística profética e a estática²⁴². O estático é aquele que é movido pela vontade de experimentar o êxtase, levado por um impulso pessoal. É caracterizado pela perda de consciência, marca, na Bíblia, de estado de insanidade, ou do falso profetismo. O profeta, ao contrário, é aquele a quem Deus vem antes que ele O busque. O profeta é procurado por Deus. “Os profetas não trazem qualquer ‘marca’ de sua experiência nem proclamam emocionalmente as suas maravilhas”²⁴³. O misticismo judaico possui um caráter sóbrio e muito claro. Assim define Abraham Itzhak Kuk (1865-1935)²⁴⁴ a experiência mística aos olhos do judaísmo cabalista:

A percepção mística baseia-se na convicção íntima da onipotência, a ausência de limitações nas possibilidades de poder infinito. A cognição objetiva, por outro lado, fundamenta-se no conhecimento da limitação do poder, de acordo com as circunstâncias em que o poder se manifesta neste mundo. Em cada esfera, a forma de uma ou de outra cognição goza de absoluta soberania. Não há limite para o poder de alguém no mundo íntimo. [...].

A cada segundo, no mais ínfimo instante de tempo, criamos consciente ou inconscientemente, uma multidão infinita de criações; se pudermos apenas aprender a percebê-las, trazê-las para dentro da fronteira da clara cognição, acostumar-nos a incluí-las na estrutura de expressões a elas adequadas, então seu esplendor e majestade hão de revelar-se e seu poder em todas as fases da vida tornar-se-á visível.

Pois nelas se revela o segredo da vida mais elevada; todo trabalho racional, todo labor sistemático, todas as leis e julgamentos, preceitos e vereditos religiosos, concepções profundas e máximas de lógica recebem o espírito de suas vidas das sombras da radiância destes grandes lampejos.²⁴⁵

Desejamos chamar a atenção para o fato de que não podemos dar uma definição exata do que se pode entender por *mística*, dada a multiplicidade de características que este fenômeno apresenta. Mas podemos, ainda assim, atribuir-lhe certas peculiaridades, dentre as quais se destaca especialmente a possibilidade de aproximação *imediate*, por meio de um contato supra-racional, a uma realidade supra-sensível, ou, pelo menos, a tentativa de aproximação a

²⁴² Não havendo aqui restrição do profetismo ao círculo do judaísmo.

²⁴³ A. J. HESCHEL. *The Prophets*. New York: Harper Colophon Books, 1969. Apud MACEDO. *Metafísica, mística e linguagem...*, p. 59.

²⁴⁴ Segundo nos informa GUINSBURG, Kuk foi um “pensador místico, sábio talmudista, chefe ortodoxo e líder sionista.”

²⁴⁵ A.I. Kuk, apud, GUINSBURG. *Dos místicos e videntes – da trajetória da Merkabá*. p.663.

esta realidade transcendente. Contato este que, “invariavelmente envolve um conteúdo e algum grau de aquisição de conhecimento.”²⁴⁶

O filósofo francês deseja, com seu método, pôr à prova e confirmar as virtualidades sugeridas em sua nova concepção de metafísica. Segundo Vieillard-Baron “o que Bergson nos ensina é que o pensamento que concebe a alma, Deus e o mundo, associa necessariamente uma intuição mística a um racionalismo determinado”.²⁴⁷ Vejamos, por exemplo, o raciocínio do autor sobre Deus. A respeito, afirma Vieillard-Baron que “Bergson teve muito pudor em relação ao problema de Deus, visto que ele queria permanecer, em metafísica, no terreno da experiência. Somente a experiência mística lhe parecia uma experiência de Deus, entretanto ele sabe bem que aqueles que não experimentam nada desta experiência não podem nem compreendê-la nem aceitar suas conclusões.”²⁴⁸

Para Bergson, o misticismo deve, de alguma forma, fornecer meios de se focar a existência de Deus, de algum modo experimental. Pois, se Deus é um existente, o autor crê que ele é percebido, ou que poderia sê-lo. Que ele é dado numa experiência, real ou possível. Isto porque todo objeto existente só pode ser concebido em uma experiência. Entretanto os opositores desta opinião alegam “que a experiência dos místicos é individual e excepcional, que ela não pode ser controlada pelo comum dos homens, e que não é comparável, por conseguinte, à experiência científica”.²⁴⁹ Nosso autor, embora não desmereça a validade da ciência enquanto saber, não lhe credita infalibilidade metodológica. Afirma que falta uma experiência científica, ou de modo mais geral, uma observação registrada pela ciência, que seja sempre suscetível de controle. Para confirmar sua afirmação, coloca o caso da geografia. Essa ciência, segundo o autor, se construiu durante muito tempo através de relatos, muitas vezes feitos por um único explorador, que desse provas de honestidade e competência. Poder-se-ia afirmar, todavia, que esta viagem poderia ser repetida por qualquer explorador que quisesse verificar o fato narrado. Pois, no entender de Bergson, também a viagem realizada pelos místicos é passível de experimentação, dado que, ao ensejo de suas experiências, estes constroem um mapa. Como afirma o nosso pensador: “O místico, por sua vez, fez uma

²⁴⁶ MACEDO. *Metafísica, mística e linguagem...*, p. 58-65.

²⁴⁷ VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 102

²⁴⁸ VIEILLARD-BARON. *Compreender Bergson*, p. 102-103.

²⁴⁹ BERGSON. *Les deux sources...* p.260. “On allègue en effet que l'expérience de ces grands mystiques est individuelle et exceptionnelle, qu'elle ne peut pas être contrôlée par le commun des hommes, qu'elle n'est pas comparable par conséquent à l'expérience scientifique”.

viagem que outros podem fazer de novo, de direito, senão de fato”²⁵⁰. E, citando William James, para demonstrar que esta percepção está ao alcance do comum dos homens, de alguma forma, diz que; “este [James] declarava não haver jamais experimentado estados místicos; mas acrescentava que, se ouvia falar disso a um homem que conhecesse esses estados por experiência, 'alguma coisa nele fazia eco'.”²⁵¹ Os místicos passam por uma série de estados para atingir a deificação definitiva. Embora variáveis, esses estados se assemelham muito. “Em todo caso, sempre o roteiro percorrido é o mesmo. Nas descrições do estado definitivo encontram-se as mesmas expressões, as mesmas imagens, as mesmas comparações, embora os autores não sejam em geral conhecidos uns dos outros”.²⁵²

Reconhece Bergson que a experiência mística, deixada a si mesma, não pode trazer uma certeza absoluta ao filósofo que pretenda estudá-la. É que não há outra fonte de conhecimento que não seja a experiência. Como pode, então, o filósofo estudar a mística? Sugere nosso autor o que ele chama de “linhas de fatos”. Essas linhas seriam o cruzamento e a soma de probabilidades. O filósofo deve agir como o agrimensurador que mede a visão de um ponto inacessível, visando-o alternadamente de dois pontos aos quais tem acesso, chegando a um resultado que equivalha à certeza. A esse método ele denomina de “verificação progressiva”, método que ele considera o único que possa fazer avançar os estudos da metafísica²⁵³. Afirma Bergson:

Nós estimamos que esse método de verificação é o único que possa fazer avançar definitivamente a metafísica. Por este método se estabelecerá uma colaboração entre filósofos; a metafísica, como a ciência, progredirá mediante acumulação gradual de resultados adquiridos, em vez de ser um sistema completo, a tomar ou desprezar, sempre contestado, sempre a recomeçar. Ora, verifica-se precisamente que o aprofundamento de certa ordem de problemas, inteiramente diversos do problema religioso, levou-nos a conclusões que tornaram provável a existência de uma experiência singular, privilegiada, tal como a experiência mística. E, por outro lado, a experiência mística, estudada por si mesma, dá-nos indicações suscetíveis de acrescentar-se aos ensinamentos obtidos num domínio totalmente diverso, por método completamente diferente. Há, pois, no caso, reforço e complemento

²⁵⁰ BERGSON. *Les deux sources...* p.260. “le mystique, lui aussi, a fait un voyage que d'autres peuvent refaire en droit, sinon en fait”.

²⁵¹ BERGSON. *Les deux sources...* p.260. “William James déclarait n'avoir jamais passé par des états mystiques; mais il ajoutait que s'il en entendait parler par un homme qui les connût d'expérience, 'quelque chose en lui faisait écho'.”

