

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES – ICHCA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL/UFAL

A QUESTÃO DE DEUS EM BERGSON

MACEIÓ, 2023

FÁBIO LUCIANO SILVÉRIO DA SILVA

A QUESTÃO DE DEUS EM BERGSON

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof^o Dr. Fernando Meireles Monegalha Henriques

MACEIÓ, 2023

Catlogação na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária: Girlaine da Silva Santos – CRB-4 – 1127

S5863a Silva, Fábio Luciano Silvério da.

A questão de Deus em Bergson / Fábio Luciano Silvério da Silva. – 2024.
170 f. : il.

Orientador: Fernando Meireles Monegalha Henriques.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós -
Graduação em Filosofia. Maceió, 2024.

Bibliografia: f. 167 -170.

1. Deus. 2. Eternidade. 3. Religião. I. Bergson, Henri, 1859-1941. I. Título.

CDU: 17



**PPG
FIL** PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA DA UFAL

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Maceió, 11 de dezembro de 2023.

ATA DE DEFESA

Ata da Sessão da Defesa Remota de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas.

Aos **11** dias do mês de **dezembro** do ano de **dois mil e vinte e três**, às **14h00min**, através da conexão webconferência <<https://meet.google.com/aia-akmx-rbv>>, constituiu-se de forma remota a banca examinadora para a defesa da dissertação de mestrado do aluno **Fábio Luciano Silvério da Silva**, intitulada “**A questão de Deus em Bergson**”, vinculada à linha de pesquisa “**Subjetividade e Sociedade**”. A defesa, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Filosofia**, foi composta pela seguinte banca: Prof. Dr. **Fernando Meireles Monegalha Henriques** (PPGFIL/UFAL), orientador e presidente; Profa. Dra. **Silene Torres Marques** (PPGFIL/UFSCar), avaliadora externa; e Prof. Dr. **Rodrigo Barros Gewehr** (PPGFIL/UFAL), avaliador interno. Procedeu-se a arguição pela banca que após a defesa emitiu o seguinte parecer:

Aprovado (x); Aprovado com reformulações () ; Reprovado ().

Comentários e Reformulações indicados pela Banca Examinadora: Indicação de publicação

Para constar, lavrou-se a presente ata assinada digitalmente:

Documento assinado digitalmente
gov.br FERNANDO MEIRELES MONEGALHA HENRIQUES
Data: 27/12/2023 08:33:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. **Fernando Meireles Monegalha Henriques**
Presidente de Banca Examinadora – PPGFIL/UFAL

Documento assinado digitalmente
gov.br SILENE TORRES MARQUES
Data: 03/01/2024 20:16:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. **Silene Torres Marques**
Avaliador externo

Documento assinado digitalmente
gov.br RODRIGO BARROS GEWEHR
Data: 03/01/2024 11:22:53-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. **Rodrigo Barros Gewehr**
Avaliador interno

Documento assinado digitalmente
gov.br FABIO LUCIANO SILVERIO DA SILVA
Data: 27/12/2023 09:10:36-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Fábio Luciano Silvério da Silva
Discente PPGFIL/UFAL

RESUMO

Nosso trabalho pretende estudar o que a filosofia bergsoniana nos legou sobre o problema de Deus. Para isto, nós percorreremos algumas das principais obras do filósofo francês. Primeiramente, investigaremos o que Bergson fala a respeito deste tema nas “Aulas de psicologia e metafísica”, onde o veremos comentar algumas das principais teses metafísicas que a tradição nos trouxe. Nestas aulas, encontraremos uma abordagem um tanto tradicional da filosofia, onde se segue de perto a crítica kantiana às pretensões da teodiceia e se conclui, junto com o mestre prussiano, pela existência da divindade a partir de um argumento moral. Depois disso, adentramos nas obras propriamente ditas de Bergson e que lhe renderam a popularidade de que gozou. Em “Matéria e memória”, estudaremos a teoria dos graus de duração e as relações entre o espírito e a matéria, donde se concluirá, para além de um dualismo *sui generis*, a existência de graus de duração maiores do que aqueles que nos caracterizam e, portanto, no limite, a existência de uma consciência mais tensa que nós entendemos ser já uma referência à divindade. A seguir, veremos em “Introdução à Metafísica” Bergson distinguir entre o conhecimento intelectual e o intuitivo, este tendo como objeto privilegiado o nosso interior. Seria através da intuição que nós poderíamos percorrer os diferentes graus de duração que nos constituem. Novamente, no limite, seria possível pensar numa consciência mais alta que contraísse toda a história do mundo nuns poucos momentos, o que Bergson chamará de “eternidade de vida” em oposição à concepção tradicional de Deus como não temporal, ideia que ele chamará de “eternidade de morte”. Em nosso segundo capítulo, investigaremos a obra “A evolução criadora”, onde encontraremos o conceito de *elã vital* e o processo de gênese da matéria a partir de um ato de inversão do espírito. Deus aparecerá então propriamente como criador, ocupando o cume do Real, e sendo nomeado como “Supraconsciência”. Por fim, nosso terceiro capítulo versará sobre o último livro de Bergson, “As duas fontes da moral e da religião”, onde o veremos transitar pelos conceitos de religião estática e religião dinâmica, de moral fechada e moral aberta, concluindo pela existência de uma experiência privilegiada que permitiria ao ser humano certificar-se sobre Deus de um modo vivencial e não mais puramente lógico.

Palavras-chave: Deus. Duração. Eternidade. Tensão. Religião.

ABSTRACT

Our work intends to study what bergsonian philosophy has bequeathed to us about the problem of God. To do this, we will go through some of the french philosopher's main works. Firstly, we will investigate what Bergson says about this topic in the “Psychology and metaphysics classes”, where we will see him comment on some of the main metaphysical theses that tradition has brought to us. In these classes, we will find a somewhat traditional approach to philosophy, which closely follows Kant's criticism of the claims of theodicy and concludes, together with the Prussian master, for the existence of divinity based on a moral argument. After that, we will delve into Bergson's main works, which gave him the popularity he enjoyed. In “Matter and memory”, we will study the theory of degrees of duration and the relationships between spirit and matter, from which we will conclude, in addition to a *sui generis* dualism, the existence of degrees of duration greater than those that characterize us and, therefore, ultimately, the existence of a more tense consciousness, which we understand to be already a reference to divinity. Next, we will see in “Introduction to Metaphysics” Bergson distinguishing between intellectual and intuitive knowledge, the latter having our interior as its privileged object. It would be through intuition that we could go through the different degrees of duration that constitute us. Again, at the limit, it would be possible to think of a higher consciousness, which would constrict the entire history of the world in a few moments, what Bergson will call “eternity of life”, in opposition to the traditional conception of God as non-temporal, an idea that he will call of “eternity of death”. In our second chapter, we will investigate the work “Creative Evolution”, where we will find the concept of vital elan and the process of genesis of matter from an act of inversion of the spirit. God will then appear properly as creator, occupying the summit of the Real, and being named as “Supraconsciousness”. Finally, our third chapter will deal with Bergson's last book, “The Two Sources of Morality and Religion”, where we will see him move through the concepts of static religion and dynamic religion, closed morality and open morality, concluding the existence of a privileged experience, which would allow human beings to be certain about God in an experiential way and no longer in a purely logical way.

Key-words: God. Duration. Eternity. Tension. Religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1. DEUS ANTES DE “A EVOLUÇÃO CRIADORA”	8
1.1. Deus nas “Aulas de psicologia e de metafísica”	8
1.1.1. <i>As provas cosmológica, final, ontológica e moral</i>	11
1.1.2. <i>Os atributos metafísicos e morais de Deus</i>	17
1.1.3. <i>Deus e a criação</i>	22
1.2. A Metafísica de “Matéria e memória”	24
1.2.1. <i>O conceito de Duração</i>	27
1.2.2. <i>Graus de Duração – via descendente</i>	31
1.2.3. <i>Graus de Duração – via ascendente</i>	41
1.3. A Eternidade de vida no “Introdução à Metafísica”	47
2. DEUS EM “A EVOLUÇÃO CRIADORA”	59
2.1. <i>O elã vital</i>	59
2.2. <i>A inversão como criação</i>	67
2.3. <i>A inteligência e a criação da matéria</i>	68
2.4. <i>A intuição e a inversão</i>	73
2.5. <i>A experiência interna de afrouxamento</i>	82
2.6. <i>A realidade como criação</i>	85
2.7. <i>O nada e a Supraconsciência</i>	90
2.8. <i>Deus ou a Supraconsciência</i>	99
3. DEUS EM “AS DUAS FONTES DA MORALE E DA RELIGIÃO”	109
3.1. <i>O que existe é experienciável</i>	111
3.2. <i>O problema das teodiceias</i>	112
3.3. <i>Intuição e Duração</i>	116
3.4. <i>Religião estática e Sociedade fechada</i>	121
3.5. <i>Mística e sociedade aberta</i>	127
3.6. <i>A Emoção criadora</i>	132
3.7. <i>As Místicas incompleta e completa</i>	137
3.8. <i>O problema do mal e o lugar privilegiado do Cristianismo</i>	145
3.9. <i>Um futuro místico, talvez</i>	152
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

INTRODUÇÃO

O que é Deus para Bergson? Será possível chegarmos a conhecê-lo? Se sim, de que modo? Seguirá Bergson as mesmas linhas que a tradição? O conhecimento de Deus seria a conclusão de um processo lógico? Ou poderia ser algo distinto? Seria intuitivo? Poderíamos fazer uma experiência direta da divindade? Como Bergson resolve essas questões ao longo da sua obra? Estas são algumas das questões que norteiam nosso trabalho. Nele, veremos como o filósofo francês aborda o problema de Deus e como vai, aos poucos, preparando essa discussão, às vezes através de temas que a princípio não se supõe terem tanta relação com a nossa questão, mas que depois revelam a sua conexão íntima com o problema que aqui abordamos. Para isto, dividimos o nosso trabalho em três capítulos, sem contar esta introdução e as considerações finais. O primeiro capítulo versará sobre as referências a Deus nas obras anteriores a “A evolução criadora”. Partimos aí das “Aulas de psicologia e de metafísica” que Bergson ministrou no Liceu de Clermont-Ferrand entre os anos 1887 e 1888. Embora este não seja um livro escrito de próprio punho pelo filósofo francês, mas composto a partir de notas dos seus alunos, pode-se ver nele, segundo os especialistas, o estilo e a profundidade bergsonianos. O conteúdo destas aulas não é a própria filosofia de Bergson, porém. Ao invés disso, vemo-lo discorrendo sobre os principais temas da Psicologia e da Metafísica e tecendo comentários sobre o que deles disseram os diversos autores da tradição. Como o que nos diz respeito são os temas mais metafísicos, privilegiaremos as sessões onde nosso autor trata destes pontos, e em particular sobre a existência e os atributos de Deus, bem como sobre a sua relação com a criação. Veremos que os comentários de Bergson sobre as questões levantadas nestas páginas não recebem um tratamento exaustivo. Por vezes, o filósofo apenas admite que a nossa inteligência é limitada para sondar estas alturas. A propósito, veremos que aqui Bergson utiliza a inteligência como instrumento filosófico, concordando nisso com os filósofos da tradição. Futuramente, nas obras que consagrarão o pensador francês, a metafísica e a filosofia como um todo serão reservadas à faculdade da intuição, a inteligência servindo, então, para fornecer os meios de expressão através dos quais se cristalizará o que se intuiu.

Ainda em nosso primeiro capítulo, passaremos a discorrer sobre as próprias obras bergsonianas. O primeiro livro que ele escreve é o “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, de que não nos utilizaremos mais especificamente por não haver nele, ainda, nenhum acento a este tema de que aqui nos ocupamos, a saber, ao tema da divindade. Nos

encaminharemos então à sua segunda obra, “Matéria e memória”, onde Bergson também não pretende tratar de Deus e sequer chega a mencioná-lo, senão indireta e hipoteticamente. Contudo, nesta obra Bergson expõe a sua teoria dos graus de duração, considerada o próprio centro da sua filosofia, e estudá-la será essencial para que possamos compreender o que Bergson entende como Deus em suas obras posteriores. Neste livro, ainda, veremos o filósofo retomar o célebre problema do dualismo matéria e espírito, mas não mais aos moldes cartesianos. Esta relação entre as duas instâncias pareceu-nos poder ser abordada através de duas direções opostas: uma descendente através da qual sairíamos de nós mesmos e chegaríamos à pura matéria; e outra ascendente que nos levaria, também a partir de nós mesmos, a conceber a existência de consciências mais tensas ou caracterizadas por maiores graus de duração, a consciência divina surgindo como possibilidade última dessa escala. Importante destacar que o próprio ser humano aí é visto como ocupando uma grande variedade destes graus de duração na medida em que é formado pelos polos opostos do corpo e do espírito, com todas as intermediações entre eles. Desta forma, nós poderíamos experimentar em nós mesmos o modo como as duas instâncias se articulam.

Depois de “Matéria e memória”, trataremos do ensaio “Introdução à metafísica”, que consta como um capítulo da coletânea “O pensamento e o movente”. Neste texto, Bergson fará uma primeira referência mais clara à noção de Deus, sem, porém, nominá-lo explicitamente. Usará a expressão “eternidade de vida”, que oporá à “eternidade de morte”, aquela concepção atemporal e portanto estática a partir da qual os filósofos da tradição pensam a divindade. Nestas páginas, nosso autor defenderá fortemente a existência de um conhecimento alternativo ao intelectual, analítico e relativo: o intuitivo, que demonstrará ser sintético e absoluto. Aqui, ainda, Bergson defenderá que a intuição é capaz de perceber o movimento do mundo, isto é, a sua duração ou realidade verdadeira, e será particularmente bem sucedido quando se debruçar sobre a nossa própria interioridade, onde perceberá os diversos graus de duração que nos constituem e poderá transitar por eles. A Metafísica aparecerá como essa transição intuitiva por esses diferentes graus. Novamente, como em “Matéria e memória”, Bergson fará referência a um limite ascendente, onde os graus de duração aparecerão como intensamente concentrados naquilo que, conforme já adiantamos, ele chamará de “eternidade de vida” e que em seu momento demonstraremos ser Deus.

Em nosso segundo capítulo, nós investigaremos a terceira grande obra de Bergson, “A evolução criadora”, onde aparecerá pela primeira vez o conceito fundamental de ela

vital, que Bergson fará surgir a partir de uma detida análise biológica da evolução dos seres vivos, e onde ele explicará a dinâmica por meio da qual as duas instâncias opostas, de que já havíamos tratado em “Matéria e memória”, a saber, o espírito e a matéria, convertem-se uma na outra por um processo de inversão. Desse modo, será possível então falarmos de uma gênese das instâncias. Entre as duas, porém, haveria uma originária ou principal: a espiritual. Esta, caracterizada por um alto grau de tensão, bastaria relaxar para que houvesse uma distensão ou queda, donde surgiria a matéria que, por sua vez, não ficaria apenas no chão do real, mas seria atravessada por uma corrente de vida, o eã vital, que a organizaria e através dela geraria vidas mais evoluídas, o que se traduziria pelo surgimento de seres com uma consciência cada vez mais acentuada, processo que percorreria os graus do torpor, do instinto e da inteligência, que é fundamentalmente o percurso que a vida faz passando dos vegetais, pelos animais, ao ser humano. Haveria, portanto, dois movimentos opostos, um de tensão e um de extensão, aquele consistindo no espírito, e este, na matéria. Neste caso, pensando no polo superior de onde teriam escorrido os diversos mundos, Bergson falará de uma “Supraconsciência” e de uma “continuidade jorrante” que, novamente, serão expressões para designar a divindade. Cabe ressaltar que será nessa obra que o Bergson maduro primeiramente usará o termo “Deus”. Este, como se verá, não será entendido como fixo que se possa facilmente definir e que esteja repousado em sua própria essência, por assim dizer, mas algo que estaria jorrando, criando-se e criando, abaixo de si, tudo quanto há além de si. Este excesso do ato criativo de distensão terminaria por gerar um movimento de expansão material do próprio universo, uma vez que o novo não pode simplesmente se encaixar no que já estava dado.

Por fim, em nosso terceiro capítulo, culminância do nosso trabalho, nós discorreremos sobre a última grande obra de Bergson, “As duas fontes da moral e da religião”, onde ele enfim falará, sem mais nenhum suspense, do que entende como sendo Deus. Iniciará seu livro investigando a origem do fenômeno religioso bem como da obrigação moral. Sua abordagem será novamente biológica. Reconhecerá na religião uma defesa da natureza contra certos riscos da inteligência. Também a moral fechada estará a serviço do instinto, visando os interesses da espécie. Mas a partir disto, Bergson apresentará o surgimento possível de uma nova moral, a que chamará de aberta, e de uma nova religião, a que chamará de dinâmica. A insurgências dessas novas realidades não se deverá a uma extensão ou intensificação dos elementos prévios. Entre o fechado e o

aberto, bem como entre o estático e o dinâmico, haverá uma diferença de natureza, e não somente de grau. O que permitirá a aparição no mundo desses novos elementos irreduzíveis à pura natureza será um tipo de experiência privilegiada, o misticismo, produzida por uma amplificação da capacidade intuitiva humana. Através desta experiência, uma pessoa teria acesso a um contato direto com o *elã vital*, o que lhe produziria uma coincidência parcial com o mesmo princípio vital. Isto faria com que o ser humano passasse a ocupar uma faixa duracional maior, produzindo ao mesmo tempo o surgimento de uma espécie nova: a do místico. Bergson então dividirá a mística em dois tipos: a incompleta e a completa, distinguindo-as a partir do seu caráter extático ou ativo: com efeito, o místico incompleto contenta-se com o êxtase e não vai além, considerando o caráter contemplativo como o ponto mais alto da experiência. Já o místico completo, que Bergson identificará com o cristão, vai além do êxtase. Nele, o *elã vital* comunica sua vitalidade e ele se torna um imenso foco de ação no mundo. Motivado pelo que sente, e que Bergson chamará de “emoção criadora”, o místico ama o mundo com o próprio amor de Deus. Este amor não possuirá mais o caráter utilitarista e calculista do instinto grupal. Ao contrário, o amor do místico é tão amplo e aberto que a própria humanidade é ultrapassada. Por fim, concluiremos nosso trabalho investigando as estimativas de Bergson sobre o nosso futuro no que concerne às possibilidades de um espalhamento do misticismo através do desenvolvimento da mecânica. Nosso autor dirá que, se é verdade que o desenvolvimento industrial contribuiu para a criação de um sem fim de necessidades artificiais e não universalizou suficientemente as facilidades que produziu, esses efeitos não estarão essencialmente ligados a ele. Ele apenas deu o que foi pedido. Pedidos diferentes gerarão respostas diferentes. Desse modo, seria possível reorientar a mecânica para que, lidando com o essencial, ela pudesse garantir os meios de subsistência a todas as pessoas, liberando-as, então, para se ocuparem de coisas mais altas. Um mundo sem fome e sem misérias poderia se colocar na atitude requerida para que a experiência mística despertasse.

1- DEUS ANTES DE “A EVOLUÇÃO CRIADORA”

1.1. Deus nas “Aulas de psicologia e de metafísica”

Deus sempre foi um tema clássico na Filosofia. Como esta é um saber que trata sobre o todo, e Deus sempre foi um assunto importante para a humanidade em geral, filósofos de todas as eras consideraram essencial tratar desta questão, ainda que às vezes fosse para negá-la. Assim, a importância de Deus como tema filosófico não depende necessariamente da sua existência. O nosso autor, o filósofo francês Henri Bergson, também não se esquivou deste problema, e é sobre ele que versa o nosso trabalho, ou mais especificamente sobre o que Bergson escreveu a este respeito. Convém, contudo, adiantar que o modo como ele o aborda durante as suas obras muda consideravelmente conforme as percorremos. Inicialmente, um dos lugares em que ele trata mais abertamente da existência de Deus é nas “Aulas de psicologia e de metafísica”, ministradas no Liceu de Clermont-Ferrand durante os anos 1887 a 1888. Neste livro, vemos um Bergson não totalmente amadurecido, cujas produções seguem ainda uma linha mais dogmática, similar ao que outros teóricos já haviam feito. Mas, por outro lado, reconhece-se, já, algo da grandeza que Bergson manifestará plenamente depois. Além do estilo primoroso, temos aí um filósofo bastante informado sobre a ciência de sua época e com uma crítica também já bem construída sobre as diferentes correntes filosóficas que põe sob análise. Estar informado sobre a ciência e as produções de seus tempos não é absolutamente uma novidade no mundo dos filósofos, mas, aqui, pela natureza da crítica, o Bergson maduro já se insinua, de algum modo.

Na verdade, a sua intenção nesta obra não é tanto desenvolver uma teoria, mas comentar para os seus alunos, perpassando as contribuições da tradição filosófica, as grandes questões que envolvem a Psicologia e a Metafísica. Encontra-se aí também já aquilo que caracterizará a sua filosofia em todo o tempo: um amor pela experiência, por assim dizer, como fonte de todo conhecimento e a recusa de seguir um método puramente dedutivo que primeiramente assumiria, de modo apriorístico, verdades gerais para depois descer às vias da concretude e constatar, só então, o que se havia postulado. Esta sua qualidade contrasta, porém, com o que dissemos a respeito dos seus comentários um tanto dogmáticos sobre a Teodiceia. Esta espécie de tensão inicial que desde já se nota em Bergson – a recorrência a um só tempo às deduções filosóficas clássicas e à experiência como critério de realidade – se resolverá posteriormente com a opção definitiva de

Bergson por esta última. Assim, se a existência de Deus puder ser demonstrada, ela o deverá ser através de um modo experimental. Mas, por ora, sigamos as lições que este Bergson inicial nos apresentará.

Em geral, nosso autor iniciará sempre seu estudo pela verificação daquilo que nos é mais imediato, o nosso próprio ser, e, a partir daí, depois de estabelecidas as verdades mais fundamentais, ele poderá ir adiante, por um processo de alargamento da experiência que lhe permitirá acessar realidades mais altas. É assim que nas “Aulas de psicologia e de metafísica” Bergson dirá repetidamente que a Metafísica deverá ser baseada e preparada pelo estudo da Psique, assim como a realidade do Ser só poderá ser percebida por um ultrapassamento do campo dos fenômenos, o que pressupõe ir a estes primeiramente.

A psicologia, como estamos lembrados, estuda o espírito humano: busca como o espírito humano conhece, quais são as faculdades que entram em jogo nessa operação, como, por um lado, os sentidos e a consciência acumulam os materiais e como, por outro lado, a inteligência discursiva faz uso deles e constrói o edifício do que chamamos de conhecimento, seja vulgar ou científico. A metafísica, que só poderá ser definida como precisão quando tivermos examinado e discutido os principais problemas vai mais longe. (BERGSON, 2014, p.325)

Os estados psicológicos são o que nós temos de mais próximo, e a essência desses estados consiste justamente no fato de que aparecem para nós, isto é, de serem fenômenos. Se o estudo de Deus é possível, e ele é objeto da metafísica, é natural que uma psicologia não só o preceda, mas prepare o terreno para ele. Essa passagem parece ser sugerida pela nossa própria experiência interna: ao mesmo tempo em que assistimos a um desfilar de fatos psicológicos, de ideias, de afecções e sentimentos, dizemos que nós permanecemos os mesmos. Isto confere esse estado *sui generis* que Bergson afirmará tantas vezes ser o de nossa interioridade: somos os mesmos e diferentes. Essa permanência da identidade parece implicar a existência de um fundo ou suporte que serviria de ambiente e condição para essas transições de nossas ideias e de nossas sensações e sentimentos. A existência de um eu surge aí como a condição da duração interna, aquilo que permitiria referir os diferentes estados psíquicos a uma unidade de pessoa.