²⁵² BERGSON. *Les deux sources...* p.261. “En tout cas la route parcourue est la même, à supposer que les stations la jalonnent différemment. Et c'est, em tout cas, le même point d'aboutissement. Dans les descriptions de l'état définitif on retrouve les mêmes expressions, les mêmes images, les mêmes comparaisons, alors que les auteurs ne se sont généralement pas connus les uns les autres”

²⁵³ Cf. BERGSON. *Les deux sources...* p.263.

recíprocos.²⁵⁴

A reciprocidade da qual fala Bergson na última linha da citação acima é a que há entre o método intuitivo e o misticismo. Assim como para o filósofo que segue o método intuitivo, para o místico também não há falsos problemas. Por exemplo, para eles não cabem as perguntas: por que Deus, por que a matéria, por que os espíritos em vez do nada? Para o autor francês, essas são perguntas falsas. Esse tipo de questão “pressupõe que a realidade preencha um vazio, que sob o ser há o nada, que de direito haja nada, que é preciso então explicar por que de fato exista alguma coisa”²⁵⁵ quando, na verdade, “o que percebemos na ausência de uma coisa é a presença de outra coisa – que preferimos ignorar porque não é a que nos interessa ou a que esperávamos.”²⁵⁶ O místico também não se preocupa com os atributos metafísicos da Divindade. “Ele crê ver o que Deus é, não tem visão alguma do que Deus não seja. É pois, sobre a natureza de Deus imediatamente apreendida no que ele tem de positivo, quero dizer, de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogar o místico.”²⁵⁷ Procedendo desta forma em sua investigação, o filósofo encontrará algo de comum com o místico. Pois, por mais que escreva, o filósofo sempre gira em torno de sua intuição primária. Também assim, o místico, quando descreve sua intuição, diz uma fala sem fim, posto que tudo que este tem a dizer é que Deus é amor, e é objeto de amor. Desse amor, que é objeto e fonte ao mesmo tempo, o místico jamais acaba de falar. Sua descrição é interminável, porque a coisa que descreve é inexprimível.

A religião dinâmica surge quando o espírito do homem rompe o isolamento gerado pela inteligência, abrindo sua percepção para além dos horizontes da razão. É ainda quando situado na forma estática da religião que a nova perspectiva se abre. Quando trata do assunto misticismo e renovação, alerta que mesmo essas pessoas (os místicos), nascem em um mundo

²⁵⁴ BERGSON. *Les deux sources...* p.263-264. “Nous estimons que cette méthode de recouplement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique. Par elle s'établira une collaboration entre philosophes; la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu, d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer. Or il se trouve précisément que l'approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique. Et d'autre part l'expérience mystique, étudiée pour elle-même, nous fournit des indications capables de s'ajouter aux enseignements obtenus dans un tout autre domaine, par une tout autre méthode. Il y a donc bien ici renforcement et complément réciproques.”

²⁵⁵ BERGSON. *Les deux sources...* p.266. “Mais cette question présuppose que la réalité remplit un vide, que sous l'être il y a le néant, qu'en droit il n'y aurait rien, qu'il faut alors expliquer pourquoi, en fait, il y a quelque chose”.

²⁵⁶ BERGSON. *Les deux sources...* p.266. “L'absence d'une chose étant toujours la présence d'une autre - que nous préférons ignorer parce qu'elle n'est pas celle qui nous intéresse ou celle que nous attendions.”

²⁵⁷ BERGSON. *Les deux sources...* p.267. “il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas. C'est donc sur la nature de Dieu, immédiatement saisie dans ce qu'elle a de positif, je veux dire de perceptible aux yeux de l'âme, que le philosophe devra l'interroger.”

já dado, preexistente a elas e que fora preparado por outras pessoas. Em relação a este ponto, nosso autor frisa:

Seu próprio misticismo, de resto, está impregnado dessa religião, dado que começou por ela. Sua teologia estará em geral de acordo com a dos teólogos. Sua inteligência e sua imaginação utilizarão, para exprimir com palavras o que ele sente e em imagens materiais o que vê espiritualmente, o ensino dos teólogos. E isso lhe será fácil, dado que a teologia justamente captou uma corrente que tem sua fonte na misticidade.²⁵⁸

Quando capta essa “corrente”, que é intrínseca aos textos da teologia, e que lhe foi deixada como herança por seus predecessores, o místico sente em si uma espécie de abalo, um élan que lhe permeia o ser. Bergson descreve da seguinte maneira as ocorrências internas ao psiquismo do místico tomado em seu êxtase:

Quando são agitadas as profundezas obscuras da alma, o que sobe à superfície e chega à consciência, nela assume a forma de imagem ou de um sentimento, se a intensidade for suficiente. A imagem é, na maioria das vezes, agitação pura, como o sentimento não passa de agitação vã. Mas uma e outra podem exprimir que a subversão é um arranjo sistemático em vista de um equilíbrio superior: a imagem é então símbolo do que se prepara, e a emoção é a concentração da alma à espera de uma transformação.²⁵⁹

Muito próximo do transe alucinógeno, ou farmacêutico, o sujeito dessa percepção é como que arrebatado para fora de seu “estado normal de consciência”. Para essa pessoa, a presença de uma realidade supra-sensível é uma verdade, e o gozo dessa presença é sem limites. Nesse contato momentâneo, o sujeito sente-se quase absorvido pela imensidade indizível da presença do absoluto, e a sensação de liberdade extrapola os limites das palavras. Entretanto, ao voltar à realidade cotidiana, aquele que a experimenta é assombrado pela angústia da ausência de Deus. Mas é graças a essa intuição ampliada da realidade supra-intelectual que surge uma nova pessoa, renovada em seu agir. Ela assumirá então uma conduta de busca pela união definitiva com esta realidade transcendente. Sua vida será “superabundância de vida –

²⁵⁸ BERGSON. *Les deux sources...* p.253. “De cette religion son mysticisme même est d'ailleurs imprégné, puisqu'il a commencé par elle. Sa théologie sera généralement conforme à celle des théologiens. Son intelligence et son imagination utiliseront, pour exprimer en mots ce qu'il éprouve et en images matérielles ce qu'il voit spirituellement, l'enseignement des théologiens. Et cela lui sera facile, puisque la théologie a précisément capté un courant qui a sa source dans la mysticité. ”

²⁵⁹ BERGSON. *Les deux sources...* p.243. “Quand les profondeurs obscures de l'âme sont remuées, ce qui monte à la surface et arrive à la conscience y prend, si l'intensité est suffisante, la forme d'une image ou d'une émotion. L'image est le plus souvent hallucination pure, comme l'émotion n'est qu'agitation vaine. Mais l'une et l'autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur: l'image est alors symbolique de ce qui se prépare, et l'émotion est une concentration de l'âme dans l'attente d'une transformation.

um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa às mais vastas iniciativas”²⁶⁰. Sua moral já não é mais uma obrigação externa, mas um compromisso de amor entre o élan criador e a humanidade, sua vivência é uma ponte de amor entre Deus e os homens. Surge assim uma nova forma de religiosidade, inspirada pela mística, pois como afirma Bento Prado Jr. “a experiência mística constitui, portanto, a verdade final do processo evolutivo: é na alma do místico que, finalmente, o ser é restituído à sua integral aparência.”²⁶¹.

Bergson acredita que a sensação causada pelos místicos nas pessoas que o cercam e que se deixam tocar pela sua mensagem, é similar à emoção causada pela música. É uma sensação de arrastamento hipnótico, onde cada ação imaginada, ou realizada, é sugerida pela música que se ouve. A congruência entre o sentimento daquele que ouve com aquilo que é ouvido faz com que o primeiro sinta-se parte integrante do segundo. A respeito, Bergson escreve:

Somos a cada instante o que a música exprime, seja a alegria, a tristeza, a piedade, a simpatia. Não apenas nós, mas também muitos outros, mas todos os outros também. Quando a música chora, é a humanidade, é toda a natureza que chora com ela. Na verdade, ela não introduz esses sentimentos em nós; antes, ela nos introduz neles, como transeuntes que se compelissem em uma dança. Assim procedem os iniciadores em moral. A vida tem para eles ressonâncias de sentimento insuspeitas, como as que produziria uma nova sinfonia; eles nos fazem entrar com eles nessa música, para que nós a traduzamos em movimento²⁶².

A música é, para o autor francês, uma das analogias usadas com maior frequência. Nela encontramos a característica da fugacidade e evanescência. Para Bergson, a música é dotada de mobilidade, da mobilidade da duração. Ela tem a capacidade de nos remeter a um estado de semi-transe onde somos levados à passividade, fora do fluxo temporal cotidiano, e realizamos a idéia que nos é sugerida pelo artista. Aqui encontramos a busca do autor pela análise dos dados da sensação, da observação da vida, buscando remontar a um mecanismo psíquico profundo, procurando nos fornecer a matéria prima da experiência. Os grandes místicos produzem, na vida daqueles que os cercam, o mesmo efeito que a música. Assim como esta, que nos conduz ao ritmo e ao movimento pelos sentimentos que em nós produz, os

²⁶⁰ Cf. BERGSON. *Les deux sources...* p.246.

²⁶¹ Bento PRADO Jr. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989.

²⁶² BERGSON. *Les deux sources...* p.36. “Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiment insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement.”

místicos, com suas vidas “exemplares”, causam ondas de emoções – até mesmo novas emoções – que abalam o mais profundo de nosso eu. Colocam, assim, em movimento, aquilo que antes estava parado em nós. Despertam o ritmo da vida, colocando-nos em estado de duração. Afirma Bergson que “abalada em sua profundidade pela corrente que a arrasta, a alma cessa de girar sobre si mesma, escapando por um instante à lei que quer que indivíduo e espécie se condicionem um ao outro circularmente.”²⁶³ Para o filósofo francês, a intuição mística está muito perto do imediatamente sentido, ou seja, da intuição dos dados imediatos. Antes da nova moral, ou mesmo da própria metafísica trazida pelos místicos, encontra-se a “emoção, que se prolonga em impulso do lado da vontade, e em representação explicativa na inteligência.”²⁶⁴ Da emoção dos místicos brota uma representação simples, traduzida da “emoção particular de uma alma que se abre, rompendo com a natureza que a confinava ao mesmo tempo em si e na comunidade.”²⁶⁵ Com o rompimento dessas barreiras, os místicos sentem-se em contato com o princípio gerador da espécie humana, alimentando-se da força de amar a humanidade. Declaram estes “possuir o sentimento de uma corrente que iria de sua alma a Deus e de Deus ao gênero humano.”²⁶⁶ Em palavras de Bergson,

Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade. Seguros de si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para os quais o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase. O que eles deixaram escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam, eles sentem como um ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade.²⁶⁷

O autor tentará buscar aquilo que o místico percebe em sua vivência, sem possíveis interpretações prévias, abrindo um parêntese entre as teorias sociais e filosóficas já pré-estabelecidas, para ouvir o que o místico tem a dizer sobre sua experiência e analisar o que realiza em suas vidas. E uma dessas ações é a necessidade de espalhar ao seu redor o amor do

²⁶³ BERGSON. *Les deux sources...* p.243. “Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement.”

²⁶⁴ BERGSON. *Les deux sources...* p.46. “il y a l'émotion, qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence.”

²⁶⁵ BERGSON. *Les deux sources...* p.49. “l'émotion particulière d'une âme qui s'ouvre, rompant avec la nature qui l'enfermait à la fois en elle même et dans la cité.”

²⁶⁶ BERGSON. *Les deux sources...* p.51. “Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain.”

²⁶⁷ BERGSON. *Les deux sources...* p.p. 101-102. “Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit. Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action, à la surprise de ceux pour qui le misticisme n'est que vision, transport, extase. Ce qu'ils ont laissé couler à l'intérieur d'eux-mêmes, c'est un flux descendant qui voudrait, à travers eux, gagner les autres hommes : le besoin de répandre autour d'eux ce qu'ils ont reçu, ils le ressentent comme un élan d'amour. Amour auquel chacun d'eux imprime la marque de sa personnalité.”

qual se sentem receptáculos. Amor refeito por cada um em sua vida, carregado das marcas de suas personalidades, tornando algo com uma tonalidade inteiramente independente e nova. Um sentimento tão forte que fará ressoar no interior daqueles que o ouvem, o místico que há adormecido dentro de si. Como uma faculdade ontológica, o amor emanado pelo místico faz com que a humanidade, ao seu redor, amplie e fortaleça a franja de intuição que cerca sua inteligência²⁶⁸. Porém o místico puro “é uma essência rara, que encontramos no mais das vezes em estado de diluição”²⁶⁹.

Percorrendo a história das religiões e da própria filosofia, Bergson afirma que os primeiros esboços do misticismo encontram-se nos mistérios pagãos, entre as religiões dos povos do Mediterrâneo. A associação, por exemplo, de Dionísio, e mais tarde seu sucessor Orfeu, às festas do vinho, derivariam do transe causado pela possessão da alma, pelo deus, por aquele que o evocava, uma vivência similar à embriaguez do vinho. O autor francês acredita que a embriaguez causada pela bebida não seria a origem do transe, mas apenas uma forma de quebrar barreiras que pudessem inibi-lo. Diz que se trata de saber se essa embriaguez pode ser considerada retrospectivamente, à luz do misticismo logo aparecido, como enunciativa de certos estados místicos. E para responder a essa questão, basta lançar um olhar à evolução da filosofia grega. Existe, no entender de Bergson, uma correlação entre a mística nascente no dionisismo que se liga à filosofia de Plotino, passando pelo orfismo, pitagorismo e platonismo, embora a evolução do pensamento grego tenha, aparentemente, um caráter puramente racional e tenha “conduzido a humanidade ao mais alto grau de abstração e de generalidade”. Houve, nas raízes desse movimento, um élan que não foi de ordem filosófica e que o levou ao ponto onde o pensamento helênico pretendia ultrapassar a razão. A respeito escreve:

Sem dúvida que uma influência desse gênero não se fez sentir em Aristóteles e seus seguidores imediatos; mas a filosofia de Plotino, a que esse desenvolvimento chegou, e que deve tanto a Aristóteles quanto a Platão, é incontestavelmente mística. Se sofreu influência do pensamento oriental, muito mais ativo no mundo alexandrino, tal se deu à revelia do próprio Plotino, que acreditou nada mais fazer do que condensar toda a filosofia grega, para contrastar com as doutrinas estrangeiras. Assim, houve na origem uma penetração do orfismo e, por fim, um desabrochar da dialética na mística.²⁷⁰

²⁶⁸ BERGSON. *Les deux sources...* p. 224. Mais nous savons qu'autour de l'intelligence est restée une frange d'intuition, vague et évanouissante.”

²⁶⁹ BERGSON. *Les deux sources...* p.225. “Mais surtout il faut considérer que le mysticisme pur est une essence rare, qu'on le rencontre le plus souvent à l'état de dilution.”

²⁷⁰ BERGSON. *Les deux sources...* p.332. “Sans doute aucune influence de ce genre n'est sensible chez Aristote et ses successeurs immédiats; mais la philosophie de Plotin, à laquelle ce développement aboutit, et qui doit autant

Todavia, esse movimento não alcançou o que Bergson chama de misticismo completo. Plotino vislumbrou a percepção de Deus no êxtase, mas não chegou, não quis chegar, ao ponto onde a vontade humana se confunde com a vontade divina. Neste ponto a contemplação chegaria à ação, que atrapalharia a primeira, permanecendo, assim, fiel ao intelectualismo grego (platônico), onde a filosofia é contemplação. Para Bergson, “o advento do misticismo é uma tomada de contato, e, por conseguinte, uma coincidência parcial, com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for Deus mesmo. O grande místico seria uma individualidade que ultrapassa os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuaria e prolongaria, assim, a ação divina.”²⁷¹

O verdadeiro místico é, portanto, ação contínua. Pelo mesmo motivo que foi descrito até aqui, verificar-se-ia que também a mística oriental não pode ser vista como completa. Como o transe induzido pelo vinho liberava entre os seguidores dos rituais dionisíacos aquilo que havia de místico em seu eu, também no *ioga* se encontrariam exercícios que levariam seu praticante a uma espécie de transe hipnótico, transe que não teria nada de místico em si mesmo. O misticismo estava compreendido nele apenas em estado de esboço. Mas um misticismo mais pronunciado, concentração puramente espiritual, poderia socorrer-se do *ioga* naquilo que tinha de material e, por isso mesmo, espiritualizá-lo. O *ioga* pode ser entendido, então, como um aspecto “popular” da contemplação mística. Ao contrário do mundo grego, onde o conhecimento era um fim em si mesmo, para o hindu ele era um meio. No sentir do autor francês, os hindus buscavam evadir-se da vida, que fora para esse povo sempre cruel; Bergson enxerga uma linha que vai do bramanismo ao budismo, que prega a libertação pela renúncia, um chamado à inteligência. Bramanismo, budismo e jainismo pregaram a extinção do querer viver, dado que o desejo da vida é o que causa o sofrimento. Objetivando atingir pela meditação o estado de nirvana, que se assemelha em muito ao estado de êxtase, o budismo só fracassaria como misticismo completo por perder-se no meio do caminho no esforço realizado para coincidir com o élan criador. Desligado da vida humana, mas não atingindo a vida divina, fica pendente entre duas atividades na vertigem do nada. Bergson crê que, mesmo não tendo ignorado a caridade, e mesmo, pelo contrário, tendo-a pregado, o

à Aristote qu'à Platon, est incontestablement mystique. Si elle a subi l'action de la pensée orientale, très vivante dans le monde alexandrin, ce fut à l'insu de Plotin lui-même, qui a cru ne faire autre chose que condenser toute la philosophie grecque, pour l'opposer précisément aux doctrines étrangères. Ainsi, en résumé, il y eut à l'origine une pénétration de l'orphisme, et, à la fin, un épanouissement de la dialectique en mystique.”