Quando experimento um sentimento, o de alegria ou de tristeza, por exemplo, tenho consciência dele, pois sei muito bem que o estou experimentando. Se eu não soubesse absolutamente disso, é porque não estaria experimentando nada. Mas, se a consciência é clara e distinta, algo mais vem juntar-se ao simples conhecimento que tomo do estado em que me encontro. Não apenas experimento esse sentimento, mas ao mesmo tempo me dou conta de que eu é

que sou o palco dele. Em outras palavras, tomo conhecimento de uma certa força que chamo de eu ou mim. Tomo conhecimento de um ser do qual esse sentimento é apenas uma modificação, um estado passageiro; de modo que em toda consciência clara e distinta entram dois elementos: -1º o conhecimento do que ocorre em mim agora neste momento; -2º o conhecimento desse eu no qual ocorre algo – (BERGSON, 2014, p.87-88).

Mais à frente, ele dirá o que segue: “Quando minha consciência me diz que existo, que há um eu, que esse eu é uno e idêntico, que é uma pessoa, o testemunho de minha consciência parece irrefutável, essa é uma convicção absoluta” (2014, p.326). Pensa-se neste caso que o nosso interior seja uma espécie de espaço interno onde o que se constata são diferenças de níveis: um mais fundo, que permanece idêntico e poderia ser chamado de consciência, e outros mais superficiais, que mudam e que são objetos de observação da consciência¹. A maior e melhor parte do método psicológico consistirá justamente nesta capacidade de observação direta dos nossos estados internos.

Como o fato psicológico é conhecido pela consciência, o método por excelência empregado em psicologia deverá ser um método de observação interior. A consciência ou, como também se diz, a reflexão interna é o instrumento de conhecimento a que sempre se deverá recorrer na pesquisa dos fatos e leis psicológicos (BERGSON, 2014, p.15).

Como sair disto, porém, para a afirmação da existência real de um mundo exterior? Como escapar ao solipsismo? Vemos que uma Psicologia pede uma Metafísica.

Seria a realidade percebida por nós dotada de existência verdadeira, ou ela pode ser concebida como sendo composta de meras sensações dos nossos órgãos de percepção? E, no caso de ela ter uma existência independente de nós, esta seria tal qual a nossa percepção nos informa, ou haveria nela algo de distinto? Seguindo esta trajetória, Bergson procurará na própria interioridade humana algum indício que permita garantir a veracidade das experiências externas. O trabalho que ele exerce neste sentido nas “Aulas de psicologia e de metafísica” lembra muito de perto a via tomada por Descartes, por um lado, e por Kant, por outro. Com efeito, também Bergson recorrerá, de início, como Descartes, ao conteúdo de certas ideias, como as de Infinito e de Perfeição, de onde perceberá uma espécie de implicação lógica para a existência divina; por outro lado, a crítica que ele faz à nossa inteligência, bem aos moldes kantianos, e que o terá levado durante algum tempo às raias do ceticismo, continuará, não obstante, a deixar aberta a

¹ Isto que Bergson desenvolve aqui como implicação natural da constatação de que o nosso eu muda num nível e permanece o mesmo em outro, havendo por isso uma desigualdade entre eles, será visto como essencialmente aporético no ensaio “Introdução à metafísica”, que abordaremos mais tarde.

porta para o divino a partir da afirmação da existência do imperativo categórico e de suas implicações, conforme explanaremos.

1.1.1. As provas cosmológica, final, ontológica e moral

Antes, porém, de chegarmos aí, percorramos as análises que Bergson faz das críticas kantianas aos argumentos clássicos da existência de Deus. Segundo ele, Kant os reduz a três. O primeiro seria a prova cosmológica, que passamos já a comentar. Podemos pensar aí em algumas das cinco vias de Santo Tomás de Aquino, em particular as do movimento, da causa primeira e da contingência, bem como no argumento kalam ou no argumento cosmológico de Leibniz, que não fazem mais que reproduzir e atualizar algumas ideias do filósofo medieval². Expliquemo-las, pois. Com efeito, Santo Tomás, nas suas famosas demonstrações racionais da existência de Deus, pretende partir da evidência do mundo para daí tirar certas consequências lógicas que o levariam até a afirmação da existência do Ser divino. Na primeira via, ele toma por base o fato de as coisas se moverem. Tudo quanto existe, dirá ele, se move. Lembremos que, neste sentido, movimento e mudança se identificam. Então, mesmo os seres que estão aparentemente parados, como uma pedra, mudam na medida em que estão submetidos às ações de outros, como a água, o ar, etc. Todo movimento de um ente implica um motor que lhe é anterior e que lhe comunicou o movimento. Se vemos um ser inanimado como uma bola de papel invadir o ambiente em que nos encontramos e acertar alguma parte do nosso corpo, sabemos imediatamente que alguém a jogou, isto é, que alguém lhe deu aquele movimento que não lhe era próprio. Assim, pode-se concluir que todo movimento surge como o resultado atual de uma causa anterior. Se considerarmos, por exemplo, que todo o universo se move, teríamos de concluir que ele haveria recebido este movimento de algum outro ser que já existia desde antes. Quando se tenta alcançar a origem desse processo de causações chega-se ou à noção de uma história sem começo ou à ideia de um motor imóvel que moveria sem se mover. Já a segunda via segue uma lógica bastante semelhante, com a diferença de que o ponto investigado é a própria existência dos entes, e não o movimento. Existir, dirá o santo, é ser causado por um anterior. Raciocinando de modo semelhante, isto é, indo de causa em causa, chegaríamos retroativamente a uma rede infinita de causações ou à noção de uma causa primeira incausada, que seria Deus.

² Santo Tomás de Aquino.

Tomás refuta a tese de uma linha infinita de movimentos afirmando que ela não teria um primeiro motor e, portanto, nem um segundo, etc. Além disso, sendo o movimento de um ser a sua passagem da potência ao ato, uma linha infinita implicaria sempre a anterioridade da potência, quando, na verdade, um ser só se move quando uma qualidade lhe é comunicada, o que pressupõe a existência prévia de algo que a tenha em ato. Portanto, este processo deve começar com um ser que não esteja em potência e que não tenha recebido esta qualidade de outro, isto é, um ser em ato. O mesmo raciocínio é feito em relação à causa.

Nos termos de Bergson, esta prova

(...) consiste essencialmente em partir do fato de que algo existe e de que há um Universo. Recorrendo então ao princípio de causalidade, afirma-se que esse Universo não pode ser concebido sem um ser que o tenha criado; daí a necessidade de um Deus criador” (BERGSON, 2014, p.409).

Como a nossa experiência é de que tudo quanto conhecemos tem uma causa, concebemos naturalmente que o próprio universo tenha uma causa. A força deste argumento repousa no princípio de causalidade, um princípio que nos parece evidente. Porém, lembremos que ele já foi contestado na história do pensamento por um filósofo, David Hume, e que é a ele que Kant atribui o mérito de tê-lo feito despertar do seu sono dogmático. Logo, nada mais natural que o fato de Kant não reconhecer a validade deste argumento. Segundo a crítica que Hume faz, o que nós percebemos não é senão a sucessão entre os eventos. Usando o clássico exemplo das bolas de bilhar, o que vemos é uma bola se mover e, desde o momento em que toca uma segunda, esta última lhe seguir o movimento que a primeira, então, terá abandonado parcial ou completamente. A noção de causa não é percebida, mas projetada. A nossa mente liga os dois fenômenos acrescentando um terceiro elemento: a explicação causal. Se o princípio de causalidade, por um lado, não pode ser afirmado como relação objetiva entre dois fenômenos, muito menos o poderá ser quando considerarmos a totalidade dos fenômenos e sua relação com um ser que estaria fora do campo dos fenômenos. Bergson estabelece aqui uma comparação que permite visualizar melhor a força dessa segunda objeção: do fato de que cada ser no mundo tem peso não se segue que todo o universo tenha peso, pois o peso é uma relação entre dois seres por meio da qual um atrai o outro, estando aí pressuposta a noção de gravidade. O universo, não sendo puxado para um ser exterior a si, não pode ser dito pesado.

A questão não tem sentido, pois não existe fora do Universo um corpo que possa atraí-lo e dar-lhe assim uma gravidade. Pois bem, assim também cada fenômeno ou cada objeto parcial do Universo tem uma causa que é um outro fenômeno ou um outro objeto parcial; mas será que a totalidade dos fenômenos e a totalidade dos objetos têm uma causa? (BERGSON, 2014, p.410).

Bergson responderá que, embora de fato não se possa ter certeza, tudo parece indicar que o universo tem uma causa, pois que ele é a totalidade dos fenômenos. Ele não é um espaço onde os fenômenos ocorrem. Se todo fenômeno tem uma causa, e o universo não possui uma existência separada dos fenômenos e, justamente por isso, não possui nenhuma qualidade que seja distinta deles, tudo leva a crer que o próprio universo tenha uma causa.

Sem dúvida é impossível provar que o princípio de causalidade seja aplicável fora do mundo dos fenômenos; mas tudo nos leva a crer que sim, e não há nenhuma razão para supormos que o Universo em sua totalidade não esteja obrigado, como cada uma de suas partes, a ter uma causa (BERGSON, 2014, p.414).

Naturalmente que uma causa do universo, devendo necessariamente anteceder ao próprio universo, teria de ser imaterial, logo inespacial ou inextensa e, se pensarmos no tempo como uma categoria objetiva, isto é, não psicológica³, esta causa seria, por fim, não temporal.

A segunda prova é chamada de físico-teológica e se baseia no princípio da finalidade ou causa final. Ao observar o mundo, é natural identificar traços de inteligência nas coisas, e esses traços consistiriam no fato de elas parecerem ordenadas a um fim, de terem uma *telos*. Essa abordagem divide-se em dois ramos: o que afirma uma finalidade externa aos seres, e o que diz haver-lhes uma finalidade interna. Segundo Bergson, o primeiro deles está praticamente abandonado, mas o segundo ainda tem bastante força. A finalidade interna seria evidenciada pelo fato de todos os componentes internos dos seres vivos – células, moléculas, órgãos, etc., – parecerem colaborar para certos objetivos em comum: a preservação da vida do indivíduo e a conservação da espécie.

Basta olharmos um pouco a anatomia do corpo humano, ou mesmo de um corpo organizado qualquer, para nos impressionarmos com a espantosa complexidade dessas máquinas que ultrapassam infinitamente tudo o que poderia ser construído ou simplesmente concebido pela inteligência humana. Ora, ninguém pensará em afirmar que um relógio, por exemplo, possa ter se

³ Logo, numa abordagem diferente da que Bergson adotará nas obras de próprio punho.

feito sozinho, ou, empregando a expressão de Fénelon, que as letras do alfabeto, jogadas para cima, possam ter caído de modo que formassem por justaposição um poema como a *Iliada* ou a *Odisseia*; como acreditar que os corpos vivos, cuja ordem e complexidade são ainda mais admiráveis, sejam obra do acaso ou tenham se organizado sozinhos? (BERGSON, 2014, p.411)

A princípio, o argumento parece bastante forte, mas Kant encontrará nele três problemas: primeiramente, que ele não prova exatamente a existência de um Deus criador, mas apenas de um organizador que poderia muito bem ser um demiurgo aos moldes platônicos. Em segundo lugar, se o autor é conhecido pela obra, um cosmos imperfeito, como é o nosso, não poderia servir de prova para a existência de um Deus cuja definição mesma implica a noção de perfeição. Por fim, ele verá nesse tipo de prova uma “assimilação ilegítima do trabalho da natureza ao trabalho humano” (BERGSON, 2014, p.412), pois se nós, seres inteligentes, agimos de modo ordenado, disso não se segue que a natureza, ao manifestar uma ordem análoga e até superior, exija uma reflexão ou consciência como causa. A natureza poderia ter seus próprios meios de o conseguir. Bergson relembra aqui que esta é a posição defendida pelos darwinistas “que assim pretendem explicar sem a intervenção de nenhum pensamento organizador as maravilhas da organização” (BERGSON, 2014, p.412).

Por último, há a prova ontológica que foi inicialmente formulada por Santo Anselmo e depois retomada e aperfeiçoada por Leibniz e Descartes. Santo Tomás de Aquino a considerava problemática por implicar uma passagem ilegítima da ordem ideal para a real, e com ele diversos pensadores na história da Filosofia julgaram ver aí qualquer coisa de im procedente. Kant, porém, segundo Bergson, considerou-a “a mais profunda, a mais original e a mais rigorosa das demonstrações propriamente ditas da existência de Deus” (BERGSON, 2014, p.413). Vejamos a que se deve a sua força. Este argumento consiste em concluir que Deus existe a partir do seu conceito. Quando pensamos em Deus, concebemos um ser maior que qualquer outro, conforme Santo Anselmo, ou um ser que possui todas as qualidades, como o dirá Descartes. Se Deus não existe, essas duas definições ficam problemáticas, pois qualquer ser que exista será mais que um ser que não existe. Pensar em Deus como o maior de todos os seres e, ao mesmo tempo, como não existindo, implicaria dizer que ele seria o maior e não seria o maior ao mesmo tempo. Do mesmo modo, se Deus possui todas as qualidades e, por outro lado, não existe, então faltar-lhe-ia uma qualidade: a da existência. Seria o mesmo que aceitar um ser que tem todas as qualidades, mas ao qual falta uma delas. Nota-se que, se é assim, o problema de conceber um Deus inexistente resulta numa contradição. Logo, sendo contraditório que

Deus não exista, ele necessariamente deve existir. O vício deste argumento consiste, segundo Kant, em pensar a existência como uma qualidade. Quando concebemos um ser qualquer, a sua existência ou não existência são indiferentes ao seu conteúdo conceitual – às suas qualidades –, à experiência interna que temos ao pensá-lo. Se imaginamos uma fruta específica, o fato de ela continuar ou não existindo não terá interferência sobre o conteúdo da nossa ideia.

Ora, a experiência não deveria ser assimilada a um atributo: entre a ideia de um ser perfeito concebido como simplesmente possível e a de um ser perfeito concebido como existente não há nenhuma diferença. Nos dois casos, é a mesma representação para o espírito (BERGSON, 2014, p.413).

Bergson concorda com Kant de que não há neste argumento uma prova matemática da existência de Deus, mas ao mesmo tempo reconhece que ele possui algum valor na medida em que “quanto mais perfeição uma ideia apresenta, mais ela tende a tornar-se uma realidade” (BERGSON, 2014, p.414). Assim, e retomando algo bastante similar ao que seria a quarta via tomista, a dos graus de perfeição, Bergson afirma que o nosso espírito sente “repulsa em não admitir a existência da perfeição absoluta” (BERGSON, 2014, p.414). Temos aqui uma espécie de garantia epistemológica baseada numa inquietação de ordem afetiva, pois estaríamos seguros da existência de Deus porque a nossa alma estaria insatisfeita caso essa ideia ou desejo não possuísse um correspondente ontológico.

Quanto à ideia de que Deus não poderia ser a causa do mundo dada a imperfeição deste último, Bergson afirma que, ainda que um Deus perfeito criasse um universo, este deveria necessariamente ser imperfeito e que, “portanto, não se pode concluir da imperfeição do Universo a não-existência de Deus” (BERGSON, 2014, p.414).

Kant pretendia, assim, demonstrar que uma prova intelectual da existência divina era impossível, já que as nossas capacidades racionais não dariam conta de tal empresa. Nós sequer chegaríamos à essência dos entes sensíveis, ao seu caráter numênico. A metafísica, dessa forma, se compreendida do modo clássico, provar-se-ia impossível para o mestre prussiano. Contudo, na sua segunda Crítica, a da razão prática, Kant elabora uma demonstração moral que fará uso da noção do *imperativo categórico*. Haveria em nós, segundo essa ideia, uma “lei absoluta” que “ultrapassa a esfera do puro fenômeno (BERGSON, 2014, p.415) e que requer a natural adesão humana. Ela, porém, não impede o nosso livre arbítrio, podendo ser obedecida ou não. Às vezes esta lei aponta numa

direção oposta à da nossa satisfação imediata, exigindo de nós algum sacrifício. Disto se depreende que, à insatisfação momentânea produzida pela obediência à lei, deve-se seguir alguma espécie de compensação afetiva, algum grau de felicidade. Do mesmo modo, a transgressão desta lei com vistas a um prazer imediato exige alguma punição ulterior do transgressor.

(...) é preciso também que esses sacrifícios recebam uma compensação, para que a necessária harmonia entre a felicidade e a virtude concebidas por nós seja efetivamente realizada; e, inversamente, é preciso que a violação dessa lei traga como consequência um castigo (BERGSON, 2014, p.415).

Sendo que esta recompensa ou esta punição nem sempre ocorrem nesta vida, torna-se necessário conceber uma continuidade póstuma onde este senso de justiça da alma humana poderá ser devidamente satisfeito.

Ora, isso só é possível se houver também fora do mundo um ser soberanamente bom e justo que saiba e possa equiparar a recompensa ou a pena com o valor do ato efetuado; é numa vida futura que será realizado esse ideal de justiça a que aspiramos em vão neste mundo (BERGSON, 2014, p.415).

Bergson aceita a força desta prova moral sem no entanto considerá-la a única. Reconhece que é a que mais recebe a adesão dos homens, pois, “se cremos em Deus, é menos como conclusão de um raciocínio teórico do que como aspiração natural da alma” (BERGSON, 2014, p.415). Poderíamos talvez dizer que, mais do que saber, *sente-se* que Deus existe, e este sentimento resulta, segundo Bergson, do senso de justiça nascido do imperativo categórico. “Essa crença universal se deve a que toda alma humana, sob pena de deixar de ser uma alma humana, concebe um ideal de justiça perfeita e não se resigna a considerá-lo como ilusão ou químera” (BERGSON, 2014, p.416). Se este sentimento de que Deus existe procede da própria alma humana, segue-se que crer nesta existência faria parte da nossa natureza. O ateísmo, pelo contrário, negando a existência de Deus, negaria uma parte da nossa natureza ou ao menos as suas implicações lógicas. Seria, portanto, antinatural em algum grau, por não realizar o senso de justiça que nos seria comum a todos.

1.1.2. Os atributos metafísicos e morais de Deus

Depois de tratar da existência de Deus, Bergson falará sobre os seus atributos, aos quais somente reconhecerá como análogos aos da alma humana, pois “conhecemos na realidade apenas a nós e, portanto, só podemos conceber Deus por analogia conosco mesmos”. (BERGSON, 2014, p.416-417). Ele dividirá esses atributos em dois grupos: aqueles que, próprios à alma humana, podem ser atribuídos a Deus num grau de excelência ou infinitude – são os atributos positivos ou morais –; e aqueles que, sendo sinais de imperfeição na alma humana, não podem ser atribuídos a Deus – são os atributos negativos ou metafísicos. Quanto a estes últimos, Bergson distingue a unidade, a imutabilidade, a eternidade e a inespacialidade/onipresença. Quanto aos atributos morais, ele distingue a personalidade, a liberdade, a inteligência e o sentimento. Tratemos de uns e outros.

Os argumentos a favor da unidade de Deus já são bastante conhecidos na teodiceia clássica. Bergson não faz mais que os retomar. Os princípios pressupostos são o de que Deus é necessariamente perfeito e o da validade do princípio de contradição. Disto se segue que não pode haver mais que um Deus, pois dois deuses perfeitos se identificariam. Se se distinguíssem, isso ocorreria por alguma qualidade que um teria e o outro não. Ora, a falta dessa qualidade faria com que houvesse imperfeição, e isto seria incompatível com a divindade. Dois seres perfeitos com todas as qualidades idênticas somente poderiam coexistir como distintos se se diferenciassem no espaço, mas Deus, como se verá, não ocupa lugar no espaço.

(...) Deus não contém em si nenhum elemento que possa dividi-lo. (...) Só pode haver um único ser perfeito, pois, se houvesse vários, sendo todos perfeitos e portanto idênticos, não se distinguiriam de Deus, o que equivale a dizer que não haveria vários. Só concebemos a existência de vários objetos idênticos se os distinguirmos pelos lugares diferentes que ocupam no espaço, o que aliás cria uma diversidade entre eles. Mas o ser perfeito, como vamos tentar demonstrar, não pode estar no espaço; disso resulta que várias perfeições absolutas coincidiriam e formariam uma única (BERGSON, 2014, p.418).

Também internamente Deus não pode ser dividido, não possuindo nenhum fator de multiplicidade, pois se o tivesse isto implicaria, segundo Bergson, em imperfeição, “pois toda multiplicidade é sinal de imperfeição” (BERGSON, 2014, p.418). Isto ocorre porque, se houvesse um elemento compondo a divindade, ou este elemento, tomado em separado, seria imperfeito ou seria perfeito. Se fosse imperfeito, seria incompatível com

a divindade. Caso fosse perfeito, ele se identificaria com Deus e não poderia mais ser representado como um elemento. Os diversos atributos divinos, na verdade, só podem ser contemplados distintamente por um esforço de abstração humana. Mas nele estes atributos não correspondem a qualidades justapostas. Ao contrário, “cada uma delas representa Deus integralmente, mas representado sob um certo aspecto e visto por nós de uma certa maneira” (BERGSON, 2014, p.419).

Quanto à imutabilidade divina, ela se segue da sua perfeição, pois mudar implicaria perder ou receber qualidades. Ora, um ser que perde qualidades não é perfeito, e um ser que as recebe tampouco o era e não o será enquanto essa aquisição de novas qualidades for ainda uma possibilidade. Logo, a perfeição implica por definição a imutabilidade. Neste sentido, Bergson escreve que “(...) de todo modo a hipótese de um Deus que mude é contraditória; mas essa imutabilidade não é inação absoluta” (BERGSON, 2014, p.419). Essa afirmação nos parece implicar certa contradição, sobretudo se pensarmos em Parmênides, para o qual a imutabilidade do Ser implicava em tomar todo movimento ou ação como uma ilusão logicamente impossível. Porém, Bergson esclarece que “sua atividade [de Deus] é uma atividade que não se estende no tempo e que portanto não supõe mudança” (BERGSON, 2014, p.419). O que seria uma ação fora do tempo, porém, continua algo difícil de vislumbrar, uma vez que agir parece pressupor uma sucessão de momentos⁴. Bergson tenta ilustrar essa ideia com uma analogia: “encontraríamos um pálido reflexo de uma atividade desse tipo no cientista que contempla longamente uma verdade que descobriu e que está totalmente entregue a essa contemplação imóvel e no entanto sempre ativa” (BERGSON, 2014, p.419). Talvez possamos aqui antever algo análogo ao papel ativo da emoção criadora, de que Bergson tratará sobretudo em sua última obra, “As duas fontes da moral e da religião”, e que caracterizará a inspiração superior dos músicos, dos escritores e sobretudo dos místicos. Estes últimos se aproximariam naturalmente da operação divina, participariam dela, e portanto poderiam servir aqui de referência para começarmos a compreender como Deus pode ser ativo e imóvel ao mesmo tempo, já que esta emoção, ainda que passivamente sentida, já é princípio de ação. O místico que age, então, convertido em ação, é, sob certo aspecto, atuante, e, sob outro, atuado (BERGSON, 1978, p.192). Mas a verdade, porém,

⁴ O Bergson do futuro, em particular o de “Introdução à metafísica”, criticará a ideia que ele aqui defende chamando-a, então, de “eternidade de morte”. A “eternidade de vida”, por sua vez, seria um Deus que age, que possui uma dinâmica interna e que, portanto, não é imutável.