²⁷¹ BERGSON. *Les deux sources...* p.233. “A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine.”

budismo é descrente da eficácia da ação humana, e para ele “só esta confiança pode ter a força de remover montanhas”.

“O misticismo completo – conclui nosso autor – é, com efeito, o dos grandes místicos cristãos.”²⁷² É com essa frase, polêmica para os dias de hoje, que nosso autor diz onde podemos encontrar o “tipo ideal” do que ele denomina o místico perfeito. Entretanto, não podemos entender o conceito “cristão” como normalmente o compreendemos. Como afirma o filósofo português Leonardo Coimbra,

A filosofia bergsoniana é um todo que só pode estudar-se como um organismo vivo, por uma longa convivência simpatizante, ressentindo o ritmo cardíaco de seu esforço de vida e de crescimento. E, como um ser vivo em plena maturação vital, não se encerra num ciclo fechado; ele é uma permanente forma de saber, acompanhada de uma perene renovação sangüínea. De modo que deixa ao longo de seu percurso conhecimentos reais, verídicos no plano ontológico, em que se internou o pensamento, mas aptos a receberem o complemento duma posterior subida de nível ontológico²⁷³.

Embora não possamos negar a aproximação do filósofo, no fim de sua vida, do cristianismo, especificamente o católico, não podemos esquecer de perguntar ao nosso autor quem é a personagem Cristo, para ele, e como o cristianismo se encaixa em seu pensamento, enquanto totalidade. Assim podemos encontrar a resposta dada pelo próprio Bergson: “Não é dubitável que o cristianismo tenha sido uma transformação profunda do judaísmo”²⁷⁴. Também não podemos nos esquecer de que ele não gosta de fazer uso de conceitos prontos, preferindo imagens vivas que possam ser atualizadas. Como informa Leon Fouks, um estudo objetivo de sua filosofia revela imediatamente as analogias profundas e contundentes entre suas concepções e as de Israel. Não é impossível pensar que contrariamente a seus sentimentos, Bergson é muito mais próximo do judaísmo que do cristianismo²⁷⁵. Ao juntar esses dados podemos considerar que a figura do “Cristo”, para Bergson, é a figura de um continuador dos profetas israelitas. Nas palavras do próprio Bergson: “O próprio Cristo é continuador dos profetas de Israel.”²⁷⁶. O próprio autor nos aconselha a deixar de lado o cristianismo pregado

²⁷² BERGSON. *Les deux sources...* p.240. “Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens.”

²⁷³ Leonardo COIMBRA. *A filosofia de Henri Bergson*. Lisboa Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, p.163.

²⁷⁴ BERGSON. *Les deux sources...* p.254. “Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme.”

²⁷⁵ Leon FOUKS. *Note sur la dialectique bergsonienne et le judaïsme*. In actes du Xe. Congrès de sociétés de philosophie de langue française. Paris: 1959. Apud. CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília. *Mística, religião e filosofia – indicações para uma metodologia da mística na obra de Henri Bergson*, p.246.

²⁷⁶ BERGSON. *Les deux sources...* p.254. “Lui-même [Christ] peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël.”

por estes místicos, considerando neles a forma sem a matéria²⁷⁷. Ou seja, a figura do que nosso autor chama de místico completo, pode, sem sombra de dúvidas, ser encontrada em qualquer religião, ou mesmo fora delas. E, conforme Henri Hude, exagerou-se muito o catolicismo (entendendo-se aqui catolicismo como sinônimo de cristianismo) de Bergson, mas ao mesmo tempo, e diametralmente em oposição, não se fez a leitura correta dessa influência em seu pensamento²⁷⁸.

A alma do místico completo é aquela que é então abalada por um élan que a força a parar de girar sobre si mesma, escapando por um momento à lei que quer que espécie e indivíduo se condicionem um ao outro, circularmente. Ela é arrastada sem saber para onde e após esse arrebatamento, acompanhado de gozo e êxtase, lá está Deus. Todavia, “por mais estreita que seja a união com Deus, ela só será definitiva se for total. Não mais distância, sem dúvida, entre o pensamento e o objeto do pensamento”, uma intuição direta da realidade divina, fim da separação sujeito-objeto, “dado que acabaram os problemas que medeiam e mesmo constituíam a separação. Não mais separação radical entre o que ama e é amado”. A intuição mística faz com que aquele que a vivencie perceba a vida de forma mais profunda, para além da superfície que é comumente percebida. Como passado imediato que o pressiona e que lhe imprime seu élan. Habitue-mos, numa palavra, a ver todas as coisas *sub specie durationis*. Imediatamente o que estava entorpecido se distende, o que estava adormecido acorda, o morto ressuscita em nossa percepção galvanizada. O místico é aquele que consegue vivenciar a vida em estado de duração. A intuição mística é o complemento da intuição filosófica, tal como aconselhada pelo autor no item anterior. Esta mesma intuição da vida leva o verdadeiro místico a agir, mas sua ação não é sua somente, é a congruência de sua vontade com a vontade divina. “Sua direção é a mesma direção do *élan da vida*; ela é esse próprio élan, comunicado integralmente a homens privilegiados que queiram depois imprimi-lo à humanidade inteira e, por uma contradição realizada, converter em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, fazer um movimento do que é, por definição, uma pausa”²⁷⁹.

²⁷⁷ Cf. BERGSON. p.240.

²⁷⁸ Henri HUDE. *Bergson I*. Éditions Universitaires. p. 12-14. “On a exagéré le catholicisme de Bergson. Mais on a aussi méconnu trop souvent, par un contresens véritablement diamétral, la signification tout simplement judéo-chrétienne de sa métaphysique de la création.” Apud. COIMBRA. *A filosofia de Henri Bergson*, p.33.

²⁷⁹ BERGSON. *Les deux sources...* p.249. “sa direction est celle même de l'élan de vie; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt.”

3.3 Religião dinâmica e sociedade aberta.

No livro *As duas fontes da moral e da religião*, encontramos a aplicação de toda a metafísica bergsoniana. Essa obra abarca a leitura que Bergson fez da sociedade, da moral e da religião. Não por acaso, essas três meditações se encontram localizadas numa mesma obra. Isto porque, para nosso autor, tanto a explicação da vida em sociedade como da verdadeira moral passam pela existência daquilo que denominamos sentimento religioso. Existem duas formas, para nosso autor, de se chegar ao amor pela humanidade. Uma delas é a Razão. Através desta faculdade, que é compartilhada por toda a humanidade, o filósofo tem a capacidade de convocar-nos à contemplação da natureza humana, demonstrando-nos a eminente *dignidade da pessoa*, o direito de todos ao respeito. A outra forma de se chegar ao amor pela humanidade passa por Deus, porque é somente por intermédio de Deus, e em Deus, que “a religião concita o homem a amar o gênero humano.” Tanto pela filosofia como pela religião, fale-se de amor ou respeito, afirma Bergson. Só se pode chegar a esse sentimento, que ultrapassa a simples pressão social, através de um salto.²⁸⁰

Para nosso autor, a moral eleita pela razão é a da impessoalidade. Sua perfeição está em sua capacidade de ser reduzida a fórmulas gerais, derivadas de sua aceitação universal.²⁸¹ De natureza diversa é a moral da “religião”, a dos chamados “grandes homens”, aquela que Bergson denomina de *moral completa*. Ela está sempre ligada a alguma personalidade, que sempre é referência quando se pensa em moral. Diz o autor, ainda, que é a essas personalidades que sempre se referiu quando pensou em uma moral completa, ou absoluta.²⁸² Estes homens e mulheres seriam modelos naturais para a *mimese* coletiva. Os grandes homens de bem nada exigem daqueles que os rodeiam, mas deles obtêm respostas positivas. “Eles não precisam fazer exortações; basta que existam, sua existência é um chamado. Pois esse é justamente o caráter dessa moral. Enquanto a obrigação natural é pressão ou empurrão, na moral completa e perfeita há um apelo.”²⁸³ Qual é, pois, o princípio de ação desse apelo? Para compreendermos a força e a origem do apelo da “moral completa”, devemos lembrar que os deveres que nos chamam mais comumente estão ligados à comunidade à qual pertencemos, mais do que à humanidade. E, para nosso autor, a humanidade não é uma ampliação

²⁸⁰ Como frisa Frédéric Worms, Bergson não responde como efetuar esse salto, ele se contenta em marcar a distância a ser transposta. Cf. WORMS. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris : PUF, 2004, p. 301.

²⁸¹ Cf. BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 1951, p.p. 28-30.

²⁸² Cf. BERGSON. *Les deux sources...*, p.29.

²⁸³ Cf. BERGSON. *Les deux sources...*, p.29. “Ils n'ont pas besoin d'exhorter; ils n'ont qu'à exister; leur existence est un appel. Car tel est bien le caractère de cette autre morale. Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel.”

“genérica” de nossa comunidade. Quando pensamos em deveres tais como devotamento, desprendimento, espírito de sacrifício e caridade, estamos pensando em deveres que estão para além da simples obrigação social. “Fora do instinto e do hábito só existe atuação direta da sensibilidade sobre o querer. A propulsão exercida pelo sentimento pode muito assemelhar-se à obrigação”²⁸⁴. Diz Bergson que em

parte nenhuma nos apercebemos melhor disso do que onde essa exigência suspende seu efeito prático, deixando-nos assim à vontade para refletir sobre ela e analisar o que sentimos. É o que acontece na emoção musical, por exemplo. Parece-nos, enquanto ouvimos, que não poderíamos querer outra coisa senão o que a música nos sugere, e que precisamente assim agiríamos naturalmente, necessariamente, se não parássemos de agir ao escutar. Somos a cada instante o que a música exprime, seja alegria, tristeza, piedade, simpatia. Não apenas nós, mas também muitos outros, mas também todos os outros. Quando a música chora, é a humanidade, é toda a natureza que chora com ela. Na verdade, ela não introduz esses sentimentos em nós; antes, ela nos introduz neles, como transeuntes que se compelissem em uma dança. Assim procedem os iniciadores em moral.²⁸⁵

Acredita Bergson haver uma confusão quando se trata de analisar os sentimentos, ou estados de alma, como denomina o autor. Para ele, a psicologia intelectualista define os estados de alma pelos objetos aos quais estes se encontram ligados. Por exemplo, o caso do amor à família, à pátria e à humanidade. Para estas psicologias, o sentimento é o mesmo, em qualquer um dos três casos, diversificando-se apenas pela ampliação do objeto. Bergson diz que esta confusão se dá, pois “esses estados de alma se traduzem de fora pela mesma atitude ou o mesmo movimento, que todos três nos *inclinam*, o que nos permite agrupá-los sob o mesmo conceito de amor e exprimi-los pela mesma palavra.”²⁸⁶ Isto seria, no ver de Bergson, suficiente apenas para designá-los, mas não seria uma análise descritiva honesta. A consciência acusaria, a seu ver, uma diferença clara de natureza entre os sentimentos de amor à família e à pátria daquele sentimento de amor à humanidade. Assim coloca Bergson a

²⁸⁴ Cf. BERGSON. *Les deux sources...*, p.35 “En dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité. La propulsion exercée par le sentiment peut d'ailleurs ressembler de près à l'obligation”.

²⁸⁵ Cf. BERGSON. *Les deux sources...*, p.36. “Nulle part nous ne nous en apercevons mieux que là où cette exigence suspend son effet pratique, nous laissant ainsi le loisir de réfléchir sur elle et d'analyser ce que nous éprouvons. C'est ce qui arrive dans l'émotion musicale, par exemple. Il nous semble, pendant que nous écoutons, que nous ne pourrions pas vouloir autre chose que ce que la musique nous suggère, et que c'est bien ainsi que nous agirions naturellement, nécessairement, si nous ne nous reposions d'agir en écoutant. Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale.”

²⁸⁶ BERGSON. *Les deux sources...*, p.34 “Le fait que ces états d'âme se traduisent au dehors par la même attitude ou le même mouvement, que tous trois nous *inclinent*, nous permet de les grouper sous le concept d'amour et de les exprimer par le même mot.”

diferença clara entre eles: “Aqueles [sentimentos tais como amor à família e à pátria] implicam escolha e, por conseguinte, exclusão: poderão incitar à luta; não excluem o ódio; este é só amor. Aqueles irão imediatamente estabelecer-se sobre o objeto que os atrai; este não cede ao atrativo de seu objeto; não o visou; projetou-se mais além, e só atinge a humanidade ultrapassando-a”.²⁸⁷ Denominamos, assim, sentimentos diversos pelo mesmo nome, graças à proximidade de reações que eles podem nos causar. Voltando ao exemplo da música, afirma o pensador francês:

Seria esquecer que tristeza, alegria, piedade e solidariedade são palavras que exprimem generalidades às quais é preciso se referir para traduzir o que a música faz sentir, mas que a cada música nova aderem sentimentos novos, criados por essa música e, nessa música, definidos e delimitados pelo próprio desenho, único em seu gênero, da melodia ou sinfonia. Portanto, eles não foram extraídos da vida pela arte; nós é que, para os traduzir em palavras, somos obrigados a aproximar o sentimento criado pelo artista daquilo a que ele mais se assemelha na vida.²⁸⁸

Segundo Bergson, portanto, haveria sentimentos novos criados pelo artista que ecoariam em nosso ser, criando em nós novos sentimentos, que, por não termos como traduzir em palavras, assimilamos e denominamos com aquelas já existentes. Seriam verdadeiras invenções. Mas existiriam outros sentimentos causados por coisas. Estes seriam em número limitado, feitos pela natureza para nos compelir a ações desejadas.²⁸⁹ No entender de Bergson, as emoções estariam na origem das grandes criações artísticas, científicas e culturais em geral. Afirma Bergson: “criação significa, antes de tudo, emoção”²⁹⁰. Seria a emoção o fator principal da criação. Destarte, com este posicionamento, nosso autor alerta para a necessidade de definir o que sejam estas palavras tão comumente usadas: “emoção”, “sentimento”, “sensibilidade”. Este alerta se dá, portanto, que entre os próprios sentimentos há diversidade de natureza. Sendo assim, nem todos seriam promotores de criação, ou, dito de outra forma, de idéias. A emoção criadora seria, para nosso autor, aquela que é um estremeamento efetivo da alma. É a emoção supra-intelectual, que tem por qualidade não ser determinada pela representação. Ao contrário, está prenhe dessas imagens em formação. É causa e não efeito dos estados

²⁸⁷ BERGSON. *Les deux sources...*, p.34 “Ceux-là impliquent un choix et par conséquent une exclusion: ils pourront inciter à la lutte; ils n'excluent pas la haine. Celui-ci n'est qu'amour. Ceux-là vont tout droit se poser sur un objet qui les attire. Celui-ci ne cède pas à un attrait de son objet; il ne l'a pas visé; il s'est élançé plus loin, et n'atteint l'humanité qu'en la traversant.”

²⁸⁸ BERGSON. *Les deux sources...*, p.34 “Ce serait oublier que joie, tristesse, pitié, sympathie sont des mots exprimant des généralités auxquelles il faut bien se reporter pour traduire ce que la musique fait éprouver, mais qu'à chaque musique nouvelle adhèrent des sentiments nouveaux, créés par cette musique et dans cette musique, définis et délimités par le dessin même, unique en son genre, de la mélodie ou de la symphonie. Ils n'ont donc pas été extraits de la vie par l'art; c'est nous qui, pour les traduire en mots, sommes bien obligés de rapprocher le sentiment créé par l'artiste de ce qui y ressemble le plus dans la vie.”

²⁸⁹ Cf. BERGSON. *Les deux sources...*, p.37.

²⁹⁰ BERGSON. *Les deux sources...*, p.42. “Création signifie, avant tout, émotion.”

intelectuais que sobrevenham a ela. Embora não seja superior às emoções estudadas pela psicologia, é anterior a elas no tempo. Esta emoção mais “original” é, para nosso autor, aquela que pode se tornar geradora de idéias. Resgatando sua tese de que por trás de todo conhecimento existe anteriormente uma intuição, Bergson defende que, mesmo na descoberta científica, há, antes do trabalho e da concentração, o interesse por um problema. Para ele, esse interesse é uma representação revestida de emoção que é

ao mesmo tempo curiosidade, desejo e júbilo antecipado de resolver um problema determinado, peculiar como a representação. Ela é que impele a inteligência para a frente, apesar dos obstáculos. Ela, sobretudo, é que vivifica, ou antes que vitaliza, os elementos intelectuais com os quais fará corpo; junta a todo momento o que se poderá organizar com eles, e exige finalmente do enunciado do problema que ele desabroche em solução. [...] Em suma, ao lado da emoção que é o efeito da representação, e que a ela se acrescenta, existe aquela que precede a representação, que a contém virtualmente e que, até certo ponto, lhe é a causa.²⁹¹