é que o Deus que aqui Bergson apresenta será bastante diferente do Deus de sua última obra.

Do fato de Deus não mudar, segue-se que Ele não é temporal, pois “o tempo é a condição das coisas que mudam” (BERGSON, 2014, p.419). Deus seria, portanto, eterno. Um detalhe deste ponto é Bergson afirmar que Deus é eterno não por durar infinitamente, mas por “escapar à duração, estar fora dela, viver num presente que, por assim dizer, sobrevive a si mesmo, não conhecer nem passado nem futuro, ver de uma só vez o que para nós parece decorrer no tempo, ocupar anos e séculos” (BERGSON, 2014, p.419), posição que ele revisará profundamente depois. Haveria, assim, uma distinção radical entre Deus e a criação. Nos trabalhos de maturidade, nosso autor tenderá a assumir uma espécie de “monismo temporal” onde o próprio Deus estará constituído da propriedade da duração. De que modo, porém, esta afirmação poderia conciliar-se ainda com a ideia da imutabilidade de Deus é algo que fica por dizer. Na verdade, cremos poder dizer com certa segurança que o Deus bergsoniano das obras posteriores não será imutável. Conforme veremos, esta imutabilidade, própria do conceito e da abstração, não poderia corresponder à realidade, que é sempre movente. É a distinção que Bergson faz, e de que trataremos no devido tempo, entre uma eternidade de morte, a conceitual, e uma eternidade de vida porque dinâmica, a real.

O último atributo metafísico aplicado a Deus seria a inespacialidade/onipresença. Ele resultaria da sua unidade, pois, “se a imutabilidade de Deus o coloca fora da duração, sua unidade coloca-o fora do espaço” (BERGSON, 2014, p.419). O espaço seria o campo das coisas extensas e, por isso, infinitamente divisíveis ou múltiplas. Deus não está no espaço, portanto, já que ele é absolutamente simples. Disto talvez se pudesse concluir, então, que Ele não está em parte alguma. Bergson, contudo, afirma que esta é só metade da verdade. A outra metade é que ele estaria “simultaneamente em toda parte” (BERGSON, 2014, p.420). Infelizmente, Bergson não desenvolve este ponto.

Passemos então à classificação das qualidades morais em Deus. Bergson inicia afirmando que Deus é uma pessoa, mas uma pessoa bastante diferente da nossa,

(...) pois a percepção do nosso eu está intimamente ligada à percepção do nosso corpo, de nossa vida psicológica passada, de nossas sensações, de nossos sentimentos, mesmo de nossas paixões, e Deus não tem corpo, nem passado, nem vida psicológica propriamente dita, visto que não se desenvolve e que está num presente eterno (BERGSON, 2014, p.420).

Além disso, Bergson afirma que a nossa consciência de pessoa só se torna possível pelo encontro com a alteridade, com o não-eu, e que a personalidade divina não pode consistir nisso já que nada existe fora dela. Todas essas distinções poderiam convencer alguém a negar que Deus seja uma pessoa. Bergson chega a citar, nesse caso, os panteístas, para os quais Deus se confunde com a totalidade das coisas – não sendo uma pessoa, portanto – e menciona alguns místicos que acreditariam limitar a divindade se a chamassem de pessoa. Nosso autor sustenta, porém, que, embora não se possa afirmar que a personalidade divina tenha alguma analogia com a humana, “(...) disso não se conclui que Deus não seja uma pessoa” (BERGSON, 2014, p.421). Mas seria preciso então conceituar o que é que se entende por pessoa e explicar em seguida por que esta definição pode ser aplicada tanto ao ser humano quanto a Deus, algo que Bergson não faz nesta obra. Ao chamar Deus de pessoa, Bergson somente diz: “visto que é uno e idêntico” (BERGSON, 2014, p.420).

O próximo atributo a ser analisado é o da liberdade divina. Novamente, sabemos pela nossa experiência interna o que é ser livre, ou pelo menos temos a impressão de o sermos. Se decidimos levantar o braço, nada impede que o façamos no momento seguinte, ao menos se as nossas condições físicas estiverem em ordem. Se não estiverem, é justamente a nossa liberdade que é diminuída, e sentiremos essa restrição como um desprazer. Também faz parte da nossa experiência sentir que a nossa liberdade tem limites e luta contra fatores que tendem a negá-la: impulsos, vícios, etc. Será preciso, portanto, ao atribuí-la a Deus, pensá-la num nível muito mais elevado. Aqui Bergson se aproxima da distinção feita por Santo Agostinho entre o livre-arbítrio humano e a liberdade divina: enquanto o primeiro seria a capacidade de escolher entre possíveis, surgindo daí o problema do mal, a liberdade divina estaria voltada necessariamente e sem esforço para o bem. Bergson aqui esclarece, porém, que não se trata tanto de uma escolha, já que Deus não age de um modo análogo ao humano, isto é, no tempo ou de um modo sucessivo.

A liberdade divina é comparável à de um sábio que tivesse se tornado a virtude em pessoa e não conhecesse mais nada além do bem. Esse aí não hesitaria e nunca deliberaria. No entanto, acaso ele não seria mais livre do que aquele que é obrigado a esforçar-se e a lutar contra forças ou tendências inferiores inimigas do bem? (BERGSON, 2014, p.421).

Vê-se, neste caso, que a substância da liberdade não seria tanto a escolha, mas a adesão ao bem. Isto parece gerar pelo menos um paradoxo: Leibniz o exprime dizendo que “a liberdade de Deus consiste numa necessidade moral que o determina para o bem”

(LEIBNIZ *Apud* BERGSON, 2014, p.421). Causa espécie definir a liberdade pelo seu oposto: a necessidade. Entra em jogo aqui também o famoso problema do voluntarismo ou do intelectualismo, que foi bastante discutido pelos discípulos de Santo Tomás de Aquino, por um lado, e pelos de Duns Scot, por outro. Ele consiste em se perguntar o que viria primeira em Deus: se a sua inteligência ou se a sua vontade. No âmbito moral, isso se expressa como questão sobre se Deus decide livremente o que seria o bem, ou se a Sua vontade é cativa de um bem que seria independente e como que anterior a ela. No âmbito intelectual, o problema aparece como a questão sobre se Deus seria livre para alterar os princípios racionais podendo inclusive fazer coisas que para nós seriam contraditórias, ou se ele tem um limite de ação que seria o escopo do possível lógico. Qualquer das posições tem suas dificuldades, e Bergson termina por não pretender resolvê-las. Nos seus termos:

Vamos abster-nos de decidir sobre essa questão difícil. Diremos simplesmente que, quando a imaginação se transporta para essas alturas, não pode sequer compreender como a ação e a escolha são possíveis para um ser que não está na duração; portanto, devemos desistir de conceber de um modo adequado a liberdade divina (BERGSON, 2014, p.422-423).

Em terceiro lugar, temos a inteligência divina. Bergson afirma que é necessário primeiramente eliminar dela todos os traços que, em nós, indicam imperfeição:

(...) a memória, que supõe a duração; a perfeição sensível, que supõe a multiplicidade; a imaginação, que admite o menos e o mais; mesmo o raciocínio, que implica a incapacidade de chegar imediatamente ao objetivo. O pensamento divino só pode ser intenção pura, algo análogo ao estado em que ficamos quando nos encontramos em presença da evidência absoluta (BERGSON, 2014, p.423).

Novamente temos aqui a negação explícita de que Deus tenha memória, algo que o Bergson posterior corrigirá, conforme veremos. Quanto ao último ponto, o do raciocínio, é importante destacar que Bergson afirma que uma inteligência perfeita seria puramente intuitiva, captando de modo imediato e absoluto qualquer verdade. O raciocínio somente existe, assim, quando a intuição não abarca de uma só vez o todo do ser sobre o qual ela se aplica. Ele pressupõe a imperfeição da intuição e visa, desse modo, suprir as lacunas que foram deixadas. Temos aqui, talvez, a gênese do que será depois a explícita distinção que Bergson fará, nas suas obras de maturidade, entre a inteligência e a intuição, esta última elevada então a uma espécie de faculdade. Ficam, contudo, ainda outras questões por responder, segundo Bergson. Dentre elas, existe o problema de que a inteligência geralmente opera sobre um objeto distinto de si. Em Deus esta distinção não

ocorreria, motivo pelo qual Aristóteles o definiu como pensamento que se pensa a si mesmo. Ainda que admitindo que o universo seria esse não-eu que serviria então de possível objeto da inteligência divina, não se conceberia que Deus se distraísse de si mesmo para pensar o mundo, o conhecimento aí implicando uma espécie de autoesquecimento.

Aristóteles fazia da inteligência divina um pensamento alheio ao mundo e que seria apenas, como ele diz, ‘o pensamento do pensamento. Deus só poderia pensar-se a si mesmo. Não chegaremos a tanto, e nos recusamos a representarmos um Deus imóvel e inútil, alheio ao Universo, sendo que esse Universo, em nosso entender, é obra sua. Por outro lado, como imaginar que Deus conheça o mundo, coisa distinta dele, sem sair de si mesmo? (BERGSON, 2014, p.423).

Por fim, Bergson também aqui admite a impossibilidade humana de sondar essa questão até o fundo: “Só podemos repetir que aqui a imaginação é impotente, e voltamos às palavras de Espinosa: ‘A inteligência divina só pode assemelhar-se à inteligência humana como o Cão, constelação celeste, se assemelha ao cão, animal que late” (2014, p.423).

Em seguida, temos a qualidade do sentimento que, novamente, embora não se possa negá-la de todo a Deus, é preciso distingui-la do equivalente humano. Em nós, os sentimentos são disposições interiores que surgem e desaparecem, sendo responsáveis por uma contínua mudança interior. Visto que Deus, porém, é imutável, não se concebe nele um sentimento que seja assim volúvel. Além disso, alguns sentimentos humanos como desejo e paixão pressupõem um estado de necessidade que é impossível a Deus. Logo, Deus não os tem. Bergson aceita, porém, que Deus sinta amor e que este amor ocorra na proporção em que os seres criados por ele desenvolvam “os germes de bondade, de perfeição, que ele depositou em suas almas” (BERGSON, 2014, p.424). Contudo, se o amor de Deus aumenta ou diminui de acordo com as virtudes das suas criações, seria forçoso admitir que nele há mudança, pois aumentar ou diminuir é mudar.

1.1.3. Deus e a criação

Resta-nos, por fim, seguindo a ordem estabelecida pelo próprio Bergson, tratar do fenômeno da criação e das relações entre Deus e o mundo. A primeira questão que se coloca é por que Deus criou o mundo ou, em outros termos, por que existe algo ao invés do nada. É importante destacar que este é um ponto que o Bergson futuro identificará

como falso problema filosófico. A questão sobre o nada, dirá ele então, é totalmente desprovida de sentido. Mas, por ora, sigamos a investigação que ele faz deste assunto nas aulas de Metafísica. O ato da criação é descrito classicamente como o surgimento das coisas a partir do nada (*ex nihilo*). Se é verdade que só conhecemos a nós mesmos, temos de admitir que nunca fizemos nenhuma experiência de algo que seja criado do nada. O que vemos são sempre fenômenos já existentes que produzem outros fenômenos. Nossa experiência, portanto, não nos permite entender devidamente este conceito de criação. Mas “é preciso admiti-la em nome do próprio princípio de causalidade” (BERGSON, 2014, p.424), pois este princípio exige um movimento de causação inicial em que algo seja produzido sem uma matéria prima prévia. Bergson cita ainda algumas correntes, como a dos mazóticos de Alexandria, que entendem a criação como uma necessidade da própria divindade, ou como a dos panteístas que confundem a divindade com o próprio processo de devir do cosmos. Os evolucionistas, segundo ele, seriam de algum modo herdeiros dessa última posição. Todas essas correntes, contudo, deixam intacto o problema fundamental: como a primeira coisa surgiu? “Como alguma coisa pode ter nascido de nada? E, em última análise, é sempre a um ser perfeito que retornamos, a um ser que basta a si mesmo e que existe precisamente porque é perfeito, sem que nada diferente possa ter-lhe dado origem” (BERGSON, 2014, p.425). Isto faz pensar na terceira via de Santo Tomás – e também no argumento cosmológico de Leibniz – que, depois de entender todo o universo como contingente, deduz a existência de um Ser necessário sem o qual não faria sentido que alguma coisa houvesse.

Vemos que todo o trabalho de Bergson nessas aulas será somente o de comentar as diversas correntes filosóficas que trataram do problema de Deus e demonstrar suas aporias ou procedências lógicas. Percebemos igualmente que a crítica futura que ele fará aos filósofos que trataram desse assunto serviria, em certa medida, também para o Bergson dessas aulas. Esta crítica consistirá em denunciar a tentativa de fazer uma metafísica pelo uso da inteligência, uma faculdade que, segundo nosso autor, ao contrário do que se imaginava até então, não tem uma finalidade especulativa, mas antes de tudo prática. Deste modo, a busca pela demonstração da existência de Deus ficaria viciada desde o início, já que estaríamos usando nesta empresa um instrumento que não lhe é adequado.

Frisemos novamente que, nestas aulas, Bergson não pretende desenvolver uma teoria completa a respeito de Deus, mas tão somente lançar um olhar retrospectivo, seguido de comentários, sobre os principais argumentos desenvolvidos na história da

Filosofia sobre este tema. Lembremos também que estas aulas foram escritas não por Bergson, diretamente, mas por alunos que tomaram notas através das falas do mestre. “Mas, se não vêm de sua pena, saem de sua boca” (HUDE, 2014, p.XXII) Esta característica não pareceu prejudicar a qualidade e a fidelidade da redação, pois, segundo se dizia, “Bergson falava como um livro” (HUDE, 2014, p.XXII), e, a despeito das mudanças de posição que ocorrerão dentro da filosofia bergsoniana ao longo do tempo, pode-se reconhecer, já aqui, como dissemos, o estilo autêntico do filósofo. A primeira obra escrita propriamente por ele serão os “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, de que não nos ocuparemos, porém, porque não há nela nenhuma referência ao tema sobre o qual nos propomos tratar neste trabalho, a despeito de toda a sua importância capital para se pensar o tema da duração e do livre-arbítrio em Bergson. Seguiremos, portanto, adiante e passaremos a tratar, agora, de “Matéria e memória”, um livro extremamente profundo e onde Bergson lançará os fundamentos para a compreensão do que somente no seu último escrito ele abordará sem nenhum suspense e que é a questão que aqui investigamos: Deus.

1.2. A Metafísica de “Matéria e memória”

“Matéria e memória” é o segundo grande livro de Bergson, vindo logo após o “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”. Difere profundamente da obra sobre a qual acabamos de discorrer, a saber, as “Aulas de psicologia e de metafísica”. Com efeito, Bergson agora nos exporá a sua filosofia autoral com toda a riqueza que lhe é própria. Se outros autores aparecerão nela e nas demais, eles servirão antes para corroborar as teses que o próprio Bergson defende, e não mais para serem meramente comentados. Publicado em 1896, “Matéria e memória” declara desde o seu início o seu propósito, já sugerido no seu título: tratar das relações entre o corpo e o espírito, tarefa bastante comum na Filosofia. Mas os resultados a que geralmente chegam as discussões a este respeito se dividem em duas grandes conclusões possíveis: ou o dualismo nos moldes cartesianos, cindindo o real em duas grandes substâncias, a *res extensa* e a *res cogitans*, donde surge a dificuldade de dizer como essas duas instâncias se relacionam, já que não teriam nada em comum por onde o contato poderia ser possível; ou o monismo,

que se subdividirá no fisicalismo, entendendo a mente ou a consciência como um epifenômeno do cérebro, e no espiritualismo, que verá no corpo a solidificação de energias espirituais ou anímicas. A proposta de Bergson, porém, é radicalmente diferente. Embora afirme desde o começo que esta será uma obra dualista, ele abordará este problema de um modo original, reduzindo a distância entre as duas instâncias, se é que ele não a abole.

Este livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria, e procura determinar a relação entre eles sobre um exemplo preciso, o da memória. Portanto é claramente dualista. Mas, por outro lado, considera corpo e espírito de tal maneira que espera atenuar muito, quando não suprimir, as dificuldades teóricas que o dualismo sempre provocou e que fazem que, sugerido pela consciência imediata, adotado pelo senso comum, ele seja pouco estimado pelos filósofos (BERGSON, 2011, p.1).

Disto surgirá uma compreensão mais natural de como seria possível haver uma relação entre o corpo e o espírito, pois “se a memória pertence ao espírito, a matéria tem uma ligação com a memória muito mais estreita do que se supunha até então. Donde a facilidade do espírito em passar de um domínio ao outro” (CORDEIRO, 2010, p.182) Mas esta não é uma obra puramente antropológica, no sentido etimológico: ela não pretende pronunciar-se somente sobre a estrutura humana, como fora o caso dos “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, mas sobre a própria realidade em geral. Por isso, “Matéria e memória” será de todo direito uma obra cosmológica e, mesmo, metafísica (WORMS, 2010, p.126).

A originalidade de Bergson na abordagem desse problema reside no fato de ele trazê-lo ao campo do tempo. Já a dificuldade das abordagens clássicas consistiria, segundo ele, no fato de elas todas olharem para esta questão sob a “intervenção inconsciente do espaço” (WORMS, 2010, p.124). Segundo estas últimas, a matéria seria o que possui extensão, e o espírito o que não a possui. Como uma coisa se torna a outra, isto é, como o que é extenso pode gerar representações inextensas, ou como estas podem adquirir extensão e ir ocupar pontos no espaço, eis o que há de mais misterioso, problema sem solução. Se, ao contrário, o analisarmos a partir da noção de tempo, ou mais precisamente da de duração⁵, tudo se resolverá com mais naturalidade, e tentaremos, nas

⁵ “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço” (BERGSON, 2011, p.75)

páginas que seguem, acompanhar a argumentação que Bergson desenvolve a este respeito. O nosso propósito aqui naturalmente não será abordar tudo quanto é discutido nesta obra profundíssima, mas tratar daquilo que mais está em consonância com o nosso tema geral, que é a questão de Deus. É verdade que Bergson não trata disto explicitamente neste livro, mas certo desenvolvimento de sua teoria parece preparar o caminho para algumas posições teológicas posteriores, conforme veremos. Neste intuito, faremos um recorte dos pontos abordados em “Matéria e memória” para tratarmos exatamente daqueles mais próximos do nosso tema. Se, a princípio, talvez não se veja uma relação imediata entre os assuntos que serão abordados e o problema de Deus propriamente, isto se deverá provavelmente ao fato de já estarmos habituados às direções seguidas pelas teodiceias clássicas, e que Bergson não repete aqui, ao contrário do que vimos nas “Aulas de psicologia e de metafísica”. Mas os estágios posteriores do nosso trabalho tentarão demonstrar como o todo, uma vez visualizado, ganha unidade, e as partes, antes tão heterogêneas, por fim se encaixam.

1.2.1. O Conceito de Duração

Embora, conforme já dissemos, Bergson defenda o dualismo desde o início de sua obra, parece-nos possível compreendê-la igualmente a partir de certo monismo: o da duração. Este é o conceito mais essencial da filosofia bergsoniana. Expliquemos, portanto, o que ele entende por Duração. Bergson o dirá explicitamente em uma obra posterior: “(...) a duração é essencialmente uma continuação do que não é mais no que é” (BERGSON *Apud* HENRIQUES, 2016, p.41) Durar é ser não instantâneo. Logo, estender-se temporalmente. Significa persistir, e a persistência implica a presença dos estágios passados naquele que é presente. Assim, dizer que algo dura é dizer que ele tem uma estrutura temporal que extrapola o imediato. Essa extrapolação ocorre porque o passado persiste. Ele não acaba quando passa. Permanece, mesmo quando não muito, no que é presente, e essa presença do passado no agora colore este agora, dá-lhe um tom que ele não teria se fosse instantâneo. Se o agora aparecesse sozinho, além de não ser percebido (como veremos), ele teria um significado muito distinto daquele que, ao contrário, experienciamos concretamente, eivado que está de passado. Para Bergson, toda a realidade é essencialmente temporal na medida em que nunca é puramente instantânea.

Quando pensamos no tempo, talvez tenhamos ainda o costume, puramente conceitual, de dividi-lo em três partes bem definidas que não se contaminam: o passado, o presente e o futuro. Neste sentido, escreve Bergson: “É próprio do tempo decorrer, o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre” (BERGSON, 2011, p.161) O futuro, por sua vez, seria o tempo que falta decorrer, aquele que pode estar em vias de se fazer ou ainda distante. Essa questão do tempo sempre soou misteriosa, como tão bem o expressou Santo Agostinho⁶, justamente porque, composto de partes essencialmente diferentes e exteriores umas às outras, não se compreendia como se podia passar de uma à outra. A passagem implica contato ou contiguidade, e o contato implica comunidade ou identificação nos limites. Aquilo que é simplesmente justaposto é não contínuo, não obstante as aparências. Entre elementos justapostos há, portanto, um hiato. Passar por este hiato sem preenchê-lo, isto é, sem confundir em algum grau as partes opostas, é algo que fica por explicar. Se essencialmente o passado é uma coisa, o agora outra, e o futuro ainda outra, de que modo se poderá dizer que uma se torna a outra? Como ficam os pontos de transição, as intersecções?

Se, desde Santo Agostinho, ou mesmo antes dele, o que existe é necessariamente presente⁷, e se, conforme dizia Aristóteles⁸, o presente seria uma espécie de ponto na reta do tempo, não se veria como este ponto poderia construir esta reta. Eles não são da mesma natureza. E mais: o ponto não é parte da reta, pois, enquanto esta possui essencialmente extensão, aquele essencialmente não a possui. Como construir o extenso a partir do inextenso? Com efeito, é princípio matemático básico que entre um ponto e outro qualquer haveria infinitos pontos. Assim, entre a reta e o ponto existe uma diferença essencial. Ora, uma coisa não pode ser composta daquilo que é essencialmente diferente dela. O mesmo ocorre com o problema do tempo: se somente o agora, compreendido como instante ou átimo, é real, não se compreende como o tempo pareça ser contínuo e passe, originando o que compreendemos como passado e como futuro. Mas já Agostinho

⁶ “Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? (...) O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1999, p.322).

⁷ “Quem pode medir os tempos passados que já não existem ou os futuros que ainda não chegaram? Só se alguém se atrever a dizer que pode medir o que não existe! (AGOSTINHO, 1999, p.325).”