É interessante, a esta altura de nossa exposição, perguntar o que deseja Bergson com essas colocações, até aqui aparentemente desligadas. Ele deseja nos mostrar o que acredita ser a gênese da moral. Defende nosso autor que a verdadeira moral tem como sua base o sentimento. Um sentimento que, depois, é cristalizado em representações e normas, e até mesmo em doutrinas. Entretanto a teoria que se construiria por sobre este sentimento poderia ser bela e racional, o que minha inteligência poderia recusar, uma vez que podem existir outras teorias tão racionais e lógicas como aquela. Mas, se a emoção estiver presente, ela me movimentará a agir tal e qual me indica aquela doutrina. Ao contrário das leis coercitivas, que são carentes da concordância racional, a lei moral inclina o sujeito à ação por sugestão. Somente uma emoção que se prolongasse como que por um élan do lado da vontade e como representação explicativa do lado da inteligência poderia explicar, para Bergson, a adesão a uma nova forma de moral. Vejamos nas palavras do autor o motivo de sua inferência:

Costuma-se dizer que, se uma nova religião traz uma nova moral, ela a impõe pela metafísica que faz aceitar, por suas idéias sobre Deus, sobre o universo, sobre a relação de um com o outro. Ao que se respondeu que é, pelo contrário, graças à sua superioridade moral que uma religião ganha as almas e as abre a certa concepção das coisas. Mas acaso a inteligência reconhecerá a superioridade da moral que se lhe propõe, dado que ela não pode apreciar diferenças de valor senão por

²⁹¹ BERGSON. *Les deux sources...*, p.43. “Disons que le problème qui a inspiré de l'intérêt est une représentation doublée d'une émotion, et que l'émotion, étant à la fois la curiosité, le désir et la joie anticipée de résoudre un problème déterminé, est unique comme la représentation. C'est elle qui pousse l'intelligence en avant, malgré les obstacles. C'est elle surtout qui vivifie, ou plutôt qui vitalise, les éléments intellectuels avec lesquels elle fera corps, ramasse à tout moment ce qui pourra s'organiser avec eux, et obtient finalement de l'énoncé du problème qu'il s'épanouisse en solution. [...]. En résumé, à côté de l'émotion qui est l'effet de la représentation et qui s'y surajoute, il y a celle qui précède la représentation, qui la contient virtuellement et qui en est jusqu'à un certain point la cause.”

comparação com uma norma ou ideal, e que ideal e norma são já oferecidos pela moral que, então, ocupa o lugar? Por outro lado, como uma concepção nova da ordem do mundo seria outra coisa senão uma filosofia a mais, a juntar-se com as que conhecemos? Mesmo que nossa inteligência aderisse a ela, sempre veríamos nela apenas uma explicação teoricamente preferível às demais. Mesmo que ela pareça recomendar certas regras novas de conduta, como se harmonizando melhor com ela, essa adesão da inteligência longe estará de uma conversão da vontade. Mas a verdade é que nem a doutrina em estado de pura representação intelectual fará adotar e, sobretudo, praticar a moral; nem a moral, encarada pela inteligência como sistema de normas de conduta, tornará intelectualmente preferível a doutrina.²⁹²

Esta é a moral que Bergson define como da aspiração, ou aberta. Ela é movida pelo élan vital, e tem, segundo o autor, contido um sentimento de progresso. A emoção que a preenche é o entusiasmo da marcha para a frente. É a moral que busca sua fundamentação no mundo da vida. É uma moral que está antes de qualquer metafísica e muito mais perto do imediatamente sentido, afirma o pensador francês. Pode-se dizer que é a própria vivência dos fundadores e reformadores das grandes religiões. O impulso que eles sentem é o de liberdade, que faz com que se desembarquem daquilo que é comum aos demais homens. Não buscam mais o “bem-estar”, o “prazer” ou a “riqueza”. É um chamado ao heroísmo para se chegar ao amor, diz nosso autor²⁹³. Herdeiro do romantismo *à la* Victor Hugo, afirma Vieillard-Baron, Bergson coloca na base de toda criação verdadeira uma nova emoção²⁹⁴. Na base da moral está o herói. O heroísmo não é uma pregação, é atitude que leva os homens à ação. Segundo Bergson, basta que o herói se mostre

e sua presença apenas poderá pôr outros homens em movimento. Porque ele é o próprio retorno ao movimento e emana de uma emoção – comunicativa como toda emoção – aparentada ao ato criador. A religião exprime essa verdade a seu modo ao dizer que é em Deus que amamos os outros homens. E os grandes místicos declaram possuir o sentimento de uma corrente que iria de sua alma a Deus e

²⁹² BERGSON. *Les deux sources...*, p.45. “On se plaît à dire que si une religion apporte une morale nouvelle, elle l'impose par la métaphysique qu'elle fait accepter, par ses idées sur Dieu, sur l'univers, sur la relation de l'un à l'autre. A quoi l'on a répondu que c'est au contraire par la supériorité de sa morale qu'une religion gagne les âmes et les ouvre à une certaine conception des choses. Mais l'intelligence reconnaîtrait-elle la supériorité de la morale qu'on lui propose, étant donné qu'elle ne peut apprécier des différences de valeur que par des comparaisons avec une règle ou un idéal, et que l'idéal et la règle sont nécessairement fournis par la morale qui occupe déjà la place ? D'autre part, comment une conception nouvelle de l'ordre du monde serait-elle autre chose qu'une philosophie de plus, à mettre avec celles que nous connaissons? Même si notre intelligence s'y rallie, nous n'y verrons jamais qu'une explication théoriquement préférable aux autres. Même si elle nous paraît recommander, comme s'harmonisant mieux avec elle, certaines règles nouvelles de conduite, il y aura loin de cette adhésion de l'intelligence à une conversion de la volonté. Mais la vérité est que ni la doctrine, à l'état de pure représentation intellectuelle, ne fera adopter et surtout pratiquer la morale, ni la morale, envisagée par l'intelligence comme un système de règles de conduite, ne rendra intellectuellement préférable la doctrine.”

²⁹³ BERGSON. *Les deux sources...*, p.p.48-50.

²⁹⁴ VIEILLARD-BARON. *Comprender Bergson*, p.p.48-49.

desceria de Deus ao gênero humano.²⁹⁵

Um pouco mais à frente completa nosso autor:

Seja qual for a heterogeneidade que se possa achar entre o efeito e a causa, e embora haja mais de uma regra de conduta para a afirmação sobre o fundo das coisas, é sempre num contato com o princípio gerador da espécie humana que se sente nutrir a força de amar a humanidade. Falo evidentemente de um amor que absorve e aquece a alma inteira. Mas um amor mais morno, atenuado e intermitente, não pode ser senão o reflexo daquele, quando não é imagem, mais pálida e mais fria ainda, que dele restou na inteligência ou que se depositou na linguagem²⁹⁶.

Na moral aberta, a obrigação é a própria aspiração de um impulso, ou seja, é a força mesma do élan vital que culminou na espécie humana e que, vez por outra, tenta ultrapassá-la. Bergson afirma que é mesmo a “exigência de movimento; mobilidade em princípio”,²⁹⁷ o que torna essa moral superior à moral social, da obrigação, ou estática. O sujeito que realiza esta moral é pleno de gozo. Para ela não existe obstáculo material intransponível. Estas almas sentem-se aparentadas com as demais que as rodeiam, direcionando o élan de amor que sentem para além das fronteiras de seus grupos familiar e social. Quando uma dessas almas aparece é como se uma nova espécie fosse criada, “espécie nova composta de um indivíduo único”. Nele o élan da vida conseguiria atingir um resultado de evolução que não poderia ser alcançado, de imediato, no coletivo da humanidade. Esse indivíduo é a manifestação viva de amor, que é a própria essência do esforço criador. Esta moral é a que o autor francês encontra em sua leitura do evangelho. Para ele

A moral do evangelho é essencialmente aquela da alma aberta: não se tem razão de fazer observar que ela dá ênfase ao paradoxo, e até à contradição, nas mais precisas das suas recomendações? Se a riqueza é um mal, não estaremos prejudicando os pobres ao lhes dar o que possuímos? Se aquele que recebeu uma bofetada oferece a outra face, em que se transforma a justiça, sem a qual não há, porém, a caridade? Mas o paradoxo cai, a contradição se desfaz, se considerarmos a intenção dessas máximas, que é produzir um estado de alma. Não é para os pobres, é para si que os

²⁹⁵ BERGSON. *Les deux sources...*, p.51. “La vérité est qu'il faut passer ici par l'héroïsme pour arriver à l'amour. L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est, lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion – communicative comme toute émotion – apparentée à l'acte créateur. La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est en Dieu que nous aimons les autres hommes. Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain.”

²⁹⁶ BERGSON. *Les deux sources...*, p.52. “Quelque hétérogénéité qu'on puisse trouver d'abord entre l'effet et la cause, et bien qu'il y ait loin d'une règle de conduite à une affirmation sur le fond des choses, 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. Mais un amour plus tiède, atténué et intermittent, ne peut être que le rayonnement de celui-là, quand il n'est pas l'image, plus pâle et plus froide encore, qui en est restée dans l'intelligence ou qui s'est déposée dans le langage.”