⁸ “Es imposible que un continuo (línea, tiempo, movimiento) esté constituido por indivisibles. Tampoco un punto (o ahora, o movimiento puntual) puede seguir en sucesión a otro ” (ARISTÓTELES, 2016, p.153)

pareceu perceber que mesmo o presente, tal qual experimentado pela consciência, é dotado de uma certa extensão temporal.

Em ti, ó meu espírito, meço os tempos! (...) Meço a impressão que as coisas gravam em ti à sua passagem, *impressão que permanece, ainda depois de elas terem passado*. (...) É esta impressão ou percepção que eu meço, quando meço os tempos. Portanto, ou esta impressão é os tempos ou eu não meço os tempos (AGOSTINHO, 1999, p.336, grifos nossos).

Vemos já no santo de Hipona a afirmação clara de que os tempos são uma “impressão que permanece” (*Id.*). O presente seria então constituído dessa permanência. Ele seria diferente do presente abstrato, puramente conceitual. Para distingui-lo deste ente de razão, o presente instantâneo, Bergson falará então de um *presente concreto*.

Certamente há um presente ideal, puramente concebido, limite indivisível que separaria o passado do futuro. Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, esse ocupa necessariamente uma duração. Onde, portanto, se situa esta duração? Estará aquém, estará além do ponto matemático que determino idealmente quando penso no instante presente? Evidentemente está aquém e além ao mesmo tempo, e o que chamo de ‘meu presente’ estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro (BERGSON, 2011, p.161).

Vê-se nesta citação que não é somente o passado o elemento requerido para que haja a duração. Também o futuro aparece como essencial. É por isto que Bergson usa os termos “aquém” e “além”, o primeiro referindo-se ao passado imediato, e o segundo, ao futuro imediato. O que é presentemente experienciado por nós, o presente concreto, contém, na medida em que se dilata, algo de passado e algo de futuro. Além da retenção do passado no presente, os seres também possuem uma abertura ao futuro. Assim, durar é também garantir a própria existência no momento imediatamente seguinte,

(...) pois é sobre o futuro que esse momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar este indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria. É preciso portanto que o estado psicológico que chamo ‘meu presente’ seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato (BERGSON, 2011, p.161).

Segundo o filósofo francês, essa dimensão temporal é essencial a todos os seres, mas em graus variados. Nenhum ente sendo puramente instantâneo, alguns retêm mais do seu passado, e outros menos. No mesmo grau desta retenção estaria a abertura ao futuro, de modo que quanto mais passado houver, mais futuro haverá. Explicaremos melhor todas essas ideias no seu devido tempo. Na proporção desta retenção ou desta abertura, da duração, em suma, estariam os graus ontológicos dos entes.

Em realidade, não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres. (BERGSON, 2011, p.243)

A hierarquia dos seres identifica-se, assim, com a hierarquia duracional. Quanto maior a duração, maior o estatuto ontológico do ser em questão. Abordar, portanto, os graus de duração nos permitirá duas coisas: conceber um grau máximo de duração, implicando um grau máximo de ser, e que chamaremos, no devido tempo, de “Deus bergsoniano”; e conceber igualmente as possibilidades humanas, se as houver, de um ulterior desenvolvimento de nossa própria duração até uma espécie de convergência com o grau máximo, do que trataremos no nosso terceiro capítulo.

Dissemos que a duração era a persistência do passado no presente e que todo presente concreto, isto é, psicologicamente experimentado possui uma extensão temporal, o que significa que o presente é formado, ao menos em parte, de passado. Assim, em certa medida, presente e passado coincidem. Ora, a evocação do passado no presente é a memória, e, conforme veremos, todo ato consciente requer a memória. Por este motivo, Bergson dirá que o que caracteriza a consciência na sua essência é a memória, que consiste exatamente nesta retenção. Em “Introdução à metafísica”, texto de que trataremos logo mais, nosso autor diz sucintamente: “e consciência significa memória” (BERGSON, 2006, p.190). Já em outra obra, ele escreverá que

(...) consciência significa memória. A memória pode ter pouca amplitude; pode não abarcar mais do que uma pequena parte do passado; pode não reter mais do que aquilo que acaba de acontecer; mas a memória está aí, ou então a consciência não está. Uma consciência que nada conservasse de seu passado, que incessantemente esquecesse de si mesma, pereceria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência? (BERGSON, 2021, p.5)

Assim, a memória pode reter mais ou menos do passado, e esta variação, que estará de acordo com o grau de duração ou de ser, será acompanhada por uma igual amplitude de abertura ao futuro. Com efeito, Bergson dirá que a consciência é formada por dois jatos simétricos (BERGSON, 2021, p.130), um escoando para o passado, outro abrindo-se para o futuro. Assim, se eles são simétricos, pode-se afirmar que quanto mais passado houver, mais futuro haverá. O passado demarca a riqueza de repertório de vivências que uma pessoa tem e que utilizará como referência para ações futuras. Assim, quando se trata de agir livremente, para que a ação não consista num mero capricho, numa escolha arbitrária por qualquer direção, é preciso considerar a experiência passada, suas vantagens ou desvantagens. A quantidade de passado, por assim dizer, que fica disponível através do processo de retenção determina igualmente a quantidade de possibilidades futuras; logo, o grau de liberdade. Neste sentido, escreve Henriques:

(...) a escolha não se dá entre nossas ações reais, mas entre nossas ações antecipadas, entre nossas ações virtuais, o que equivale a dizer que a escolha jamais poderá ser compreendida a partir do presente, já que ela está visceralmente atrelada à capacidade que nossa consciência possui de projetar suas futuras ações no mundo. E este leque de ações virtuais está intimamente relacionado com o repertório de experiências passadas que trazemos conosco: para que conheçamos um prédio, uma pessoa ou uma rua, é necessário que invoquemos nossa experiência passada (2020, p.964-965).

O próprio Bergson, por sua vez, escreve: “Ela [nossa memória] prolonga o passado no presente, porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada pela memória, tiver condensado o passado” (2011, p.247). Deleuze, por fim, resume este ponto da filosofia bergsoniana na seguinte equação: “*le plus de passé = le plus d’avenir, donc de liberté*” (DELEUZE Apud HENRIQUES, 2020, p.965), ao que Henriques comenta:

Quanto maior a vastidão do passado alocado num momento de nossa vida consciente, maior o número de ações virtuais entre as quais poderemos escolher, maior a amplitude, portanto, daquilo que podemos chamar, na falta de uma expressão melhor, de liberdade interna (2020, p.965).

Poderíamos falar, assim, em graus de memória ou em graus de duração, ou, ainda, em maior ou menor tensão da memória. A distinção entre espírito e corpo ou, mais genericamente, entre espírito e matéria residiria na diferença entre estes graus. É por isso que se pode falar ainda em dualismo, ou também em monismo, já que a duração seria a comunidade de essência entre os polos corpóreo e espiritual. O que caracterizaria a matéria seria o grau mínimo de duração, e o que caracterizaria o espírito, por sua vez, seria um grau já acentuado da duração. Não falamos ainda de grau máximo porque, enquanto estivermos tomando o ser humano como limite superior, é preciso ter em mente que não estaremos ainda abordando os cumes da realidade. Ficaria estabelecido, portanto, o ponto de contato entre as duas instâncias, a saber, a duração, o que permitiria esclarecer, assim, a sua relação.

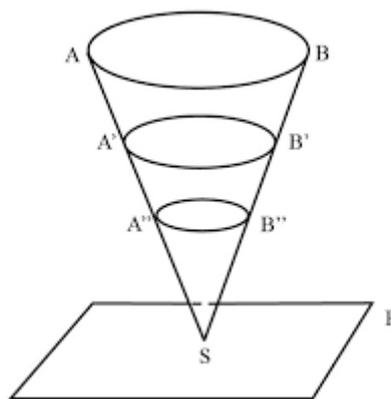
1.2.2. *Graus de Duração – Via descendente*

Toda a variedade ontológica dos entes residiria, dissemos, nos graus de duração. Como o método bergsoniano é a busca por um conhecimento interno e intuitivo – do que já trataremos –, ele deverá começar necessariamente por nós mesmos, pois a intuição está voltada antes de tudo para dentro (BERGSON, 1978, p.206). Cada pessoa, assim, é convertida em ser privilegiado de seu próprio conhecimento já que está em seu poder observar-se internamente, intuindo imediatamente os seus próprios estados psicológicos e corporais. Nesta auto-observação, reconhecemos que o que nos caracteriza não é somente um único grau de duração, mas graus diversos, e que podemos transitar entre eles a partir de um esforço de atenção.

Notemos antes de tudo que somos constituídos dos dois polos em questão: de uma consciência e de um corpo. Podemos intuí-los diretamente, observando nossas sensações e afecções ou nossas ideias e lembranças. Em nós, portanto, se articulam a matéria e a memória – já que toda consciência é memória, embora nem toda memória seja consciência, como é o caso da lembrança pura, conforme veremos. Bastaria, assim, desvendar em nós mesmos de que modo esta relação ocorre para termos a chave de desvendá-la também fora de nós. É assim que este trabalho de Bergson não se reduzirá apenas a uma psicologia ou mesmo a uma fenomenologia da memória *avant la lettre*, como pontua Paul Ricoeur em “A memória, a história e o esquecimento”. Ele constituirá,

como dissemos, uma verdadeira cosmologia e uma verdadeira metafísica ao pronunciar-se sobre o estado de coisas exterior ao sujeito. Bergson defende, portanto, a objetividade do nosso conhecimento de modo bastante enfático, chegando a dizer que conhecemos as coisas “nas próprias coisas” (BERGSON, 2011, p.212).

Vejamus então como se articulam, a princípio no próprio sujeito, o espírito e a matéria, isto é, a memória e o corpo. Ao tratar dos graus de duração, Bergson usa a metáfora do cone invertido, o vértice (S) referindo o corpo e o presente, através do qual atuamos no mundo material (P), e a base (AB) indicando o outro extremo, isto é, o espírito. Entre os polos haveria um sem fim de graus intermediários (A'B', A''B'', etc.), o que formaria um *continuum* que permitiria a passagem da consciência de uns aos outros. Esta passagem também determina a mudança entre as dimensões quantitativa e qualitativa, conforme explicaremos.



Se tanto o corpo quanto o espírito estão representados pelo cone, isto significa que é possível passar de um ao outro por alguma espécie de gradação, embora “o eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas” (BERGSON, 2011, p.191). Assim, certa intensificação nos permitiria acessar o domínio propriamente espiritual, enquanto o seu oposto, certo relaxamento, nos concederia pousar no campo corpóreo. Para começarmos de um ponto palpável, observemos de início o nosso corpo e aquilo que ele experimenta. Com efeito, ele possui informações vindas de fora e informações vindas dele mesmo. Ele percebe a ambas e as sente de um modo diferente. Naquilo que percebe vindo dos objetos exteriores, ele tem as sensações. Naquilo que ele sente de si mesmo, tem as afecções. Afecções, assim, são autopercepções ou percepções imanentes. Sensações dizem respeito a uma alteridade, a algo extrínseco e, por isso, são pretensamente transcendentem. Um e outras podem ser quantificadas porque aparecem

separadas umas das outras, não só as afecções das sensações, mas as afecções das afecções e as sensações das sensações. Ambas dão informações que consistem numa espécie de isolamento ou estabilização daquilo que era inicialmente movimento. Ter uma afecção implica em sentir um movimento que se identificou – anulou a distância – com o nosso corpo. Ela é, assim, uma *sensação afetiva* (BERGSON, 2011, p.61) que nos dá uma impressão qualitativa relativamente estável de uma instabilidade interna. Ter uma sensação, por sua vez, implica em receber, pelos órgãos dos sentidos, a notícia, trazida pela luz, que é movimento, ou pelo som, que é vibração, de um ente exterior. O mesmo ocorre com os demais sentidos. A sensação, contudo, possuirá igualmente alguma estabilidade, o que é requerido inclusive para que possamos identificar os objetos exteriores. Com efeito, Bergson dirá que “perceber significa imobilizar” (BERGSON, 2011, p.244). Além disso, pelo fato de estas percepções se tornarem objetos de consciência, isto indica que elas possuem igualmente uma dimensão temporal, ainda que pequena em relação ao espírito propriamente dito. Aquilo que é instantâneo, relembramos, não pode ser percebido. Afecções e sensações são percebidas porque possuem já uma dilatação ou duração.

Antes de prosseguir, esclareçamos ainda um dos grandes acentos da filosofia bergsoniana: segundo ela, a função da percepção é antes de tudo pragmática, e não epistemológica, como a pensaram tanto o realismo quanto o idealismo. Percebemos para agir, e não para conhecer. Ao olharmos um ambiente, nele recortamos objetos e coisas com vistas à sua utilidade, e não tendo em vista um conhecimento puramente teórico delas. Mesmo que, num segundo momento, ignoremos um objeto anteriormente visado, a nossa percepção, ao primeiramente destacá-lo, já o tornou disponível ao nosso arbítrio. Como a ação livre demanda a escolha, é necessário tornarmo-nos conscientes das opções que nos chegam. E é por isso que a liberdade implica a consciência. A percepção tornou-se necessária, portanto, na medida em que ela foi exigida pelo mecanismo da ação livre. O desenvolvimento alcançado pelo nosso sistema nervoso permitiu que houvesse uma divisão de funções entre os órgãos que recebem o estímulo externo e aqueles que a ele respondem. Bergson exprime, a este respeito, a diferença existente entre seres vivos extremamente simples, como é o caso da ameba, e o nosso:

Quando um corpo estranho toca um dos prolongamentos da ameba, esse prolongamento se retrai; cada parte da massa protoplasmática é portanto igualmente capaz de receber a excitação e de reagir contra ela; percepção e

movimento confundem-se aqui numa propriedade única que é a contratilidade. Mas, à medida que o organismo se complica, o trabalho se divide, as funções se diferenciam, e os elementos anatómicos assim constituídos alienam sua independência. Num organismo como o nosso, as fibras ditas sensitivas são exclusivamente encarregadas de transmitir excitações a uma região central de onde o estímulo se propagará por elementos motores (BERGSON, 2011, p.56).

Quando há uma resposta automática e, portanto, instintiva, ela se segue imediatamente, desencadeada pela medula, tornando a percepção consciente desnecessária na medida em que a reação é necessária. Mas a evolução dos seres caminha no sentido de uma indeterminação das ações, isto é, da liberdade. Assim, o estímulo, depois de recebido, é encaminhado ao cérebro de onde recebe, voluntariamente, uma direção, sendo conduzido a algum dos mecanismos motores. Temos então uma ação livre porque não predeterminada. Neste sentido, escreve Worms:

Mas se o corpo é capaz de ação indeterminada e de percepção consciente, é graças a ele [ao sistema nervoso] e ao trabalho de análise que ele efetua sobre os movimentos que recebe de outros objetos, e que intercala entre esses movimentos e aqueles que o corpo efetua em contrapartida. A maior ou menor ‘complexidade’ do sistema nervoso torna possível uma maior ou menor indeterminação da ação e um maior ou menor campo de consciência (WORMS, 2010, p.147-148).

Neste processo de indeterminação, apenas algumas ações se completam, enquanto diversas outras são somente iniciadas. Isto é implicado pela própria liberdade que pode, a todo o tempo, decidir novamente, anular as decisões anteriores e rearranjar as ações. A diferença entre a ação completa e a incompleta reside na realização ou não do que havia sido projetado. A própria palavra “projeto” implica a noção de futuro. Ela refere uma idealização que se pretende efetivar. A ação humana, dessa forma, inclui o tempo, e aqui, particularmente, o futuro. Ações completas e incompletas têm em comum o serem presentes e estarem abertas ao futuro. Diferenciam-se, porém, quanto a este último, que uma realiza, e outra não. Ambas, contudo, iniciaram-se pretendendo o mesmo. O futuro aparece como horizonte de toda ação. Nos termos de Bergson, “(...) o futuro está ali; ele nos chama, ou melhor, nos puxa para si: essa tração ininterrupta, que nos faz avançar no caminho do tempo, é também a causa de agirmos continuamente. Toda ação é uma invasão ao futuro (BERGSON, 2021, p.5).

Mas não é somente ao futuro que elas se referem. Vimos que não há percepção instantânea. Pelo contrário, todo ato de consciência já envolve uma duração, uma extensão temporal na qual o passado imediato persiste no presente. Esta persistência exclui todo o âmbito da quantidade, isto é, não se pode separar o passado imediato e o presente. Eles se confundem. A consciência configura, ao invés, uma espécie de “multiplicidade qualitativa, sem semelhança com o número” (BERGSON, 2020, p.138). Trata-se, antes, de algo como um fluxo. O que dá sentido a uma ação imediata enquanto ainda está em curso é a direção que ela traz dos seus estados anteriores, a contração do passado que nela é presente, e a projeção futura que lhe dá o norte e a sua razão última. Ao cantarmos uma música ou recitarmos um poema, por exemplo, a ação de executar uma nota ou dizer uma palavra qualquer ganha sentido pela sequência em que se insere, isto é, pelo passado que a significa, e pela direção a que ela tende, isto é, pelo futuro. Esta direção não poderia existir se não houvesse elementos anteriores que persistem no movimento atual, assim como uma flecha não seguiria numa trajetória sem antes ter sido mirada e conservar, na distância até o alvo, a orientação inicial.

A ação completa ou incompleta será acompanhada de afecções, isto é, o ser agente perceberá em si mesmo, em seu corpo, se seu movimento se completou ou se foi abortado. Por vezes, a frustração de um movimento que tem de renunciar-se é percebida como dor, enquanto o seu sucesso é percebido como prazer. Dor e prazer representam as principais afecções ou *sensações afetivas* (HENRIQUES, 2016, p.29). Sendo estados subjetivos experienciados, devem possuir uma dilatação temporal, supondo, portanto, a memória. Duram, em suma, na medida em que retêm o passado imediato e visam o futuro próximo. E somente podem ser percebidos por causa dessa duração. É ela que permite ao sujeito observar diretamente o que sente. Esta duração física, a das afecções, própria das ações presentes, parece ocupar o grau mais baixo de uma faixa de percepções que podem ser intuídas interiormente. O que distingue o espírito propriamente dito, por um lado, e o corpo que sente suas próprias ações, por outro, é, portanto, somente uma distância de grau, por maior que ela seja.

Se parássemos por aqui, teríamos de admitir, sim, que o que nos caracteriza é esta variedade de graus interiores e que um esforço de atenção nos permitirá transitar de uns aos outros. Estaríamos, contudo, fadados a uma referência puramente subjetiva, a uma espécie de solipsismo. Bergson não se contenta com isto. Ele vai além. Pretenderá, a partir do mesmo método introspectivo, extrapolar os limites da individualidade e chegar ao

campo do mundo material puramente objetivo, ou, antes, pré-subjetivo (HENRIQUES, 2016, p.45). Esta passagem ocorrerá pelo que Bergson chama de “percepção pura”, que ele descreve da seguinte forma:

(...) uma percepção que existe mais de direito do que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea. (BERGSON, 2011, p.31-32).

Para tratarmos devidamente deste conceito, temos de esclarecer uma das funções da memória: a de contração dos movimentos do mundo material. Com efeito, ao falarmos de memória, somos imediatamente remetidos a uma função do espírito que consistirá em trazer ao presente conteúdos psicológicos passados. Esta evocação do já vivido, tendo em vista que a nossa percepção opera em função da nossa ação, e que esta ação está voltada para o futuro, ocorrerá conforme as necessidades do momento presente. É a partir dela, em geral, que as ações virtuais, isto é, aquelas primeiramente projetadas, deverão ser trazidas ao espírito. Mas há outra função, ainda, pela qual a memória é responsável: a contração daquilo que, no mundo, é sucessivo e múltiplo. Com efeito, se a nossa inteligência, conforme dirá Bergson, cumprindo a função pragmática que é sua razão de ser, vive de criar conceitos que pretendem cristalizar realidades que seriam, na verdade, móveis, isto é, vive de produzir paradas naquilo que é pura mobilidade, separando “todo progresso em fases” e solidificando “essas fases em coisas” (BERGSON, 2011, p.145), a percepção também o faz, ainda que num grau mais básico ou menos intenso. Vimos que, para Bergson, “perceber significa imobilizar” (2011, p.244). Na verdade, esta operação de contração é feita pela memória, que atua em toda percepção concreta. Se não há coisas feitas, mas coisas que estão se fazendo (BERGSON, 2006, p.218), o que deverá caracterizar a realidade material será uma espécie de frenesi movente numa rapidez vertiginosa⁹. O que a nossa percepção faz é desacelerar estes movimentos, contraindo uma infinidade deles em percepções imediatas. Essa passagem permite que o *quase*

⁹ Talvez por isso a filosofia de Bergson chegou a ser associada à de Heráclito, embora o próprio Bergson não negue a existência das substâncias, conforme se lê a seguir: “Mais uma vez, não afastamos com isso de modo algum a substância. Afirmamos, pelo contrário, a persistência das existências. E acreditamos ter-lhe facilitado a representação. Como se pôde comparar essa doutrina à de Heráclito?” (BERGSON, 2006, p.218).

puramente quantitativo do mundo material torne-se qualitativo para uma consciência que opere essa contração. Para ilustrá-lo, Bergson descreve de maneira magistral o que está implicado na mera visão da cor vermelha:

No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas. Deseja-se fazer uma ideia desse número? Será preciso afastar as vibrações umas das outras o suficiente para que nossa consciência possa contá-las ou pelo menos registrar explicitamente sua sucessão, e se verá quantos dias, meses ou anos ocuparia tal sucessão. Ora, o menor intervalo de tempo vazio de que temos consciência é igual, segundo Exner, a dois milésimos de segundo; ainda assim é duvidoso que possamos perceber um após outro intervalos tão curtos. Admitamos no entanto que sejamos capazes disso indefinidamente. Imaginemos, em uma palavra, uma consciência que assistisse ao desfile de 400 trilhões de vibrações, todas instantâneas, e apenas separadas uma das outras pelos dois milésimos de segundo necessários para distingui-las. Um cálculo muito simples mostra que serão necessários 25 mil anos para concluir a operação. Assim, essa sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados em nossa duração com a maior economia de tempo possível, ocupariam mais de 250 séculos de nossa história. Isto é concebível? (BERGSON, 2011, p.241-242).

Vê-se então que há uma mudança muitíssimo acentuada entre as nossas percepções mais básicas e aquilo que ocorre no mundo material em si mesmo. A nossa memória, contraindo essa enormidade de eventos a cada percepção concreta, nos mostra uma versão qualitativa – e portanto alterada¹⁰ – daquilo que no mundo se aproxima do puro quantitativo. Mas se quiséssemos, por uma espécie de *desejo da verdade* (*cupiditas veritatis*), acessar o mundo na sua natureza mesma, sem a contração da memória, seria isto possível? Esta distância entre nossa percepção e o *em si* do mundo parecerá num primeiro momento ser intransponível, e o próprio Bergson pareceu sugeri-lo, em sua primeira obra¹¹, ao definir a matéria como uma realidade isenta de duração, como um presente instantâneo que recomeça a todo instante: “o que existe da duração fora de nós? Só o presente ou, se preferirmos, a simultaneidade” (BERGSON, 2020, p.138) Isto, contudo, manteria o problema que ele pretende resolver, o de explicar como é que pode haver uma passagem do ser à representação, e vice versa. Esta passagem poderá ocorrer se se admitir que a distância entre ambos não é absolutamente radical, sendo apenas de

¹⁰ “Todos os conhecimentos deformam inevitavelmente seu objeto” (WORMS, 2010, p.128).