²⁹⁷ Cf. BERGSON. *Les deux sources...*, p.p.56-57.

ricos devem renunciar à sua riqueza: bem-aventurado o pobre “de espírito”! O que é belo não é o estar privado nem mesmo privar-se, mas o não sentir privação. O ato pelo qual a alma se abre tem por efeito ampliar e elevar à pura espiritualidade uma moral aprisionada e materializada em fórmulas: esta se converte então, em relação à outra, em algo como a fotografia instantânea tomada de um movimento. Tal é o sentido profundo das oposições que se sucedem no Sermão da Montanha: “Ouvistes o que foi dito... Eu porém vos digo...” De um lado o fechado, do outro o aberto. A moral comum não está abolida, mas apresenta-se como um momento no curso de um progresso. Não renunciamos ao antigo método, mas o integramos num método mais geral, como acontece quando o dinâmico absorve em si o estático, convertido em caso particular.²⁹⁸

Quando se refere à moral do evangelho, na verdade, Bergson está se referindo ao Sermão da Montanha. E mais propriamente à figura do Cristo, pois, como sugerido por seu método, é no Sermão do Monte que podemos localizar a intuição primária da pregação de Jesus, o anúncio do Reino, por um lado, e, por outro, a figura de Cristo, como aquele a ser imitado. Acreditamos que Bergson, dado o seu pensamento evolucionista, via no cristianismo uma continuação do próprio judaísmo. O conceito de Reino era já pertencente à tradição judaica, e, como judeu, Jesus o reivindicou para sua doutrina. E, no entender de Bergson, ao incorporar o conceito de Reino em sua pregação, Jesus o modificou, dando mobilidade ao que havia caído na inércia. “Não é dubitável que o cristianismo tenha sido uma transformação profunda do judaísmo.²⁹⁹” Pouco importa, para o autor, se Jesus é simplesmente um homem, ou não, que fosse “O Cristo”, ou o Messias anunciado pelos antigos profetas de Israel, etc. O que verdadeiramente importa para Bergson é que é nesta figura que se inspiraram, a seu ver, os grandes místicos. Figuras tais como Paulo de Tarso, Francisco de Assis, Teresa D'Ávila foram os continuadores daquele, ainda que de forma incompleta, por suas ações e práticas³⁰⁰. Seres que realizaram, por sua vez, a função de ser unos com Deus, de tornar a terra uma fábrica de

²⁹⁸ BERGSON. *Les deux sources...*, p.p.57-58. “De là vient que la première morale est relativement facile à formuler, mais non pas la seconde. Notre intelligence et notre langage portent en effet sur des choses; ils sont moins à leur aise pour représenter des transitions ou des progrès. La morale de l'Évangile est essentiellement celle de l'âme ouverte: n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises de ses recommandations? Si la richesse est un mal, ne nuirons-nous pas aux pauvres en leur abandonnant ce que nous possédons? Si celui qui a reçu un soufflet tend l'autre joue, que devient la justice, sans laquelle il n'y a pourtant pas de charité? Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes, qui est d'induire un état d'âme. Ce n'est pas pour les pauvres, c'est pour lui que le riche doit faire abandon de sa richesse: heureux le pauvre «en esprit»! Ce qui est beau, ce n'est pas d'être privé, ni même de se priver, c'est de ne pas sentir la privation. L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules: celle-ci devient alors, par rapport à l'autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne : “On vous a dit que... Et moi je vous dis que...” D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. On ne renonce pas à l'ancienne méthode; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier.”

²⁹⁹ BERGSON. *Les deux sources...*, p.254. “Lui-même peut être considéré comme le continuateur des prophètes d'Israël. Il n'est pas douteux que le christianisme ait été une transformation profonde du judaïsme.”

³⁰⁰ BERGSON. *Les deux sources...*, p.254.

deuses.³⁰¹

³⁰¹ Cf. BERGSON. *Les deux sources...*, p.338.

Conclusão

Ao iniciarmos nossa pesquisa, tínhamos claro o que desejávamos: pesquisar o papel que a *duração* exerce na filosofia da religião proposta por Henri Bergson, notadamente em seu livro *As duas fontes da moral e da religião*. Para alcançar o objetivo almejado teríamos, pois, que, primeiramente, definir o que o filósofo francês entende por *duração*. Dedicamo-nos, então, ao estudo dessa idéia na filosofia bergsoniana. Ao longo do período em que pesquisamos o conceito de duração, na obra bergsoniana, mais clara se tornava a necessidade de que, também, deveríamos entender o método do qual o nosso filósofo faz uso em sua investigação sobre o *tempo*. Concluída nossa pesquisa sobre o conceito de duração, partimos para o entendimento da *intuição*, ou do método intuitivo bergsoniano, dito de outra forma.

Para um melhor arranjo metodológico e para melhor fluência da leitura da pesquisa, que ora se encerra, decidimos inverter a apresentação dos dois conceitos referidos acima no primeiro capítulo de nossa dissertação. Em primeiro lugar, expusemos o método bergsoniano: a *intuição*. Com seu método, Bergson propõe uma nova epistemologia, na qual a realidade deve ser abarcada num todo indiviso e móvel. *Intuir* é captar a realidade em um “golpe de vista”, antes mesmo de sua racionalização. Para nosso autor, a filosofia não deveria encaixar o mundo em conceitos previamente construídos, mas sim criá-los, um a um, após a observação da vida. Só pela *intuição* poderíamos captar, de forma supra-intelectual, o verdadeiro movimento da vida, ou seja, a *duração*. Como já exposto anteriormente³⁰², Bergson considera que a idéia de *duração* está na base de toda a sua construção filosófica. A *duração* é a própria constatação da passagem do tempo, mas de uma passagem que deixa suas marcas, trazendo mudanças que, embora radicais, parecem imperceptíveis. E cada instante é um instante inteiramente novo, uma vez que entendemos o tempo como duração. Isto porque, a cada momento da vida, todo um passado de experiências já vivenciadas vem se reunir, não permitindo, assim, que um mesmo fato nunca se repita da mesma forma. Logo a vida se torna para aquele que a observa perpétua criação e liberdade.

Terminada a primeira etapa de nossa pesquisa tínhamos a necessidade de criar uma

³⁰² Cf. supra, cap. 1, p. 32.

ponte conceitual que nos possibilitasse chegar à sua outra margem, a religião como entendida por Bergson. Nesta segunda etapa, que expusemos no segundo capítulo, a *duração* assumiria outra denominação, todavia mantendo as mesmas características. *Élan vital* é como Henri Bergson conceitua a *duração* em seu livro *A evolução criadora*. Nesse livro, o filósofo francês, usando de seu método, transfere a pesquisa em torna da *duração* para o mundo exterior a nosso eu. O *élan vital* é o próprio impulso criador que perpassa a natureza, dando forma e vida à matéria amorfa. Nesta obra bergsoniana, já podemos encontrar algo de sua filosofia da religião, pois, como afirma o autor, é da própria criação, de um Deus criador e livre que fala seu livro. Nesse capítulo de nosso trabalho, apresentamos as bases epistemológicas do pensamento bergsoniano, tal qual a revisão que o espiritualismo bergsoniano propõe para o positivismo e a ligação de nosso autor com a ciência de sua época. Sua busca por um parâmetro de pesquisa baseado no que o autor denomina de “biologia em sentido mais compreensivo”³⁰³; a compreensão bergsoniana da gênese da matéria e da inteligência; a ação criadora do *élan vital*, da forma de vida mais rudimentar ao ser humano. E por último, a relação entre a filosofia bergsoniana e o pensamento de Plotino, em que fica evidente a aproximação do *élan vital*, de Bergson, ao conceito do *Uno* plotiniano.

Restava então à última parte de nossa pesquisa identificar a duração no pensamento bergsoniano sobre a religião. Como frisa Frédéric Worms³⁰⁴, a filosofia bergsoniana se constrói sobre o paradoxo *tempo (duração)* vs. *espaço*. E na filosofia religião proposta pelo nosso autor, esse paradoxo não poderia estar ausente. No livro *As duas fontes da moral e da religião*, encontramos o paradoxo do *aberto* e do *fechado*, do *dinâmico* e do *estático*. A uma religião dinâmica encontramos vinculada uma sociedade aberta; a uma religião estática encontramos ligada uma sociedade fechada. Essa divisão feita por Henri Bergson não pode, de fato, ser considerada nova, pois já a encontramos cerca de um século antes no pensamento de outro filósofo francês, Benjamin Constant de Rebecque³⁰⁵. O que podemos dizer que há de novo no pensamento bergsoniano é o lastro que este cria entre a religião do sentimento, dinâmica, e a vida. Direcionamos então nossos estudos sobre aquela forma de religião que, para Bergson, se identifica com a *duração* e a *vida*, a *religião dinâmica*.

Para compreendermos a religião, é necessário que primeiramente entendamos a

³⁰³ Cf. Frédéric WORMS. *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 341.