¹¹ “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, de 1889.

grau, e não de natureza. Para dizê-lo, é necessário afirmar a existência de um campo comum participado pelas duas instâncias. Este campo será o da duração.

Assim, o mundo material não seria, na verdade, puramente isento de duração, como Bergson o afirmara num primeiro momento de sua obra. Ao contrário, ele ocuparia o grau mais baixo da duração, muito abaixo daquele que nós percebemos diretamente em nós. Isto significa que será preciso admitir uma retenção mínima no próprio mundo material, pelo menos o suficiente para garantir a continuidade dos seres na existência e a regularidade ou quase necessidade que caracteriza as suas leis.

Mas a diferença entre a matéria e nós se esclarece também ao mesmo tempo: trata-se de uma diferença de ritmo entre esses atos, que se traduz por uma diferença de aspecto, não mais radical, mas intensiva. Porque nossa duração não é a mesma que a das coisas, ela a contrai e muda-lhe em parte o aspecto: mas essa diferença não é mais aquela, infranqueável, entre a duração no espírito e os objetos em um espaço, é aquela que opõe ritmos lentos a ritmos rápidos (WORMS, 2010, p.158).

A matéria, portanto, também dura. Se assim é, e se duração implica a memória e se a memória é consciência, seria necessário concluir que a ínfima duração do mundo material exige um grau ínfimo de consciência, uma consciência que, embora de direito, não o seria de fato por não durar o tempo necessário para, digamos, despertar. A matéria extensa “viveria” assim num estado de inconsciência. Se ela pudesse intensificar sua própria duração, tornar-se-ia consciente a partir de certo grau. E parece ser isto o que acontece quando surge a vida. Antes disso, porém, a consciência não desponta, existindo somente de direito. Bergson o diz claramente ao afirmar que “a matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza” (BERGSON, 2011, p.258). Seria preciso ainda admitir que a matéria vive, agora sem aspas, pois que “de direito, senão de fato, a consciência é coextensiva à vida” (BERGSON, 2021, p.12). Novamente, seria uma vida apenas de direito. A respeito da vida da matéria, Bergson escreve que “ela se expõe, imóvel, na superfície; mas ela vibra em profundidade” (BERGSON, 2011, p.240).

Esta conclusão, que parece aqui puramente concebida e como que improvisada convenientemente para dar conta de uma aporia, teria de ser intuída de algum modo para que pudesse legitimamente harmonizar-se com o restante da teoria bergsoniana, já que

“não há outra fonte de conhecimento além da experiência” (BERGSON, 1978, p.204). Mas ao afirmar que a duração do mundo material se encontra muito aquém da duração mínima suficiente para ser percebida pela nossa consciência, Bergson parece condená-la à impossibilidade de ser conhecida. Ele chega a se perguntar: “qual é essa duração cuja capacidade supera toda imaginação?” (BERGSON, 2011, p.243) Como intuir o que supera toda imaginação? Isto parece, por definição, impossível. Tal não é o caso, porém. A partir da percepção pura, a percepção que teríamos se a memória absolutamente não interferisse, nós conseguimos travar, segundo Bergson, um contato direto com as coisas mesmas. Por meio dela, coincidimos com a duração ínfima em que o mundo material existe. Isto torna-se aceitável, a princípio, quando pensamos que a complexificação dos entes, ou a sua subida na hierarquia ontológica, pressupõe necessariamente os estados anteriores. Se o nosso corpo compartilha com o mundo material ser um ente extenso, que possui também processos inconscientes, é natural que haja algum nível de identificação entre os dois. Toda a questão será: é possível flagrá-lo diretamente?

A percepção pura, que, como vimos, Bergson afirma existir mais de direito do que de fato, pode ser, contudo, confusamente percebida. Com efeito, sempre que vemos um objeto exterior a nós, adquirimos uma percepção mista: sentimos, por um lado, o nosso próprio órgão sensitivo estimulado, e, por outro, sabemos que não se trata somente disso: a sensação em questão refere-se a um ser extrínseco. Podemos distinguir, assim, claramente uma sensação de uma afecção. Elas não são redutíveis uma à outra. E o que distingue a sensação é precisamente esta impressão de uma realidade externa. A sensação possui mais que a afecção, pois esta se esgota no terreno da imanência do nosso corpo, enquanto a sensação é essencialmente a suposição de um objeto transcendente a nós. E como o sabemos? Toda sensação é, já, uma operação da nossa memória sobre um conjunto de movimentos do mundo material. Essa sensação os paralisa, lhes dando uma qualidade estática. Ao vermos uma lâmpada acesa, por exemplo, não vemos os impulsos eletromagnéticos, mas a luminosidade algo fixa a nos impressionar a retina. E como se pode dizer que esta visão se refere a algo exterior a nós mesmos? O que sobra, na sensação, além da afecção? Precisamente a percepção pura. A sensação pode ser dita, portanto, um resultado da relação entre afecção e percepção pura.

Apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um estado de consciência e uma realidade exterior a nós. Esse caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada, é a principal

razão teórica que temos para crer num mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção (BERGSON, 2011, p.239-240).

Mas há ainda um outro fator: embora toda a nossa percepção tenda a paralisar o movimento no mundo, não obstante é inegável que continuamos percebendo que algumas coisas se movem. Nota-se assim que há pelo menos três elementos que podem ser percebidos nas sensações: a afecção, a sensação propriamente dita e o movimento. A afecção diz respeito à percepção que o corpo tem de si mesmo. A sensação refere-se à notícia de um ente externo. Mas o movimento, como é percebido? Considerando a paralisia provocada pela sensação nos movimentos do mundo material, o movimento somente pode ser percebido por outra via. E esta outra via é precisamente a percepção pura. Esclareçamos aqui um ponto essencial: se a aparência estável do mundo se deve à operação da nossa memória, donde resulta a nossa percepção concreta, uma percepção depurada da memória, por sua vez, veria o mundo no seu caráter mais original, isto é, movente, antes da contração. Se tal é assim, a percepção pura terá de encontrar-se com um mundo fluido num momento anterior aos recortes operados pela percepção concreta. Lembremos que estes recortes têm por objetivo orientar as nossas ações. Eles demandam, portanto, uma seleção anterior através da qual se distingam os aspectos úteis e inúteis da realidade. Somente os primeiros aparecerão para nós. Para que esta seleção seja feita, exige-se um contato com a realidade integral, por assim dizer. Este contato, bem como a seleção que disporá ao corpo um campo de objetos úteis, será feito pela percepção pura. Se a percepção concreta atua a partir de um esquema espacial paralisando a notícia dos móveis, o movimento, por sua vez, será “refratário ao espaço”, apresentando uma natureza “profundamente temporal” (WORMS, 2010, p.125). A partir do movimento, a matéria revela a sua natureza íntima, “análoga e mesmo idêntica em natureza à nossa duração e à nossa vida, no que ela tem de temporal” (WORMS, 2010, p.136).

Vê-se desse modo que, embora não se possa flagrar com toda a clareza a duração imensamente mais ínfima que a nossa em que o mundo material se constitui, ainda assim, conclui-se – e percebe-se de algum modo –, que esta percepção pura, além de ser pressuposta na percepção concreta, é capaz de nos dar informações pelas quais que nós podemos observar diretamente algo do mundo material objetivo ou pré-subjetivo, e que nos permite distinguir entre uma afecção e uma sensação, por exemplo.

Pelo percurso que viemos seguindo, traçamos primeiramente uma descida através dos graus de duração, partindo da afecção e tendo chegado, por fim, à matéria extensa. Esta gradação decrescente da duração equivale, conforme veremos com mais detalhe em nosso próximo capítulo, a um grau crescente da extensão. Cumpre agora que observemos o trajeto oposto: o das afecções aos graus mais intensos da duração, um processo ascendente que nos fará adentrar em terreno espiritual propriamente dito.

1.2.3. Graus de Duração – via ascendente

Seguimos, no tópico anterior, um caminho descendente que nos pôs em contato e em coincidência com o mundo material exterior a nós. O conhecimento objetivo dos entes externos é possível porque a nossa percepção pura nos permite entrar em sintonia com o próprio grau de duração mínimo que eles possuem. A partir do momento, porém, em que passamos a ter notícias corporais do mundo, o que acontece nas nossas percepções sensíveis, e desde que nos aparecem as afecções, opera-se já um grau de contração que nos faz superar em muito aquele grau ínfimo de duração que se apresenta fora de nós. Cumpre agora que subamos a partir das afecções até o puro espírito.

Com efeito, essas percepções sensíveis e afecções surgem-nos na superfície do nosso ser. Elas participam claramente da extensão espacial do mundo, são facilmente localizáveis no nosso corpo, que também possui uma extensão, e destacam-se umas das outras, podendo ser numeradas. Assim, as coisas que o olho capta, ou os sons que o ouvido distingue podem nos aparecer como fenômenos exteriores uns aos outros. Podemos separá-los e contá-los. A coisa muda se nos aprofundarmos no nosso íntimo, ou, para utilizarmos novamente o exemplo do cone, se nos afastarmos do vértice e subirmos em direção à base. Neste processo, passaremos por uma aglutinação gradativa dos conteúdos psíquicos. Aquilo que era aparentemente numérico vai tomando a forma de um fluxo que, embora múltiplo, já não possui elementos claramente distintos, já não participa do número. Os elementos internos vão gradativamente apresentando uma continuidade que vai ganhando em qualidade na medida em que a memória vai se tensionando e contraindo.

Para exemplificá-lo, pensemos na leitura de um texto. Há diversos níveis em que ela pode ocorrer. Uma pessoa que esteja ainda aprendendo a ler destacará nas palavras antes de tudo as letras, e neste processo a captação do sentido geral, isto é, da unidade do escrito será perdida. A atenção do sujeito será posta em elementos que estão aquém daquele sentido, incapaz que está, por ora, de fazer mais que isso. Conforme desenvolva a arte de ler, perceberá sílabas ao invés de letras, palavras ao invés de sílabas e, por fim, frases ao invés de palavras. Progressivamente irá abandonando a materialidade dos caracteres em direção ao espírito do sentido. Uma vez que tenha alcançado este sentido, as palavras serão somente um meio que o sujeito não privilegiará com o melhor de sua atenção. Mas estará ainda em seu poder descer novamente à matéria das palavras, ao detalhe das letras. Neste caso, trocará a unidade, ou antes, a “multiplicidade qualitativa” (BERGSON, 2020, p.138) pela multiplicidade quantitativa, o contraído pelo separado. Na medida em que desce a sua atenção, indo da memória ao corpo, os conteúdos tendem a se esparramar, isto é, manifestam uma tendência exteriorizante. Na medida em que sobe, por sua vez, indo do corpo ao espírito, os conteúdos entronizam-se uns nos outros e tende-se à concentração uma ainda que dinâmica.

As afecções e sensações virão acompanhadas de hábitos motores a elas relacionados. Assim, a percepção põe imediatamente em jogo as nossas ações, sejam virtuais ou atuais, estas últimas completadas ou somente começadas. Junto a estes hábitos e alterando a própria percepção do objeto – quase substituindo-o – assomam-se memórias análogas às vivências atuais. Essas memórias, sendo evocadas a partir dessas percepções, ganham extensão, por assim dizer, quando se convertem em ações corpóreas. Neste processo, elas destacam-se do todo das nossas lembranças, massa de vivências que permanece inconsciente e que pode ser, no máximo, sentida confusamente como algo uno e qualitativo.

A memória pura e individual será então uma multiplicidade indistinta, virtual ou qualitativa, onde as lembranças se interpenetram, perdendo toda forma representativa distinta, para constituir um ‘caráter’ ou um ‘inconsciente’; em contrapartida, a memória do corpo será constituída de esquemas espaciais, distintos, atuais, comparáveis aos que se formam na percepção das ‘imagens’ (WORMS, 2010, p.166).

Para Bergson, não é apenas o passado imediato que se encontra retido em nossa memória, mas todo o nosso passado, o que faz com que a nossa vida se assemelhe a uma grande melodia. Esta música do nosso passado pode ser lembrada como um conjunto instantâneo, ou pode ser esmiuçada a partir das diversas vivências, como uma sanfona que permite movimentos contrários, estendendo ou contraindo a si mesma.

Recordemos aqui a divisão que Bergson faz das duas memórias: a memória hábito e a memória imagem. Elas se caracterizam, segundo nos parece, pela proximidade ou pela distância em relação ao corpo e à utilidade. Ocupam, portanto, graus distintos de duração. A primeira, dizendo respeito a uma espécie de quase automatismo corporal, tendendo para ele, seria evocada inicialmente por um esforço da vontade a partir das necessidades do corpo, mas tenderia a assumir um aspecto quase puramente mecânico conforme a repetição lhe reforçasse o mecanismo. Tomemos o hábito de dirigir ou de dançar: Demandando um excesso de atenção no começo, ele tende a se exercer por si só conforme se estabeleça no sujeito. Por esse motivo, Bergson dirá que essa memória é “‘agida’, mais que representada” (BERGSON, 2011, p.88). Já a lembrança imagem seria eminentemente voluntária, trazida do passado sem estar necessariamente vinculada a alguma necessidade. Por este motivo, Bergson a associa ao sonho ou ao inútil. Percebe-se facilmente que ela demanda uma liberdade maior. Estaria mais próxima do espírito, portanto.

Dois acessos a si pela memória são possíveis: um onde eu espacializo as lembranças puras sem preocupação de agir, por puro prazer, para contemplá-las e vê-las desfilar no sonho ou na fantasia, o outro, ao contrário, onde eu o faço para agir, onde, quanto mais eu faço, mais minha ação é individual e livre, onde, enfim, eu não vejo mais meu passado, mas o inscrevo no real. No sonho, vejo minha vida individual sem agir, no ato livre eu ajo sem me contemplar (WORMS, 2010, p.177-178).¹²

Esta liberdade das lembranças “inúteis”, contudo, não é total, uma vez que o corpo, e particularmente o cérebro, privilegiará os conteúdos de ordem prática, limitando o mecanismo de rememoração dessas imagens sem propósito. Para Bergson, “(...) o

¹² Vemos aqui um ponto de discussão: dissemos que a memória imagem, na medida em que é evocada voluntariamente, sem ser chamada por uma necessidade do corpo, estaria mais próxima do espírito. Worms, contudo, explica que, na medida em que essas memórias se destacam e se espacializam, estariam mais próximas da matéria. Já a memória hábito, enquanto age como um todo sem demandar uma contemplação isolada de si, estaria mais próxima da liberdade.

corpo, sempre orientado para a ação, tem por função limitar, em vista da ação, a vida do espírito” (BERGSON, 2011, p.209). As lembranças imagens ocorrerão quando houver certa negligência ou desatenção à vida.

Para evocar o passado em forma de imagem, é preciso abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez apenas o homem seja capaz de um esforço desse tipo. Também o passado que remontamos deste modo é escorregadio, sempre pronto a nos escapar, como se a memória regressiva fosse contrariada pela outra memória, mais natural, cujo movimento para diante nos leva a agir e a viver (BERGSON, 2011, p.90).

Assim, essas lembranças imagens são indicativos de um grau de liberdade maior, aquele já afastado do corpo, embora já estejam aí especializadas e modificadas segundo os moldes da percepção (WORMS, 2010, p.166). Parece-se ser possível dizer que aqui, pela primeira vez, vemos uma manifestação espiritual que quase não depende do corpo. Vimos, porém, que esta liberdade não é plena. Do contrário, teríamos acesso a todo o nosso passado, pois todo ele se encontra retido e nada se perde. A evocação depende de uma atitude de distração à vida. Se os mecanismos corpóreos por meio do quais as lembranças se atualizam com vistas à ação se permitem relaxar, as lembranças em geral encontram abertura para subirem à consciência, destacando-se de um todo indistinto e inconsciente. Podemos assim pensar no que foi a nossa infância sem destacar nenhuma vivência em particular, apenas fruindo de uma impressão geral, de uma qualidade específica. Mas, a partir do momento em que quisermos separar neste conjunto algum acontecimento particular, veremos que, se aquela lembrança em questão nos estiver disponível, ela, depois de separar-se do todo indefinido, irá ganhando em nitidez e nos permitindo observá-la com uma riqueza crescente de detalhes que, no entanto, não será possível levar até o absoluto, isto é, não será possível fazê-la corresponder exatamente com a vivência original.

Esta sobrevivência de todas as lembranças parece ser sugerida também no curioso fenômeno de *hipermnésia* que algumas pessoas afirmam ter quando se encontram diante da probabilidade iminente da morte. Segundo elas, a vida inteira lhes passa diante dos olhos. Uma linha possível de explicação afirmaria que o corpo sai à procura de todas as informações que possam servir para escapar ao momento presente, à ameaça atual, o que pareceria concordar com a teoria bergsoniana. As necessidades prementes do momento

poriam o corpo numa atitude requerida para a evocação de lembranças análogas às vivências atuais. Quando a vida se encontrasse diante do risco máximo, seria natural que este sistema de seleção de lembranças redobrasse o cuidado e exercesse uma espécie de “pente fino” nas lembranças retidas. Dessa forma, essas pessoas reencontrariam vivências e lembranças de um passado que julgavam perdido para sempre, o que parece provar que essas memórias estavam na verdade guardadas, ainda que inconscientes.

Das afecções para essas *lembranças puras*, chegamos por um movimento ascendente, se tomarmos ainda a metáfora do cone invertido como base. O alargamento que vemos conforme subimos corresponde à intensificação da nossa vida espiritual, à contração num todo indistinto de nossa vida pregressa, que Bergson chamará de *caráter*. Com efeito, ele diz “(...) que nosso caráter, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados” (BERGSON, 201, p.170) Esta subida à intensificação da duração corresponde igualmente a uma progressiva individuação do ser, à liberdade que escapa ao ritmo da duração não só da matéria extensa, mas também do próprio corpo. No cume do processo, teríamos este campo imenso das nossas lembranças puras que, a rigor, são inconscientes.

Nota-se que entre os seres mais elementares e os seres superiores é possível haver uma imensa gradação nos níveis de intensidade de consciência ou de contração do passado. Mas não só: vimos que, mesmo no interior de nossa consciência, é possível notar esses graus diversos de tensão conforme nos afastamos do corpo num movimento ascendente que tende à pura memória ou ao puro espírito. Esta variedade também pode ser experienciada no modo como vivenciamos o tempo. Por uma questão prática, criamos um padrão temporal e objetivo. Por uma abstração útil, concebemos a existência de um tempo homogêneo que aprendemos a mensurar matematicamente a fim de comparar, por meio dele, a variedade de movimentos que ocorrem no mundo. Os relógios nos ajudam a objetivar esta abstração. Mas psicologicamente o modo como experimentamos dois tempos pretensamente iguais é bem distinto. Dois eventos que durariam o mesmo nos ponteiros de um cronômetro podem ser sentidos de maneiras muito diferentes pela nossa consciência ou por consciências diferentes. O caso máximo, talvez, seja o que ocorre quando sonhamos. Não há nenhuma espécie de proporção entre o que se vivencia no mundo onírico e as horas ou minutos que passamos dormindo. Longos intervalos de sono podem render sonhos breves, e cochilos rápidos podem produzir sonhos longos e complexos. Neste processo de diferenciação dos modos de se perceber o tempo,

consciências distintas da humana possuirão formas diferentes de percepção da realidade. Essas formas serão menos tensas ou mais quantitativas conforme desçamos a hierarquia dos seres. Mas serão, por sua vez, mais tensas e qualitativas conforme a subamos. Neste sentido, é possível conceber a existência de uma consciência ou de um ser que contraia uma imensidão de momentos num só ato perceptivo, assim como o fazemos na percepção das cores. Se esta contração é o que nos permite escapar à lógica da necessidade que predomina no campo material, uma imensa contração como a que referimos implicará que o ser em questão é muito mais livre, isto é, mais indeterminado, pois que mais escapa ao ritmo da necessidade próprio à matéria.

Em realidade não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres. Essa representação de durações com elasticidade desigual é talvez incômoda para nosso espírito, que contraiu o hábito útil de substituir a duração verdadeira, vivida pela consciência, por um tempo homogêneo e independente; mas em primeiro lugar é fácil, como dissemos, desmascarar a ilusão que torna uma tal representação incômoda, e em segundo essa ideia conta, no fundo, com o consentimento tácito de nossa consciência. Não nos acontece perceber em nós mesmos, durante o sono, duas pessoas contemporâneas e distintas, sendo que uma dorme alguns minutos enquanto o sonho da outra ocupa dias e semanas? E a História inteira não caberia num tempo muito curto para uma consciência mais tensa que a nossa, que assistisse ao desenvolvimento da humanidade condensando-o, por assim dizer, nas grandes fases de sua evolução? (BERGSON, 2011, p.243-244)

A partir deste texto, cuja primeira parte já utilizamos, Bergson fala de uma variedade de graus de duração como de uma variedade ontológica ao referir-se a uma “consciência mais tensa que a nossa”. A realidade seria, assim, constituída de uma diversidade de consciências, algumas exercendo-se de fato, e outras somente de direito. Dentre todas, haveria uma hierarquia de tensões até o grau máximo. Mas vimos igualmente que o que caracteriza um ser como o nosso, por exemplo, não é somente um grau único de duração. Podemos, por um esforço de atenção, transitar por diversos graus interiores a nós. Partindo de um limite superior, descemos até os graus mais baixos da realidade. Talvez pudéssemos dizer que os seres que sejam dotados de uma consciência mais intensa abrangem todos os graus inferiores. Foi exatamente o que vimos quando tratamos da percepção pura e da coincidência que nós podemos ter, ainda que só confusamente percebida, com os graus mais ínfimos de duração próprios à matéria extensa. Vimos que, conforme nossa consciência se exterioriza, ela se aproxima do corpo.