³⁰⁴ Cf. Frédéric WORMS. *Bergson ou les deux sens de la vie*.

³⁰⁵ Cf. Benjamin CONSTANT DE REBECQUE. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*. vol. I .Paris: Bossage, 1824.

mística, ou o que o autor francês caracteriza de *verdadeiro misticismo*. Assume o *misticismo* o papel da intuição, podemos mesmo qualificá-lo como a intuição em seu máximo grau. Esta intuição é o móvel da ação humana, nos mais variados campos, é o que nosso autor denomina de *emoção criadora*. Essa seria a faculdade que realmente nos leva ao conhecimento, no campo das ciências; que nos possibilita a experiência estética, no campo da arte; e que gera o herói, no campo da moral.

No entender do autor francês, os verdadeiros místicos são aqueles homens e mulheres de ação que, sentindo a ação criadora da vida (de Deus), tornam-se também parte dessa ação. A religião dinâmica é, para Bergson, aquela que deriva da atitude dos grandes místicos que transmutam o *élan vital* em *amor* e fazem com que a humanidade evolua. Assim como em *A evolução criadora*, o *élan vital* impulsionava a evolução das formas de vida. Em *As duas fontes da moral e da religião*, encontramos o mesmo impulso movendo as formas de organização da humanidade. A religião dinâmica é, no entendimento bergsoniano, o móvel da mais pura forma de moral, a moral aberta. O verdadeiro místico proporciona, com sua ação, que aqueles que o cercam sejam tocados em sua mais íntimas fímbrias pela vontade de agir no bem. É uma moral supra-intelectual, a mesma que movia os primeiros mártires cristãos que, a caminho da morte, entoavam canções.

Se entendermos o termo religião, em sua etimologia, por *religare*, ou seja, aquele ato que religa o homem à sua origem, a Deus, poderemos entender toda a obra bergsoniana como uma filosofia religiosa. Isto porque, como pudemos ler, o autor nos incita ao ato de introspecção, que, em etapas, nos religa ao *élan criador*; à vida, que é o ato criador contínuo do Ser supremo; ao amor divino, que é na verdade o próprio Deus. Situando o homem na natureza, Bergson procura indicar-nos, com sua filosofia, que podemos ir mais além do que pensamos ser capazes. Podemos dizer que o que o pensador francês buscou com suas obras foi uma filosofia da bem-aventurança. Onde procurávamos um filósofo da religião, achamos um místico da vida.

Podemos entender ainda o pensamento bergsoniano sobre a religião como uma fenomenologia, certamente não em seu sentido restrito, mas em uma acepção mais aberta. Encontramos em Bergson aquele desejo de conhecer a natureza do fenômeno religioso e sua essência, própria do fenomenólogo da religião³⁰⁶. Analisando as chamadas grandes religiões,

³⁰⁶ Sobre a possibilidade de se desenvolver a leitura da filosofia bergsoniana sob um prisma fenomenológico cf. Frédéric WORMS. *Bergson ou les deux sens de la vie*, especialmente p.p. 120-179. Sobre as características

ou mesmo a filosofia clássica, o autor francês encontrou aquela que seria a estrutura básica, no seu entender, do fenômeno religioso: o misticismo, que é a característica que assume o *élan* da vida em seu mais alto grau nos domínios humanos. Dota Bergson, assim, a própria vida com o dom da sacralidade. Uma vez sendo a vida em sua totalidade “sagrada”, nosso autor pode excluir essa categoria de seu vocabulário, pois tudo é criação da vida, se não é sua própria manifestação. Falar da vida é já falar do sagrado.

Referências Bibliográficas

Obras do autor

BERGSON, Louis-Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Delta, 1964.

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Duração e simultaneidade*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1946.

_____. *Les deux sources de la morale et da religion*. Paris: PUF, 1951.

_____. *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF, 1967.

_____. *L'évolution creatice*. Paris: Félix Alcan, 1930.

_____. *Matéria e memória*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Memória e vida*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O pensamento e o movente*. Bento Prado neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O riso*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 12001.

Obras sobre o autor

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

ALVES, Robson Medeiros. *A intuição e a mística do agir religioso*. São Paulo: Loyola, 2003.

BARTHÉLEMY-MADAULE, Madaleine. *Bergson adversaire de Kant*. Paris: PUF, 1966.

_____. *Sur les succès du bergsonisme*. Paris: Mercure de France, 1929.

_____. *Bergson*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

CARIOU, Marie. *Bergson et le faite mystique*. Paris: Aubier Moutaigne, 1976.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília. *Mística, Religião, Filosofia - Indicações para uma metodologia de estudo da mística na obra de Henri Bergson*. In: Faustino Teixeira. (Org.). *Nas teias da delicadeza: Itinerários Místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *Metafísica, mística e linguagem na obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron): Uma abordagem bergsoniana*. São Paulo: USP, 2006. (Tese de doutorado). Disponível em:

<http://www.dominiopublico.gov.br/2fpequisa/2fpesquisaObraForm.do_s.>. Consultado em: 07 de setembro de 2006.

COIMBRA, Leonardo. *A filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1994.

DELEUZE, Gilles. *O Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: editora14, 1999.

FOUKS, Leon. *Note sur la dialectique bergsonienne et le judaïsme*. In, *Actes du Xe. Congrès des sociétés de philosophie de langue française*. Paris, 1959.

GOUHIER, Henri. *Bergson et l'Être des évangiles*. Paris: Vrin, 1987.

JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1975.

LE ROY, Eduard. *Bergson*. Buenos Aires: Labor, 1932.

MARRATI, Paola. *Uma teoria do conhecimento é inseparável de uma teoria da vida: o antikantismo bergsoniano*. In, *IHU-online*. São Leopoldo, 24-09-2007, edição 237, p.15. Disponível em: <www.unisinos.br/ihu>, acesso em 05-10-2007.

MEYER, François. *Pour connaître la pensée de Bergson*. Paris: Edition Françaises Nouvelles, 1944.

PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental...* São Paulo: EDUSP, 1988.

PENIDO, Pe. Maurílio Teixeira-Leite. *Deus no Bergsonismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, sd.

PEREIRA, Karla Soares. *A dança dos signos: Considerações sobre a linguagem e o tempo em Bergson*. Niterói: UFF, 2006. (Dissertação de mestrado).

ROSSETI, Regina. *Movimento e totalidade em Bergson*. São Paulo: EDUSP, 2004.

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

SILVA, Adelmo José da. *A relação entre a moral e o misticismo em Bergson*. (Tese de

doutorado em filosofia). Rio de Janeiro: UGF, 2001.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Que sais je? Bergson*. Paris: PUF, 1991.

_____. *Conhecer Bergson*. Tradução Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

WORMS, Frederic. “A concepção bergsoniana do tempo”. Dois Pontos, América do Sul, pp. 129-149, 1 18 03 2005. Disponível em: <<http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/1922/1607>> Consultado em: 29 de agosto de 2007.

Demais obras consultadas

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Tradução Antonio Ramos Rosa e Conceição Jardim. Lisboa: Presença, 1984. vol. VII.

_____. *Diccionario de filosofia*. Tradução Alfredo Galet. México: Fundo de Cultura Economica, 1999.

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BAECQUE, Antoine de; Fraçoise MÉLONIO. *Histoire culturelle de la France – Lumières et liberté – Les dix-huitième e dix-neuème siècles*. Paris: Seuil, 19918.

CAMERINO, Luciano Caldas. Criação, queda e redenção: a cosmogonia de Augusto dos Anjos. In: *Rema revista de filosofia e teologia do instituto arquiocesano Santo Antonio*. v5, n.17, 1999, p. 31-40.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Sobre o amor/sobre a felicidade*. Tradução Martha Gouveia da Cruz. São Paulo: Verus, 2005.

DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

DHURKEIM, Émile. “As formas elementares da vida religiosa”. (In: Os pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELIADE, Mircea. *Metodologia de historia de las religiones*. Barcelona: Paidos, 1996.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

- GUINSBURG, J (org.). Dos místicos e videntes – da trajetória da Merkabá. *Do estudo e da oração*. São Paulo: Perspectiva, 1968. p.p. 541- 670
- HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MARITAIN, Jacques. *A Filosofia moral*. Rio de Janeiro: Agir, 1964.
- MARITAIN, Raissa . *As Grandes amizades*. Rio de Janeiro: Agir, 1970.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogie de la philosophie*. Paris: Galimard, 1960.
- _____. *O Visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Los nombres de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- SCHAEFLER, Richard. *Filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenologia de la religion*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1964.
- VÉLEZ RODRIGUEZ, Ricardo. *Tópicos especiais de filosofia moderna*. Juiz de Fora; Londrina: EDUFJF; UEL, 1995.