Quando este processo ultrapassa os limites inferiores da nossa percepção, quando desce para além das afecções, entraríamos nos graus próprios da matéria extensa que, não obstante, nos constituem; estão contidos e contraídos na nossa duração mais intensa. No outro extremo estariam os graus mais altos de duração. Estes graus, também o vimos, resultam de uma contração operada pela memória sobre os eventos móveis que ocorrem na realidade. Estes eventos, se num primeiro momento são experienciados como exteriores uns aos outros, tornam-se, num segundo momento, capazes de se aglutinarem, entronizando-se uns nos outros, assumindo, assim, um aspecto qualitativo relativamente estável. Vimos um exemplo disso ao tratarmos da luz vermelha. No mundo puramente objetivo, no ponto onde distinguimos o vermelho, estão a ocorrer uma enormidade de impulsos eletromagnéticos sucessivos. A nossa percepção, atuada pela memória, contrai, assim, uma grande história de eventos na visão imediata de uma cor. Esta contração, por sua vez, ocorrerá de acordo com o grau de consciência ou com o estatuto ontológico do ser que percebe. Se assim acontece, não poderíamos dizer que é, não somente possível, mas altamente provável que haja consciências mais intensas que as nossas e que, ao atingirmos um limite superior, poderíamos chegar a um ser capaz de realizar uma contração monumental que fizesse aparecer, para a sua consciência, em umas poucas formas qualitativas, toda a história humana e mesmo a história do mundo? Assim, a partir da teoria dos graus de duração, a filosofia de Bergson nos aponta para a possibilidade e probabilidade de um ser máximo, alguém cuja intensidade de duração não poderia ser ultrapassada por outro, para fazermos aqui uma espécie de analogia com o argumento ontológico de Santo Anselmo¹³. A filosofia bergsoniana, assim, a partir de uma psicologia, chega, por um lado, em “Matéria e memória”, a uma cosmologia e a uma metafísica no sentido moderno, isto é, referente à realidade dos entes externos e, por outro, desemboca numa metafísica no sentido clássico, isto é, referente às realidades espirituais e, mesmo, numa teodiceia ou teologia, ainda que, é verdade, Bergson não pretenda tratar disso, por ora. Ele o fará nas obras posteriores. Aqui, porém, as bases foram lançadas.

A partir do próximo texto de que trataremos, Bergson será mais explícito em relação à questão de Deus, ainda que extremamente breve. Ao tratar da metafísica, ele nos introduzirá num modo de conhecimento distinto do analítico. Querera, assim como é o caso com a nossa observação interior, chegar a um conhecimento intuitivo da realidade externa e, mesmo, deste ser máximo que é Deus. Sigamos a pena bergsoniana e vejamos

¹³ Para Santo Anselmo, Deus é o Ser acima do qual não se pode conceber outro.

como ele vai construindo o terreno para o desenlace final com a sua última obra, onde ele tratará, então sem suspense e sem brevidade, do tema que optamos por estudar.

1.3. A Eternidade de vida no “Introdução à metafísica”

Este texto, escrito em 1903, portanto, após “Matéria e memória”, compõe uma série de ensaios publicados somente em 1932 sob o nome de “O pensamento e o movente”. Nele, como o próprio nome sugere, Bergson pretende tratar da Metafísica, apresentando-a como um saber absoluto, diferenciando-a da Ciência e defendendo-a das críticas kantianas. Ele nos interessará particularmente aqui porque, nele, Bergson aborda de um modo mais completo e profundo as possibilidades de um conhecimento direto da realidade movente nos seus mais diversos graus de duração, o que incluirá, naturalmente, a própria realidade última, isto é, a mais intensa, que Bergson chamará de “eternidade de vida”, e que podemos identificar com Deus. Por se tratar de um texto posterior ao que acabamos de abordar, e por ele aprofundar certos aspectos que interessam às demonstrações que nos dizem respeito, pode-se compreendê-lo como um passo a mais na direção de uma teodiceia bergsoniana.

Bergson o inicia explicando que há duas formas de conhecimento: uma que é relativa e outra que é absoluta. A primeira se caracteriza por olhar o objeto desde fora, a partir de um ponto de vista. Terá dele sempre uma face, ficando a sua maior parte por conhecer. Será como um croqui que alguém fizesse das ruas de Paris (BERGSON, 2006, p.198) e que só revelasse uma superfície daquele lugar, tomada de uma perspectiva única. Seria algo como uma fotografia. Quem assim conhecesse um objeto ou um lugar teria uma ideia dele puramente relativa, e dependeria de um acúmulo sempre crescente de novos dados para diminuir a lacuna existente entre o que conhece e o próprio objeto. Se o quisesse definir, seria forçado a apelar para descrições simbólicas. Teria de referi-lo utilizando-se de qualidades que ele teria em comum com outros objetos: formas, cores, tamanho, etc. O objeto seria tomado como uma espécie de junção de qualidades gerais. A segunda forma de conhecê-lo, a absoluta, teria de ser interna, uma observação que nos permitisse observá-lo desde dentro, de modo análogo ao conhecimento que temos de nós mesmos. Neste caso, as descrições não precisariam se somar umas às outras na tentativa vã de esgotar o objeto a partir dos seus traços exteriores. Ao contrário, teríamos o

conhecimento perfeito do ser de uma só vez. Isto também porque o absoluto, sendo a um só tempo simples e infinito, não é alcançável pela soma sucessiva de qualidades.

O conhecimento simples e absoluto porque interno nos seria dado pela intuição. Já o conhecimento relativo, por sua vez, seria dado pela inteligência. Se tomarmos como definição de verdade a máxima medieval segundo a qual ela é a adequação (*adequatio*) entre o intelecto e a coisa¹⁴, e forçássemos um pouco a frase substituindo “intelecto” por “consciência”, poderíamos talvez concluir que é a intuição que nos dá a verdade – pois o absoluto coincide consigo mesmo –, a inteligência nos fornecendo tão somente uma aparência útil. De fato, segundo Bergson, “o trabalho normal da inteligência está longe de ser um trabalho desinteressado. Geralmente não visamos conhecer por conhecer, mas conhecer para tomar um partido, para extrair um proveito, enfim, para satisfazer um interesse” (BERGSON, 2006, p.205).

Inteligência e intuição nos aparecem aqui como as duas faculdades que caracterizam a natureza humana. Seriam as faculdades correspondentes à utilidade e à verdade. Como a vida humana trata, antes de tudo, de se conservar, a inteligência aparece em primeiro plano em relação à intuição. E ao contrário do que há muito se pensava, a inteligência não será um impulso do espírito à pura especulação. Na verdade, a sua operação terá propósitos pragmáticos. Ela se ocupará da realidade na tentativa de garantir os meios de sobrevivência do ser humano. Aprofundará, assim, o mecanismo da percepção.

Foi precisamente esta confusão, dirá Bergson, com relação ao papel da inteligência que criou uma série de falsos problemas na Filosofia – o que é bastante plausível já que a versão da realidade que ela nos apresenta vem deformada – e que originou um sem fim de disputas entre as escolas filosóficas, disputas intermináveis enquanto o instrumento utilizado para resolvê-las continuasse sendo o intelectivo. Como o conhecimento de que se trata é relativo, isto é, se dá a partir de pontos de vista, ele levará, naturalmente, a afirmações diferentes umas das outras de acordo com o ponto do qual se parta. Somente um conhecimento absoluto poderia resolver definitivamente os conflitos, e este absoluto não poderia ser dado pela inteligência.

Tratava-se, portanto, de procurá-lo, se é que ele era possível, na intuição. Esta opera de um modo imediato, instantâneo e simples, enquanto a inteligência fá-lo de um modo mediato, sucessivo e complexo. Além disso, a intuição atua internamente, enquanto

¹⁴ Definição dada pelo filósofo judeu Isaac Israeli, mas popularizada por Santo Tomás de Aquino.

a inteligência observa a partir de fora, considerando os objetos a partir suas superfícies e suas faces. Por fim, conforme dissemos, o conhecimento intuitivo é absoluto; o da inteligência, relativo. Bergson define o primeiro como “a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (BERGSON, 2006, p.187). De que modo, porém, e sobre qual realidade a intuição poderia ocorrer?

Sendo que ela teria de se dar por dentro de um ser para fazer o sujeito cognoscente coincidir ou *simpatizar* com o objeto conhecido, Bergson afirma que há pelo menos um ser sobre o qual a sua operação é bem sucedida: é o nosso próprio eu, a nossa interioridade:

Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição, e não por análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos (BERGSON, 2006, p.188).

Com efeito, todos nós temos o conhecimento imediato de nós mesmos. Esta observação direta dispensa raciocínios e mediações. Somos imediatos ao nosso interior. Tentaremos, por vezes, e o faremos aqui neste trabalho, dar descrições dessa nossa realidade interna, mas toda descrição será inútil a quem não tiver, já, um contato direto com ela. Segundo Bergson, “Àquele que não fosse capaz de dar-se a si mesmo a intuição da duração constitutiva de seu ser, nunca nada poderia dá-la” (BERGSON, 2006, p.192). Por outro lado, embora a descrição não consiga dar uma imagem inequívoca do que pretende, qualquer pessoa que conheça intuitivamente seu próprio eu perceberá até que ponto a ela procede ou não.

Tratemos, pois, do nosso eu. Quando nos observamos, percebemos aquela realidade que Bergson tomou como centro da sua filosofia: a duração. Nós duramos. O nosso passado e o nosso presente se confundem em certa medida. Nosso presente está inclinado para o futuro e, conforme vimos, cada ação do nosso corpo invade o porvir. Os momentos internos estão, assim, intrincados uns nos outros de modo que não há, entre eles, justaposição ou exterioridade recíproca (BERGSON, 2006, p.190). Esta duração que nos caracteriza não ocorre somente num grau, mas numa infinidade deles. Conforme fiquemos na superfície ou nos aprofundemos, perceberemos coisas distintas. Através do esforço intuitivo,

(...) temos o sentimento de uma certa *tensão* muito determinada, cuja determinação mesma aparece como uma escolha entre uma infinidade de durações possíveis. Desde então, percebemos durações tão numerosas quanto quisermos, todas muito diferentes umas das outras (BERGSON, 2006, p.215, grifos do autor).

Essas durações numerosas e diferentes captarão, a cada vez, particularidades diversas do nosso eu. Poderemos subir ou descer entre estes níveis, transitando entre o que talvez pudéssemos chamar de uno e múltiplo, ou entre o qualitativo e o quantitativo, a quantidade já sendo a qualidade no seu estágio inicial (BERGSON, 2006, p.222). Na tendência descendente, os conteúdos da nossa memória se exteriorizam uns aos outros sem, no entanto, chegarem nunca a uma perfeita fragmentação, o que não ocorre nem mesmo no mundo material exterior a nós. Na tendência ascendente, estes conteúdos se unem num todo qualitativo do qual temos apenas uma impressão geral. Ao olharmos para dentro, perceberemos primeiramente as informações vindas do exterior, variadas e destacadas umas das outras, sempre quantificáveis. Intuiremos que vemos isto, ouvimos aquilo, etc. Se a intuição ocorre num nível um pouco mais profundo, notamos as lembranças evocadas por essas percepções, lembranças que se destacam do nosso íntimo e são atraídas para a superfície visando esclarecer os perceptos que nos chegam de fora. Um olhar ainda mais atento e concentrado permitiria notar as repercussões motoras dessas percepções e lembranças, as atitudes que o nosso corpo adota e os movimentos que ele leva a termo ou somente inicia. Todas essas realidades internas apareceriam como que separadas do eu e tanto mais distintas dele quanto mais se distinguem entre si. Elas teriam em comum certo nível de superficialidade em comparação com o eu profundo. Quando, por fim, tentássemos abarcar este centro, o mais íntimo do nosso ser, aquilo que menos se distingue de nós mesmos, perceberíamos ainda uma outra coisa:

O que eu encontro, por baixo desses cristais bem recortados e desse congelamento superficial, é uma continuidade de escoamento que não é comparável a nada daquilo que vi escoar-se. É uma sucessão de estados cada um dos quais anuncia aquilo que a ele se segue e contém aquilo que o precede. A bem dizer, só constituem estados múltiplos quando já os ultrapassei e me volto para trás para observar-lhes o rastro. Enquanto os experimentava, estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados por uma vida comum que eu não saberia dizer onde um deles acaba, onde o outro começa. Na realidade, nenhum deles começa nem acaba, mas prolongam-se todos uns nos outros (BERGSON, 2006, p.189).

O eu profundo é, portanto, essa realidade *sui generis* que intuímos diretamente quando mergulhamos maximamente em nossa própria interioridade. Ele nos aparece

como uma espécie de fusão entre a unidade e a multiplicidade, mas numa variedade de graus que estes conceitos não dão conta de explicar. Unidade e multiplicidade são apenas conceitos de que a inteligência se utiliza para descrever estaticamente a realidade. Os conceitos não estão equipados para dar conta da mobilidade. Assim, ao tentar usá-los para descrever este *fluxo* ou este *escoamento*, somos levados a ideias e imagens equívocas, que não conseguem descrever a realidade a que pretendem se referir e não lograriam fazer justiça à imensa variedade de graus que nós podemos intuir diretamente. Entre as imagens e os conceitos, as primeiras parecem aproximar-se melhor, ou distanciar-se menos, de uma expressão fidedigna da realidade. Elas têm a vantagem de particularizar as qualidades – enquanto o conceito é generalista e abstrativo (BERGSON, 2006, p.194) – e de produzir interiormente, quando muitas delas são unidas, uma atitude, “uma disposição inteiramente particular” (BERGSON, 2006, p.192) que é o espaço requerido para o surgimento da intuição, quando “há uma certa intuição a apreender” (BERGSON, 2006, p.192). A partir delas, “ela [a consciência] terá sido simplesmente colocada na atitude que deve assumir para fazer o esforço requerido e chegar por si mesma à intuição” (BERGSON, 2006, p.193). Entre a imagem e a intuição, contudo, não há continuidade e, portanto, não há garantia. Isto significa que a imagem tampouco consegue exprimir a riqueza da mobilidade. Ela nos dará uma coisa já feita e estática, enquanto a intuição é a única forma de perceber o que é móvel ou, o que dá no mesmo, o que é real.

Estes múltiplos níveis introspectivos correspondem a graus variados de intuição, todos de espécies muito distintas, dirá Bergson, embora participem do mesmo gênero (BERGSON, 2006, p.214). A transição entre estes níveis diversos, dirá novamente nosso autor, é a própria Metafísica (BERGSON, 2006, p.218). A questão que naturalmente se segue, e que já abordamos em “Matéria e memória”, é a seguinte: este método intuitivo, tomando o próprio sujeito como objeto privilegiado, senão o único, de investigação, e Bergson afirmando que nisto consiste a Metafísica, não condenaria o filósofo a uma metafísica solipsista? Como chegar à intuição dos entes externos e, mais que isso, como intuir os entes superiores ao ser humano? O próprio Bergson formula esta dificuldade nos seguintes termos:

Mas, se a metafísica deve proceder por intuição, se a intuição tem por objeto a mobilidade da duração e se a duração é de essência psicológica, não iremos nós encerrar o filósofo na contemplação exclusiva de si mesmo? Não irá a filosofia consistir em se olhar simplesmente viver ‘como um pastor sonolento olha a água correr’? (BERGSON, 2006, p.213)

Ao que ele mesmo responde:

Seria desconhecer a natureza singular da duração, ao mesmo tempo que o caráter essencialmente ativo da intuição metafísica. Seria não ver que apenas o método de que falamos permite ultrapassar não só o realismo como também o idealismo, afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós, ainda que, num certo sentido, interiores a nós, fazê-los coexistir uns com os outros sem dificuldade, dissipar progressivamente as obscuridades que a análise acumula em torno dos grandes problemas (BERGSON, 2006, p.213-214).

Este é um texto particularmente forte. Bergson pareceria pretensioso para um ouvinte desavisado dos pormenores da sua filosofia. Na verdade, as coisas que ele diz aí se seguem naturalmente da sua teoria, e tentaremos explicar de que modo.

A duração em Bergson faz as vezes de um transcendental, no sentido medieval, na medida em que ela seria uma espécie de *qualidade generalíssima* participada por todos os entes. Em si mesma é um fator de transcendência já que não é atributo particular de nenhum ser. Participar da duração é experimentar de um modo imanente aquilo que caracteriza o todo. Desse modo, ter a intuição de diversos graus de tensão que ocorrem dentro de nós é saber, de modo imediato e direto, como se ordenam os seres exteriores. Também eles variam de acordo com os graus de duração. A intuição aparece aí não como passiva, mas como ativa por causa de seu fator penetrante. Adentramos, com ela, nos seres exteriores, tanto inferiores quanto superiores porque, como diz Bergson, eles também nos são interiores em certo sentido. Assim como as cores contêm em si as vibrações que ocorrem num grau mais acelerado e sucessivo, operando um nível inferior de duração, e alcançam um nível qualitativo quando se comprimem num todo único que percebemos como cor, assim também as durações inferiores à nossa consciência não obstante colaboram entre si para que ela apareça a si mesma no aspecto qualitativo que apresenta.

Conforme vimos em “Matéria e memória”, é através da percepção pura que alcançamos os seres externos e até coincidimos com a duração em que eles existem. Esta percepção é o que nos permite intuir a realidade na sua própria mobilidade. Recordemos que a percepção concreta, a que de fato experienciamos, assim como a faculdade da inteligência, vivem de operar paralisações naquilo que é essencialmente móvel. Isto ocorre porque tanto a inteligência como a percepção têm uma função antes de tudo pragmática, e necessitamos destacar objetos e estabelecer pontos de apoio fixos para que possamos agir. O movimento do mundo, dessa forma, só é percebido por nós porque como que escapa em certa medida a essas faculdades paralisantes que nos caracterizam. É a percepção pura, de que não temos uma consciência clara e direta, que nos informa acerca

do que é móvel. Se a intuição é a percepção da mobilidade, parece-nos poder afirmar que ela fará naturalmente uso da percepção pura a fim de ultrapassar os limites do nosso próprio eu.

Tomemos, por exemplo, o que Bergson chama de “variabilidade mais vizinha da homogeneidade, o movimento no espaço” (BERGSON, 2006, p.210). Quando vemos um objeto se movendo, percebemos que ele percorre um trajeto e tendemos a confundir o movimento com o próprio trajeto. Olhando-o assim de fora, observamos a sua passagem sobre diversos pontos que escolhemos arbitrariamente ao longo do percurso. O trajeto, porém, preexistia ao movimento em questão e continua a existir depois da passagem do móvel. Há, assim, uma diferença essencial entre o móvel e o trajeto ou os pontos pelos quais ele passa porque estes últimos são estáticos. Querer identificar o móvel e o trajeto, bem como reconstituir o móvel a partir dos pontos que o subtendem, resulta em contradição. O movimento não é formado de imobilidades. Os pontos não estão no movimento. Não lhe são partes. Mas o que a nossa percepção faz é justamente como que fotografar em imagens estáticas sucessivas, aos moldes de Zenão, o ser que se move e *supor* pontos pelos quais ele passa. Ao juntar essas imagens espera-se poder refazer o movimento, o que não é possível. É assim que a Metafísica não pode ser exercida pela inteligência, mas somente por uma faculdade capaz de se colocar na própria mobilidade ou duração das coisas, e esta faculdade, vimos, é a intuição. As imagens, bem como os conceitos, “são vistas estáveis da instabilidade do real” (BERGSON, 2006, p.212). É somente a intuição que “pode instalar-se na realidade móvel, adotar-lhe a direção incessantemente cambiante” (BERGSON, 2006, p.221).

Bergson dirá que a origem de diversos erros filosóficos está na consideração de que a mobilidade é precedida pela imobilidade, sendo o tempo apenas uma “imagem enganosa e móvel da eternidade imóvel” (BERGSON, 2006, p.224-225).

Como se a obscuridade não proviesse inteira do fato de que se supôs a imobilidade mais clara do que a mobilidade, a parada anterior ao movimento! Como se o mistério não se prendesse a fato de que se pretende ir das paradas para o movimento por via de composição, o que é impossível, ao passo que se vai sem dificuldade do movimento para a desaceleração e para a imobilidade! (BERGSON, 2006, p.211)

Chegaríamos, de acordo com esse equívoco, ao tempo por uma redução da imobilidade, esta *eternidade de morte* (BERGSON, 2006, p.216), e à ação por uma perda ou diminuição da contemplação (BERGSON, 2006, p.224). “Ora, é o contrário que é

verdade” (*Id.*). A realidade é antes de tudo móvel, e pode-se passar da mobilidade à imobilidade por uma descida, o oposto não sendo possível. Sendo a realidade pura mobilidade – embora as substâncias perseverem, como vimos –, se for possível captá-la diretamente, este será um trabalho da intuição. A Metafísica seria exatamente este ato de transportar-se para o íntimo da mobilidade das coisas, isto é, para sua duração, “um esforço para se instalar de imediato, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda” (BERGSON, 2006, p.213).

A duração é de essência psicológica, escreve Bergson (2006, p.213). Com efeito, vimos na sessão anterior que se pode falar de uma consciência de direito no mundo material. Podemos concluir que a realidade inteira, portanto, é de ordem psicológica, já que todo ela habita sob a espécie da duração. Se a intuição é a faculdade requerida para investigar a nossa própria duração interior, a nossa mobilidade, ela também o será para investigar a duração exterior a nós, pois não há “duas maneiras diferentes de conhecer o fundo as coisas” (BERGSON, 2006, p.224). Com efeito, a nossa duração, embora mais intensa, participa da duração do todo. O mundo material como campo pré-subjetivo é uma das condições de possibilidade da nossa subjetividade. Ele nos contém. Nossas afecções e sensações, isto é, os níveis mais baixos de nossa duração dos quais temos uma intuição clara, são como as pequenas borboletas que surgem na crisálida do mundo (HENRIQUES, 2016, p.45). Assim, se há diversos atos intuitivos, cada um de uma espécie distinta de acordo com a intensidade de duração sobre a qual eles se detenham, pode-se afirmar, segundo Bergson, que eles abrangem todos os graus do ser. E é por isso que a Metafísica bergsoniana não é solipsista, pois ela extrapola o domínio subjetivo e alcança todas as modalidades duracionais, o que corresponde a toda a hierarquia ontológica. Se a Metafísica é essa transição entre os extremos da duração, ela deverá nos permitir abarcar desde os graus mais ínfimos da matéria extensa até os graus mais altos do espírito. A este respeito, Bergson escreve uma passagem que nos interessa particularmente:

Em ambos os casos podemos nos dilatar indefinidamente por um esforço cada vez mais violento, em ambos os casos nos transcendemos a nós mesmos. No primeiro, caminhamos para uma duração cada vez mais espalhada, cujas palpitações, mais rápidas que as nossas, dividindo nossa sensação simples, diluem-lhe a qualidade em quantidade: no limite se encontraria o puro homogêneo, a pura *repetição* pela qual definiremos a materialidade. Caminhando no outro sentido, vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade. Não mais a eternidade conceitual, que é uma eternidade de morte, mas uma eternidade de vida. Eternidade viva e, por conseguinte, movente também, na

qual a nossa duração se encontraria como as vibrações na luz, e que seria a concreção de toda duração, assim como a materialidade é seu espalhamento. A intuição move-se entre esses dois limites extremos e esse movimento é a própria metafísica (2006, p.217-218, grifos do autor).

A “eternidade de morte”, ente de razão defendido pelas teodiceias clássicas, difere essencialmente da “eternidade de vida” porque esta consiste num grau máximo da duração. Ela, portanto, não seria estática. Ao contrário do que Bergson defende nas “Aulas de psicologia e de metafísica”, o Deus bergsoniano, para o qual ele se encaminha no decorrer das suas obras, não é imutável, não escapa à duração. Dele também se poderá dizer que “não há dois momentos idênticos” (BERGSON, 2006, p.190) e que “não há estado de [sua] alma que não mude a todo instante” (BERGSON, 2006, p.207). Deus teria, como nós, uma natureza psicológica, embora muito mais intensa. Como todo ser, ele é dinâmico. Sua eternidade é ainda temporal. A imobilidade que lhe era suposta pela tradição, ao contrário, é antes privação. O diferencial divino, longe disso, consiste em concentrar nuns poucos atos de consciência uma enormidade de eventos sucessivos que ocorrem no mundo, na história, assim como nós concentramos numa visão instantânea uma enormidade de pulsações sucessivas de luz. A nossa própria duração, assim, estaria como que incorporada à dele, bem como todas as durações inferiores à nossa. Vista sob esta ótica, ganha novo sentido a afirmação que São Paulo fez em Atenas: “pois nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28).

Bergson é categórico ao afirmar que o método intuitivo permite afirmar a existência também dos seres que nos são superiores, “ainda que, num certo sentido, interiores a nós” (BERGSON, 2006, p.214). De que modo os seres superiores poderiam ser interiores a nós? De que modo Deus estaria dentro de nós? Parece-nos que Bergson não resolve este problema neste texto. Ele apenas o menciona. Mas, por nossa conta, gostaríamos de atentar para o fato de que a filosofia bergsoniana toca aqui em certos princípios que são caros à religião, e particularmente ao Cristianismo. Se Deus estaria, em algum sentido, dentro de nós, ainda que seja evidente – no discurso religioso e suposta a Sua existência – que Ele é exterior a nós já que anterior, talvez então fosse possível uma espécie de itinerário espiritual em que o sujeito, ao invés de deter-se em vias objetivas exteriores, se dedicasse a uma concentração cada vez mais intensa e íntima visando seu próprio interior. Se Deus está nele, haveria a possibilidade de encontrá-Lo invertendo, como diz Bergson, o movimento espontâneo da consciência que, fisgada pela inteligência, está comumente voltada ao exterior, ocupada com questões de ordem prática. Esta via

para dentro, encontramos-la em grandes nomes da Cristandade, como Santo Agostinho, São João da Cruz e Santa Teresa d'Avila, para ficarmos em três. Aquilo, porém, que nestes místicos é um postulado da religião, em Bergson será uma conclusão filosófica. Tentaremos demonstrá-lo quando tratarmos da sua última grande obra “As duas fontes da moral e da religião”.

Por fim, cabe-nos dizer que a Metafísica bergsoniana, com a pretensão de atingir o absoluto da duração (BERGSON, 2006, p.184), de fazer-nos coincidir *simpaticamente* com o entes exteriores a partir de uma dilatação de nosso espírito (BERGSON, 2006, p.229) para captar, para além dos conceitos, o que eles têm de inexprimível (BERGSON, 2006, p.187), de nos legar uma intuição simples e direta de todos os graus do ser (BERGSON, 2006, p.214), representa sobretudo um caminho de comunhão com o Real. Se podemos coincidir com os entes de duração mais ínfima bem como com os de duração superior, se o próprio Deus é visto como de algum modo interior a nós (BERGSON, 2006, p.214), as distâncias rígidas que separavam os seres ficam diminuídas numa espécie de véu transparente. Será possível, desde então, executar mais do que compreender o ato de transcendência, uma vez que ele não dirá respeito a uma dimensão puramente epistemológica, mas pretenderá envolver todo o ser. Coincidir não é simplesmente compreender, mas identificar-se. Atingir o absoluto não é ter ideias nem visões do ser, mas senti-lo “de dentro, nele, em si” (BERGSON, 2006, p.185) Na última de suas obras, Bergson dirá que a intuição adquiriu esta capacidade puramente visiva com a qual ela se apresenta hoje por uma abstração feita sobre si mesma (BERGSON, 1978, p.175). Se ela será capaz de ultrapassar efetivamente este papel, vemos, desde agora, a direção para a qual ela tende. Um esforço de atenção na direção correta poderá nos dar o suficiente para obtermos a *simpatia* e coincidirmos com os outros seres. Contudo, é falso dizer que a intuição é o que há mais de simples de obter, bem como estará equivocado quem veja nela algo de misterioso (BERGSON, 2006, p.233). Não há nada de místico na intuição (ao menos por ora). Sim, ela é simples uma vez que aconteça. Mas o caminho para ela é difícil. Na verdade, não há caminho. Ela não é o resultado óbvio de um processo. Como ela é imediata, alcançá-la através de algum meio soa contraditório. Ela pode no máximo ser sugerida e requer, é verdade, uma atitude interior para que desponte. Mas nada disso a garante. Há um provérbio Zen que diz: se alguém aponta para a lua, não concentre a atenção demasiadamente no dedo sob pena de perder a visão da beleza celeste. O dedo servirá para apontar, assim como a imagem poderá sugerir indiretamente a direção da intuição (BERGSON, 2006, p.195). Mas não há continuidade entre o dedo e a lua, ou

entre a imagem e a intuição. Para que a lua possa ser vista, o dedo, que forneceu corretamente a direção à visão, deve ser abandonado. Sob nenhum pretexto ele deve ser confundido com a lua.

O próprio Bergson reconhece a dificuldade de obter a intuição e afirma não haver certezas do seu surgimento. A análise não a produz. Ela poderá ocorrer depois de um grande esforço, e não dispensa este esforço. Depois de ter esgotado por todas as vias um assunto em questão, de o ter cercado por todos os lados, é preciso um esforço a mais (BERGSON, 2006, p.233), um salto, “para se instalar de uma só vez no coração mesmo do assunto e para ir buscar tão profundamente quanto possível uma impulsão à qual, depois, bastará abandonar-se” (BERGSON, 2006, p.233). E é por isto que o candidato à intuição não deve desprezar as produções da inteligência. O metafísico não deve ignorar o que a ciência produziu, pois colocar-se na direção correta é essencial. Essas produções, quando se acumulam, vão orientando o espírito, anulando umas às outras aquilo que tenham de arbitrário ou equivocado, e construindo aquela atitude que se requer para que o raio da intuição surja e ilumine a escuridão. Nos termos de Bergson, “não se obtém da realidade uma intuição, isto é, uma simpatia espiritual com o que ela tem de mais interior, se não se conquistou sua confiança por meio de uma longa camaradagem com suas manifestações superficiais” (BERGSON, 2006, p.233-234). Assim, embora difícil, a intuição é possível, e é ela que nos permite, ao nos instalar no coração dos seres, transcender a nós mesmos. A possibilidade de uma transcendência para cima poderá nos fazer *simpatizar* com Deus. Na tradição cristã, isto recebe o nome de *Theosis* ou Deificação. O cume da vida espiritual seria a participação em Deus, ou o ser Deus em parte. Esta aquisição é melhor conhecida como *Comunhão*. E o que é comungar senão coincidir ou vibrar numa mesma frequência? Nos termos bergsonianos, Deus então se torna a “concreção de toda duração”, onde “a nossa duração se encontraria como as vibrações na luz” (BERGSON, 2006, p.218).

2. DEUS EM “A EVOLUÇÃO CRIADORA”

“A evolução criadora” é a terceira grande obra de Bergson, escrita em 1907, e com a qual ele chegou a ganhar o Prêmio Nobel de Literatura em 1927. Depois da sua obra mais psicológica, os “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, e de sua obra mais cosmológica, “Matéria e memória”, Bergson aqui pretende, ainda seguindo uma linha que culmina numa metafísica, expor a gênese das instâncias sobre as quais ele já havia tratado no livro anterior. Com efeito, há o espírito e a matéria, ou, se se quiser, a alma e o corpo, ainda que a afirmação desta dualidade não ocorra segundo o que diz a tradição dualista *a la* Descartes. Essa divisão, muito minorada em Bergson ao ponto de se estabelecer entre as partes uma espécie de *continuum*, assume, quanto ao campo epistemológico, a forma de uma oposição entre a intuição e a inteligência. Bergson pretende nesta obra, supondo uma unidade original, explicar o processo por meio do qual houve uma bifurcação que resultou nas duas tendências, se nos é permitido falar assim: a corporal e a espiritual. Há aqui, portanto, uma dinâmica por meio da qual, se é verdade que há uma continuidade entre as duas esferas da realidade, ainda que a distinção seja muito real – e não somente de grau, o que faz pensar –, uma se torna a outra. Veremos neste capítulo de que forma isto ocorre. Este processo nos permitirá compreender de onde a matéria surgiu e a natureza desta fonte primordial, que Bergson já havia referido, de modo breve, em “Matéria e memória” como “consciência mais tensa que a nossa” (BERGSON, 2011, p.244) e, em “Introdução à Metafísica”, como “eternidade de vida” (BERGSON, 2006, p.218).

2.1. O Elã Vital

Nesta obra, “A evolução criadora”, aparecerá pela primeira vez um conceito fundamental da filosofia bergsoniana: o de Elã Vital. Seguindo de perto a história da evolução dos seres no nosso mundo, nosso autor analisa as diferentes vertentes biológicas que se tinha até então, como o darwinismo, o lamarckismo e o neolamarckismo, através de duas perspectivas: a do mecanicismo e a do finalismo. Bergson enfatiza que não se trata, aí, antes de tudo de manifestar os erros desses sistemas, mas de ver até aonde acertaram. Contudo, ele também sente a necessidade de ir além dessas explicações na medida em que está disposto a ser o mais fiel possível ao real, pois “é precisamente esse o papel da filosofia” (BERGSON, 2009, p.45). As insuficiências destes sistemas se devem

basicamente ao fato de eles não levarem em conta a categoria do tempo naquilo que ele tem de mais essencial. É verdade que a própria noção de evolução pressupõe a existência do tempo, mas o que se pensava, por vezes, era a ideia de um tempo que nada acrescentava ao ser a não ser a realização de suas potências prévias. “Em semelhante doutrina fala-se ainda no tempo, pronuncia-se a palavra, mas não se pensa nele. Porque o tempo é destituído de eficácia em uma tal hipótese, e, como nada faz, nada é” (BERGSON, 2009, p.54). Assim, para uma inteligência que conhecesse todos mínimos corpúsculos da matéria e todas as suas relações seria possível prever o que aconteceria em qualquer ponto do espaço em qualquer tempo. Por outro lado, havia a ideia de que tudo o que vem a ser torna-se o que é como obediência a um plano previamente traçado e, novamente, nada há de novo que surja, não há nenhuma novidade em sentido estrito. Tudo estaria dado desde sempre, o tempo não sendo senão a perseguição nunca levada a termo de um ideal atemporal. Pelo contrário, Bergson enfatizará que o tempo ou “a duração é, para a nossa consciência, isto é, para o que é mais indiscutível na nossa experiência, coisa muito diferente (...). É o fundo do nosso ser e, bem o sentimos, a própria substância das coisas com as quais estamos em comunicação” (2009, p.54). Ele é a própria essência de tudo quanto há, portanto, e é o responsável pelo surgimento do imprevisto, por um acréscimo ontológico em relação aos instantes anteriores, acréscimo que não poderia ser antecipado sequer por uma inteligência sobre-humana, pois “o caminho foi criado *pari passu* do ato que o percorria, não sendo senão a direção desse mesmo ato” (BERGSON, 2009, p.67). Tempo é memória e sem memória, como vimos, não há consciência. Trata-se da capacidade de reter o passado no presente e antecipar o futuro. Por isso, nosso autor sentirá primeiramente a necessidade de destacar o caráter psicológico que se manifesta na natureza:

Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo parece assim partilhar esses atributos com a consciência. Poder-se-á ir mais longe e dizer que a vida é invenção, tal como a atividade consciente, e como ela criação incessante? (BERGSON, 2009, p.38).

Bergson diz ainda que “quanto mais se atenta nesta continuidade de vida, melhor se vê a evolução orgânica aproximar-se de uma consciência” (BERGSON, 2009, p.42). Com efeito, a vida manifesta um progresso que é análogo ao progresso da nossa consciência. Se o que caracteriza os seres livres, como nós, é o fato de estarmos sempre a criar, a introduzir alguma novidade no mundo, também a vida como um todo terá esse

traço: “Neste sentido, poderia dizer-se da vida, como da consciência, que a cada instante cria alguma coisa” (BERGSON, 2009, p.44), e ainda: “(...) essa realidade é, sem dúvida, criadora, isto é, produtora de efeitos nos quais se dilata e ultrapassa a si própria” (BERGSON, 2009, p.68). O tempo, assim como seria a própria substância da consciência, será também a própria raiz da realidade na qual todas as coisas se desenvolvem. Os seres vivos, através dos quais notamos mais claramente o processo evolutivo, deverão ser observados não mais através dos sistemas digamos atemporalizantes e artificiais da ciência, mas a partir deste acento temporal, próprio à consciência e, como vimos, próprio à vida como um todo. O recorte que a ciência costuma fazer não é apenas espacial, mas também temporal. Toma-se um ser como um sistema isolado e imediato. Tenta-se reduzir o vivo à sua composição físico-química, mas “a vida é tão pouco feita de elementos físico-químicos como uma curva de linhas retas” (BERGSON, 2009, p.46). Há um quê a mais que é, portanto, não físico, devendo ser de ordem psicológica ou, o que é o mesmo, espiritual. O neolamarckismo, dirá nosso autor, chegou a conceber a possibilidade de que este progresso tivesse uma qualidade psicológica e interna, “embora a ele não recorra necessariamente” (BERGSON, 2009, p.94). Bergson percebeu, então, a necessidade de ir mais a fundo nesta direção, ao ponto de conceber a ideia de um princípio de vida que ultrapassaria os entes individuais e, além de produzir a evolução, explicaria como, por exemplo, mesmo em ramos tão diferentes, como o dos vertebrados e o dos moluscos, poderiam surgir estruturas tão semelhantes e complexas como o olho. “Como admitir que causas acidentais, apresentando-se em uma ordem acidental, tenham levado por várias vezes ao mesmo resultado, sendo as causas infinitamente numerosas e o efeito infinitamente complicado? (BERGSON, 2009, p.73). Depois de discorrer sobre as impossibilidades explicativas dos sistemas até então conhecidos, Bergson admitirá a necessidade de “um princípio misterioso que tivesse o papel de velar pelos interesses da função” (2009, p.84), “(...) princípio interno de direção para explicar essa convergência de efeitos” (BERGSON, 2009, p.93). Afirmará, por fim, que “Tentamos mostrar (...), baseando-nos no exemplo concreto do olho, que se existe aqui ortogênese é graças a uma causa psicológica” (2009, p.103). Esta causa psicológica surgiria como um elã vital que avançaria através da matéria, bifurcando-se aqui e ali, e gerando ramos que, embora diferentes, aparecem depois como complementares. É, portanto, a partir da análise biológica que Bergson chega à ideia de um princípio ou elã vital. Isto é importante de considerar para que não se tome este princípio como alguma força puramente etérea e abstrata, espécie de *Deus ex machina* que ele criticará em outros lugares.

Mas então se deveria deixar de falar da *vida em geral* como de uma abstração, ou como de uma simples rubrica sob a qual se inscrevessem todos os seres vivos. Em certo momento, em certos pontos do espaço, teve nascença uma corrente bem visível: essa corrente de vida, atravessando os corpos que sucessivamente organizou, passando de geração em geração, dividiu-se entre as espécies e dispersou-se entre os indivíduos sem nada perder da sua força, antes se intensificando à medida que avançava (BERGSON, 2009, p.41, grifos do autor).

Esta talvez seja a primeira referência de Bergson a um princípio de vida que atravessa a matéria sem se identificar com ela. Neste ponto, ele chega a dizer que essa corrente “teve nascença” “em certos pontos do espaço”, o que pode fazer pensar que o próprio elã tenha surgido após a matéria, da matéria, suposta já a existência do mundo. Não é o caso, como veremos. Seja como for, se não há conhecimento senão aquele provindo da experiência, é da experiência que Bergson nota a operação “bem visível” de um princípio desta ordem. Este princípio não é uma espécie de epifenômeno que teria surgido a partir de certo grau de sofisticação material. Ao contrário, o que produz esta sofisticação física crescente que notamos nos corpos organizados já é o elã, donde ser necessário que ele anteceda essas diversas manifestações. Desse modo, na medida em que é anterior à matéria, é necessário dizer que o elã tenha uma natureza imaterial. Epistemologicamente só o alcançamos a partir das manifestações materiais, mas ontologicamente ele antecede a própria matéria, como teremos ocasião de ver mais à frente. O “teve nascença”, assim, deve ser entendido, segundo julgamos, no sentido de “pôde ser notado” ou “manifestou-se”.

O elã vital seria uma corrente de vida, geradora da matéria a partir de sua própria finitude, como veremos, que instauraria nele uma tendência descendente ou à inversão. Esta corrente de vida atravessaria a matéria, encontrando nela diferentes graus de resistência, o que lhe permitiria avançar mais aqui ou ali. Estas resistências seriam responsáveis pela multiplicidade dos seres e mesmo pela complicação interna de cada um deles, complicação que a inteligência leva sempre mais longe e que não cessa de nos surpreender. Neste sentido, comentando a breve definição deleuziana do elã vital como “diferenciação da duração”, Henriques escreve que esta

(...) definição abarca, de um lado, (i) a intensificação da duração, que faz com que as espécies se diferenciem internamente entre si; e, de outro, (ii) a tendência inversa, o *movimento de extensão* que faz com que a duração se diversifique na miríade de corpos organizados existentes no mundo vivo. O elã vital implica assim uma diferenciação intensiva e extensiva da duração (...) (2020, p.970, grifos do autor).

O princípio de vida, no entanto, é uma energia indivisível que atua através de um processo simples. Bergson, para ilustrá-lo, utiliza uma metáfora frequente: a da limalha de ferro:

Imaginemos que, em vez de se mover no ar, a minha mão tenha de atravessar limalha de ferro que se comprime e resiste à medida que ela avança. Em dado momento, a minha mão terá esgotado o seu esforço e, nesse exato momento, os grãos de limalha ter-se-ão justaposto e coordenado em uma forma determinada, precisamente a da minha mão detida e de uma parte do braço. Agora, suponhamos que a mão e o braço tenham permanecido invisíveis. Os espectadores procurarão nos próprios grãos de limalha, e em forças internas daquela massa, a razão da sua disposição. Uns atribuirão a posição de cada grão à ação exercida sobre ele pelos grãos vizinhos: serão mecanicistas. Outros pretenderão que o pormenor dessas atividades elementares resultou de um plano de conjunto: serão finalistas. Mas a verdade é ter havido apenas um ato indivisível, o da minha mão atravessando a limalha (BERGSON, 2009, p.111-112).

Com feito, a complexidade pressupõe a multiplicidade. A ação de um ser não composto será necessariamente simples. Esta independência e anterioridade do *elã* vital, como a da mão invisível em relação à limalha, se deve ao fato de, como veremos, o universo material ser o efeito de algo anterior. Há, assim, uma gênese da matéria, donde a necessidade de que exista um princípio imaterial de onde ela possa provir como por uma queda. O *elã*, segundo entendemos, seria este princípio que, entranhado com a matéria, mas sem se identificar com ela, atravessa-a criando a multiplicidade de seres, “progresso invisível sobre o qual cada organismo visível cavalga durante o breve intervalo de tempo que lhe é dado viver” (BERGSON, 2009, p.42).

Seria possível pensar que, se a constituição e evolução dos seres se deve ao *elã*, poderiam existir diversos *elãs*. Bergson afirmará, contudo, que há somente um *elã* vital em cada um dos mundos (sistemas solares), de modo que é o mesmo *elã* que anima todos os seres com os quais temos contato. Deus seria uno, mas dele sairiam diversos *elãs*, à semelhança de jatos de vapor, cada um originando um mundo ou sistema solar. Para uma enormidade de entes, portanto, haveria um só *elã*. Esta multiplicidade, bem como a imensa gradação de níveis evolutivos dos seres, dever-se-iam às resistências, também em graus variados, que a matéria opõe ao *elã*. Isto ocorre também pelo fato de nenhum desses seres possuir uma individualidade perfeita. Recebem, portanto, a corrente vital de seres anteriores, ao passo que a transmitem para os seguintes, ou colaboram, durante sua existência, para a subsistência de um organismo maior. Com efeito, a nossa inteligência

recorta os objetos, inertes ou vivos, para a sua própria comodidade, em entes distintos. Mas a verdade é que entre todos os seres há uma mútua comunicação, e mesmo no ser humano, o mais individual dos seres, nota-se que o elã vital passa “de germe a germe por intermédio de um organismo desenvolvido” (BERGSON, 2009, p.42).

Os elementos organizados que entram na composição do indivíduo têm eles próprios uma certa individualidade, e cada qual reivindicará o seu princípio vital, se o indivíduo o tem. Mas, por outro lado, o próprio indivíduo não tem independência suficiente, não se acha suficientemente isolado do resto para lhe podermos conceder um ‘princípio vital’ próprio. Um organismo como o do vertebrado superior é o mais individualizado de todos os organismos: contudo, se notarmos que ele é apenas o desenvolvimento de um óvulo que fazia parte do corpo da mãe e de um espermatozoide que pertencia ao corpo do pai, que o ovo (...) é um autêntico traço de união entre os dois progenitores, visto ser comum às substâncias de ambos, verifica-se ser cada organismo individual, até o do homem, um simples broto que cresceu no corpo combinado de seus dois pais. Então, onde começa, onde termina o princípio vital do indivíduo? (BERGSON, 2009, p.58).

Pelo fato, portanto, de não haver uma independência completa entre nenhum dos seres, Bergson reconhece que todos comunicariam a mesma corrente de vida que, embora anime toda a diversidade de seres do nosso mundo, não se identifica especificamente com nenhum deles. O elã estaria, assim, repartido por uma miríade de entes aos quais comunicaria sua vitalidade. Neste sentido, Bergson afirma que “(...) cada espécie, e até cada indivíduo, não retém do impulso global da vida senão um certo ímpeto, e tende a utilizar essa energia no seu próprio interesse” (BERGSON, 2009, p.66). Este egoísmo, por assim dizer, de cada ser, na medida em que cada um deles prima primeiramente pela sua própria subsistência, não contradiz a ideia de um princípio vital único, assim como irmãos distintos, embora tirem sua vitalidade de uma mesma fonte, não deixam por isso de ter seus conflitos. Conforme avança, o elã se afastaria de sua unidade principal, desenvolvendo-se na forma de feixe e originando um sem fim de seres, cada um dos quais possuirá, então, características próprias que se verá, no entanto, serem complementares. Esta complementaridade será o vestígio distante daquela unidade de início:

A harmonia, ou melhor, a complementaridade, somente se revela em bloco, mais nas tendências do que nos estados. Sobretudo (...), a harmonia encontra-se mais antes do que depois. Está em uma identidade de impulso, e não em uma comum aspiração (BERGSON, 2009, p.67).

E ainda:

Dizíamos que a vida é, desde as suas origens, a continuação de um único e mesmo impulso, que se dividiu em linhas de evolução divergentes. Alguma coisa cresceu, alguma coisa se desenvolveu, por uma série de adições que foram outras tantas criações. Foi esse mesmo desenvolvimento que levou à dissociação de tendências que não podiam crescer para além de um certo ponto sem se tornarem mutuamente incompatíveis (BERGSON, 2009, p.69).

Por mais distante, contudo, que o elã chegue na sua viagem pela matéria, donde surgirão as diversas ramificações de seres vivos; por mais variados e distintos que sejam os efeitos longínquos deste elã, haverá sempre, entre eles, algo de unidade, e “alguma coisa do todo [que] deve subsistir nas partes” (BERGSON, 2009, p.70) O cosmos inteiro deverá ser compreendido, assim, como um misto de complexidade e simplicidade, a multiplicidade sendo animada pela indivisibilidade. A unidade será anterior, pois a vida avança “por dissociação e desdobramento” (BERGSON, 2009, p.106). Em virtude de sua própria finitude, o elã se bifurca, estendendo-se e espalhando-se. Há, assim, em todas as coisas, este misto de simples e complexo, de múltiplo e uno, embora cada um desses aspectos tenha sua própria ordem de importância. Com efeito, vimos que o complexo é derivado, o simples sendo, portanto, principal.

Em geral, quando um objeto se mostra simples de um lado e do outro indefinidamente composto, os dois aspectos estão muito longe de ter a mesma importância, ou melhor, o mesmo grau de realidade. A simplicidade caracteriza então o próprio objeto, e a infinita complicação reflete os pontos de vista que temos do objeto andando à volta dele, reflete os símbolos justapostos por meio dos quais os nossos sentidos ou a nossa inteligência no-lo representam (...) (BERGSON, 2009, p.106).

A enorme complexidade, assim, que divisamos na composição dos seres, complexidade que poderia seguir indefinidamente, aparece como o ponto de vista da nossa inteligência que, ao analisar qualquer ser, cerca-o de fora, tomando consecutivamente pontos de vista distintos. Já o ser, em si mesmo, é simples, e conhecê-lo intuitivamente, conforme vimos em “Introdução à Metafísica” é conhecê-lo por dentro e absolutamente. Esta simplicidade do ser provém do impulso vital indivisível que “não tem partes” (BERGSON, 2009, p.112) e projeta sobre o ser em questão uma intenção simples, assim como o movimento efetivado pela mão invisível era a manifestação de uma intenção simples. Esta amálgama de simplicidade e complexidade caracteriza tanto os seres quanto os órgãos que os compõem. Quanto a estes últimos, Bergson dirá que “Esse contraste entre a infinita complicação do órgão e a extrema simplicidade da função é precisamente aquilo que nos deveria abrir os olhos” (BERGSON, 2009, p.106). Não se

deve procurar a razão primeira de um ser ou de um órgão na complicação do arranjo que o compõe. Pelo contrário, deve-se procurar no ato simples que ele desempenha, isto é, na sua função o motivo da complicação. Tomando o olho como objeto privilegiado de investigação, dada a sua complexidade e o seu surgimento em ramos evolutivos diferentes, Bergson escreve: “Duas características impressionam igualmente em um órgão como o olho: a complexidade da estrutura e a simplicidade do funcionamento” (BERGSON, 2009, p.105). E, depois de enfatizar o arranjo difícil entre as partes, ele declara: “E todavia a visão é um fato simples” (BERGSON, 2009, p.105). E duas páginas à frente: “Assim o olho, com a maravilhosa complexidade da sua estrutura, poderia não ser mais do que o ato simples da visão” (BERGSON, 2009, p.107).

Digamos, por fim, que o *elã vital*, embora seja percebido através da evolução dos seres materiais não se identifica com eles. Se a matéria é efeito da sua queda e do seu limite interno, o *elã vital* só pode ser, por natureza, imaterial. Bergson o afirma com todas as letras: “Que devemos concluir, se não que o processo por meio do qual esta coisa se faz é dirigido em sentido contrário dos processos físicos, e que é, portanto, por sua própria definição, imaterial?” (BERGSON, 2009, p.268-269). Quando tratar especificamente do caso humano, Bergson dirá: “Não somos a própria corrente vital; somos esta corrente já carregada de matéria, quer dizer, de partes congeladas da sua substância, que ela arrasta ao longo do seu percurso” (BERGSON, 2009, p.262). Este arrastar, ela parece fazê-lo a contragosto, Bergson afirmando que ela então “acha-se presa a um organismo que a submete às leis gerais da matéria inerte. Mas tudo se passa como se ela fizesse todo o possível para se libertar dessas leis” (BERGSON, 2009, p.269). Depreende-se disto que há distinção ontológica entre a matéria e o *elã vital* que a anima, mas lembremos que, em nosso autor, distinção ontológica significa apenas diversidade de graus de tensão¹⁵. É por isso que o *elã*, ao perder tensão, cria a matéria por um processo de congelamento. Vê-se, por fim, que a escalada do princípio vital numa direção oposta à da matéria é uma tentativa de voltar à sua tensão original. Esse objetivo, se nos podemos referir assim, encontra-se cada vez mais próximo de sua realização conforme os seres evoluem e seus organismos passam a permitir o ato da escolha através da liberdade. Sabemos que, em tais seres, o sistema nervoso terá alcançado um nível enorme de sofisticação, mas não nos devemos deter neste arranjo da natureza como se fossem aquisições positivas, quando devem ser

¹⁵ Este é um ponto complexo em Bergson: se matéria e espírito diferem em natureza, de que modo um se torna ou outro através de um processo gradativo? E exatamente em que ponto ocorreria a mudança de natureza que justificasse um dualismo ontológico?

vistos como impedimentos que foram ultrapassados: “Mas as partes da máquina não correspondem a partes do trabalho, porque *a materialidade dessa máquina já não representa um conjunto de meios empregados, mas sim um conjunto de obstáculos vencidos*. (BERGSON, 2009, p.110-111, grifos do autor). Nos seres mais evoluídos, portanto, a corrente vital encontra menos obstáculos, passando mais livremente. O elã vital, em suma, seria um impulso de energia não material que cria a matéria por um processo de queda e que a atravessa numa espécie de tentativa de reerguer-se, produzindo evoluções nos pontos em que acha menor resistência.

2.2. A Inversão como Criação

Na obra que estamos investigando, “A evolução criadora”, Bergson afirma categoricamente, e de maneiras muito diversas, que o espírito se torna a matéria por um processo de inversão, paralisação ou substituição, que aqui aparecem como sinônimos. Com efeito, a vida é movimento. A orientação original do elã vital é mover-se para a frente, em direção ao futuro. Ele não terá algo que o contradiga a não ser quando se confrontar com a matéria. Portanto, trata-se de um impulso criador e uno. Enquanto uno e tomado em si mesmo, não há conflito que lhe seja intrínseco. Na medida em que é anterior à própria constituição material, ele só pode ser imaterial ou espiritual. Portanto, é uno ou não composto. A partir disto, faz sentido a questão que Bergson se coloca na última de suas obras, “As duas fontes da moral e da religião”, onde ele se pergunta se o elã vital seria uma força vinda de Deus ou se seria Deus mesmo. Esta aparente confusão – que não parece ser uma confusão para o próprio Bergson, uma vez que ele se pronunciará, numa carta ao Pe Tonquédec, sobre Deus como “fonte dos elãs” (BERGSON, 1972, p.768), e uma vez que ele afirmará que o elã vital “foi dado de uma vez para sempre” (BERGSON, 2009 p.278) – ocorre porque tanto o elã vital quanto a sua fonte seriam ambos puramente espirituais, o que permite questionar qual seria a diferença entre eles. Não é possível apelar à distinção clássica de um ser e seu ato já que, como Bergson falará mais adiante, Deus não pode ser compreendido como um ser, mas como um movimento. Ora, uma ação é um movimento. Se o elã vital for entendido como uma ação divina ainda não estará clara a diferença entre ele e a sua fonte. A propósito disto, quando trata da matéria e do seu mútuo entrelaçamento, Bergson faz uma crítica à distinção entre o ser e alcance da sua ação. Com efeito, um ser está lá onde ele atua. Se tal é assim, e se o elã é uma espécie de ação divina, ele seria necessariamente a presença

divina lá onde atua, donde fazer sentido a questão que ele mesmo levanta, mas que, ainda segundo ele, nunca incomodaria um místico: é o elã Deus mesmo ou uma força vinda dele? (BERGSON, 1978, p.182)

Já nos pronunciamos a respeito da posição bergsoniana, que é uma defesa da distinção entre Deus e seus elãs, mas fica por dizer qual seria então a diferença entre os dois. Se o que os distingue interiormente são os graus de tensão, seria possível afirmar a existência de graus distintos mesmo depois de a matéria ter sido abandonada, ou melhor, transcendida. Isto pareceria implicar, porém, graus diferentes de densificação de uma esfera ainda puramente espiritual, uma aproximação gradativa do espírito em relação à matéria antes de estar ser constituída, ou ainda a existência de graus diferentes de “pureza” espiritual, no cume do qual estaria a divindade. Bergson, contudo, não se pronuncia a respeito. Isto implicaria, como dissemos, já um movimento descendente, essencialmente constitutivo da matéria, ainda no próprio âmbito do espírito. Dissemos que o elã, sendo movimento puro para frente, somente pode ser impedido na medida em que confronta a matéria, mas, trata-se aqui de uma descida num âmbito em que a matéria ainda não existe de fato. Este processo de descida do elã, então, já que não há nada ainda que se lhe oponha, deve dever-se a um limite intrínseco ao próprio elã. Com efeito, este elã, “dado uma vez para sempre” (BERGSON, 2009, p.278), não é ilimitado e não parece ficar recebendo reforços de sua fonte, o que o faria ilimitado, se ocorresse. Este limite que lhe constitui é o que o difere da sua fonte e o que permite que, esgotado, ele caia ou desça, sendo esta própria descida que constituirá a matéria, conforme teremos ocasião de ver.

2.3. A Inteligência e a criação da matéria

Em “Matéria e memória” vimos que a realidade é composta por um imenso gradê de graus de duração ou tensão, cada um ocupando um nível ontológico específico na hierarquia dos seres. Nesta obra, “A evolução criadora”, veremos que eles não se encontram isolados dentro da sua própria substância, mas participam de um enorme dinamismo que os ultrapassa e que lhes permite a passagem de um nível ao outro. Assim, uma realidade que seja tensa será capaz de relaxar-se e distender-se, o que ocorrerá por uma oposição extrínseca ou por um limite intrínseco, como é o caso do elã vital finito.

Este processo produzirá uma criação na medida em que o espírito relaxado se tornaria matéria. Neste sentido, escreve Worms:

Que é mais diferente, com efeito, que dois movimentos contrários, um para o alto, impulsionado por um esforço, o outro para baixo, engendrado por uma finitude? Duas direções a que tudo opõem. E entretanto, o que produz essa inversão, em sentido estrito, não é *nada*, nada de positivo, uma simples interrupção devida ao limite do elã ou do esforço inicial (qualquer que seja a resistência exterior; se o elã fosse infinito, nenhuma resistência bastaria para fazê-lo parar ou invertê-lo!) (2010, p.194).

Consideremos então a realidade última ou, antes, primeira, que Bergson referirá aqui como “Supraconsciência” (2009, p.285), se tomarmos como consciência o movimento da vida que nos constitui, mas que também nos atravessa. Esta realidade puramente livre, desprovida de matéria, isto é, de qualquer limite ou resistência, seria essencialmente criadora. A criação seria o próprio *modus vivendi* de um ser assim que consiste, basicamente, em crescer assumindo formas imprevistas. Neste sentido, também para a divindade de Bergson vale o que ele escreveu: “(...) para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer em criar-se indefinidamente a si mesmo” (*Apud* WORMS, 2010, p.201). A matéria, por sua vez, cuja lei é a necessidade, ou a quase necessidade, nos introduziria, por outro lado, numa estrutura lógica ou matemática por meio da qual um anterior implica um posterior, uma premissa levando a uma conclusão necessária. Este encadeamento fechado, que no extremo impede qualquer novidade ou criação, e que é o sonho de uma certa tendência científica – ou cientificista -, aparece aqui como o extremo oposto do modo de vida da Supraconsciência, que se identificaria aí como liberdade criadora ou, para usar outra expressão de Bergson, como “continuidade jorrante” (BERGSON, 2009, p.272).

Dissemos, no capítulo anterior, dos graus de tensão ascendentes e descendentes. Os graus ascendentes implicavam uma gradativa espiritualização do ser com um consequente crescimento de liberdade ou de indeterminação. Com efeito, a direção da vida tende a essa utilização imprevista de energia. Na ordem inversa, isto é, descendente, tendíamos à matéria extensa, movimento que, sem nunca se completar, tende para o puro espaço ou a pura exterioridade. O ser humano se encontra a meio caminho, sem tocar os extremos. Nele, há algo de extensão, que é o seu corpo, participante assim da lei da matéria ou da necessidade, motivo pelo qual é possível fazer previsões e prognósticos a respeito de si mesmo; mas ele também participa dos graus maiores da duração, desde as sensações e afecções até atos mais intensos, pelos quais reconhece em si a presença do

espírito ou do ato criador. A metafísica, lembremos, seria esse movimento ascendente e descendente a partir do qual, por meio da intuição, flagrávamos ora um, ora outros dos estágios dessa enorme gradação, quantificando-nos numa direção, qualificando-nos na outra, participando assim tanto da multiplicidade una embaixo quanto da unidade múltipla acima. Não basta, porém, apenas percebermos a presença desses diversos espectros da duração. É preciso notarmos o movimento pelo qual eles se intercambiam. Isto nos permitirá compreender o ato criador como algo eminentemente livre, e, como procedendo deste, a queda no âmbito material ou reino da necessidade.

Novamente aqui, ainda que estejamos investigando a própria criação do mundo, devemos tomar a nossa própria interioridade como base por ser a realidade que conhecemos interna e imediatamente, todas as demais nos aparecendo como entes externos e relativos.

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 que podem ser tidas como exteriores e superficiais, enquanto de nós próprios temos uma percepção interior e profunda (BERGSON, 2009, p.15).

Partindo do nosso íntimo, poderemos distinguir a diferença existente entre a inteligência e a intuição. Esta distinção já é um ato intuitivo. A intuição, portanto, é um ato através do qual ele mesmo é capaz de se perceber. Segundo Bergson, ela, um dos polos da bifurcação operada pelo princípio vital, ficou mais concentrada em outros ramos da animalidade sob a forma de instinto. Porém, está ainda presente no ser humano, embora de maneira pálida e descontínua. Sua operação, ainda que modesta, está em consonância com o próprio princípio do qual deriva. Já a inteligência, por sua vez, adquiriu um grau de sofisticação sem igual no ser humano, num nível tal que os animais inferiores sequer se lhe comparam. Ao contrário da intuição, a inteligência segue a via da matéria, ou via descendente, e como que olha para trás, para os rastros deixados pelo caminho. Dessa forma, dirá Bergson, haveria uma harmonia entre a inteligência e a matéria, bem como entre a intuição e o espírito. O processo de constituição da matéria é o mesmo da inteligência. Segundo Worms, “procurar a unidade da vida ou da consciência, no que diz respeito a ela ter engendrado a inteligência, será também reencontrar a do universo, que engendrou a matéria como justaposição de corpos no espaço” (2010, p.245-246). Para sabermos, então, de que modo surge a matéria, bastaríamos perceber em nós mesmos de que modo surge a inteligência. A constituição de ambas consiste em um mecanismo

geométrico que tende à exterioridade e à lógica. Com efeito, o que caracteriza a lógica é o fato de a conclusão estar contida nas premissas, de modo que se exclui, aí, toda e qualquer novidade, algo como uma neutralização do espírito, já que este consiste em criar. Sobre isto, Bergson se utiliza de uma analogia curiosa: a dinâmica própria à inteligência e à matéria seria a de um homem que usasse toda a sua energia, essencialmente absorvida para que lhe servisse através dos atos criadores, para apenas manter o essencial que lhe garantisse a sobrevivência: a animação de seu coração e de seus pulmões (BERGSON, 2009, p.267). Isto significaria uma pura reprodução da mesmidade. Um silogismo bem feito reconhece-se porque depreende das premissas um resultado específico, e somente um. Esta lei da necessidade aparece como o hábitat natural da inteligência humana, que quer fazer nascer o mesmo do mesmo, o igual do igual e, assim, excluir toda imprevisibilidade. Dessa forma, ao observar o mundo material, a inteligência se sente em casa e se reconhece nele. Há, nisso, algo de projeção, mas não somente. Conforme veremos, se em “Matéria e memória” a matéria seria um mero recorte feito pela inteligência, agora, em “A evolução criadora”, ela aparece como um fenômeno real surgido de um processo análogo ao que fez surgir a inteligência.

Também a distensão é criadora, em um sentido, tanto quanto a tensão, salvo que uma (a tensão) cria positivamente e a outra (distensão) apenas negativamente, uma por excesso, outra por falta. A tensão permanece superior à distensão, mas a distensão é também a fonte de um engendramento ou de uma emanação: *não há outra coisa a procurar senão esse duplo movimento, em toda parte onde há duração, isto é, o escoamento do tempo e um ato para retê-lo, isto é, em toda parte no real!* (WORMS, 2010, p.233, grifos do autor).

Com efeito, a inteligência, reconhecendo o movimento descendente da matéria, consegue levá-lo ao extremo imaginativamente, e neste caminho ela encontra a lógica, a geometria e, por fim, o espaço homogêneo onde as coisas são exteriores umas às outras e a qualidade cede lugar à mera quantidade. Ao olhar o mundo material, a inteligência projeta este termo do movimento descendente, este último estágio que é o espaço homogêneo, e como a matéria tende mesmo a ele, sem nunca porém realizá-lo, a inteligência vê nela a confirmação quase total de suas pretensões.

A forma do espaço permanece a estrutura ideal de nosso conhecimento e das coisas, uma espécie de limite na direção do qual vão, a uma só vez, nosso espírito, quando ele ‘sonha’, e a matéria, quando ela se compõe em corpos separados, sem nunca atingi-lo todavia, e cuja concepção pura permanece a construção própria, lógica e irreal enquanto tal de nosso conhecimento (WORMS, 2010, p.252-253).

A inteligência projeta este esquema sobre o real, esquema que, porém, se realiza em algum grau, com o objetivo de permitir uma utilização mais eficiente dos corpos distribuídos no espaço. Ela lida com todo o real concebendo-o como composto de objetos inertes, e nisto ela é bem sucedida. Mas, se a inteligência adquire com isso um “sucesso prático” ela o “pagará com uma perda metafísica” (WORMS, 2010, p.239).

Quando surge a vida, porém, surge com ela algo novo – algo com que a inteligência não saberá lidar, pois ela “*é caracterizada por uma natural incompreensão da vida*” (BERGSON, 2009, p.185, grifos do autor) –, ou, tomando o capítulo anterior como referência, aparece um nível maior de intensidade que ocasiona igualmente uma novidade em sentido estrito. Embora se possa dizer que a matéria vive em suas profundezas, somente no vegetal essa vida desponta e passa a ser vida de fato, operando, ainda que através de uma consciência sonambúlica, mas já ensaiando aquilo que será a indeterminação animal. O vegetal representa um acréscimo evidente em relação à matéria inerte. O movimento de indeterminação que começa a ser ensaiado no vegetal – pensemos nas plantas carnívoras em que a consciência desperta em algum grau – somente crescerá na medida em que subimos na escala evolutiva e, assim como é possível à imaginação conceber o termo do movimento descendente, isto é, o espaço homogêneo, também seria possível, ao notar os graus distintos de tensão, conceber um termo ascendente que, ultrapassando qualquer modalidade de consciência e sendo na verdade a fonte de toda consciência, poderia ser chamado legitimamente de Supraconsciência, estágio máximo de liberdade, indeterminação e criação. Esta concepção, no entanto, não será suficiente para demonstrar a existência real deste ente supremo, assim como ela não prova a existência do espaço homogêneo. Se é verdade que este último é tão somente um ente de razão, para que se possa dizer que a Supraconsciência é mais que isso, será necessário não somente conceber, mas experienciar.

Assim como a percepção, a inteligência calcula as nossas possibilidades de ação sobre a matéria. É por isso que ela é antes uma faculdade pragmática do que especulativa. Seu propósito essencial é iluminar as nossas linhas possíveis de utilização dos corpos físicos. Neste processo, a matéria não é vista em sua verdadeira natureza de fluxo, mas como partes recortadas, exteriores umas às outras. Todas as demais relações que um ser exerce sobre o outro, conjunto de influências cujo escopo se estenderia aos últimos limites do universo, são obscurecidos e tomados como inexistentes. Apenas o útil é iluminado e separado nas ações virtuais. Neste sentido, escreve Bergson:

(...) a materialidade de um corpo não termina no ponto em que o tocamos, mas se estende em toda parte onde se faz sentir sua influência. Quanto mais a física progride, mais se apaga a individualidade dos corpos e até das partículas. Corpos e corpúsculos tendem a fundir-se em uma interação universal. As nossas percepções dão-nos o desenho da nossa ação possível sobre as coisas mais que o das próprias coisas (BERGSON, 2009, p.209).

Assim, a visão que a inteligência tem da matéria, embora concorde com o modo como a própria matéria se constitui, é ainda viciada, distorcendo-a, fazendo-a tender para a extensão, completando por projeção um movimento que a própria materialidade não chega a levar a termo. A matéria, por mais que se estenda, mantém ainda, entre suas partes, uma “implicação e compenetração recíprocas” (BERGSON, 2009, p.210). Mas se a inteligência vai mais longe, nem por isso a matéria deixa de seguir a mesma tendência descendente ou exteriorizante que constituiu a própria inteligência. Esta tendência é importante de ser enfatizada porque representa os limites do ato criador, ou a circunferência última exterior, se tomarmos a criação como um afastamento do centro. Este apelo às figuras geométricas é particularmente adequado quando nos referimos aqui à matéria porque é precisamente esta ideia de um espaço ou de uma extensão que é evocada quando lidamos com o mundo da inteligência e o seu objeto. Desta forma, tudo quanto puder colocar-se sob os esquemas geométricos poderá ser declarado, *a priori*, como inteligível, isto é, como objeto adequado à inteligência.

2.4. A Intuição e a inversão

Se a inteligência e a matéria são efeitos de um movimento descendente que sucedeu um movimento ascendente, poder-se-á falar, na medida em que ele é derivado, de uma sua gênese. Mas essa possibilidade não se reserva apenas ao mundo material, que representa o estágio último descendente; igualmente pode-se falar de uma gênese dos diversos graus do espírito ou da consciência, e mesmo da intuição, na medida em que eles também derivam de um elemento inicial que seria, segundo Bergson, a Supraconsciência. Todo os graus de tensão abaixo do máximo são, portanto, derivados e, como tais, pode-se buscar questionar qual a sua origem. Naturalmente, sabe-se de antemão que a gênese de um dado grau de tensão será um grau superior, e a de uma multiplicidade mais espalhada será uma multiplicidade mais contraída. Em última instância, a origem de toda a criação seria uma unidade maximamente tensa que, num segundo momento, passa a relaxar.

Trata-se de perguntar-se se é possível remontar não somente a uma unidade, mas à maneira pela qual essas dualidades são engendradas a partir dessa unidade primitiva, podendo a totalidade do real ser descrita não somente como uma unidade, mas como um processo de desdobramento imanente para além do qual não há nada a procurar (WORMS, 2010, 245).

E quando esta unidade é encontrada,

O objetivo é alcançado: atingiu-se uma unidade que não somente supera a inteligência, mas é sua origem e causa real. Esta não veio do nada, nem apenas de necessidades pragmáticas de nossa vida, ela tem sua fonte metafísica na interrupção da duração, que é ela própria um ato de criação. Haveria, pois, ao menos em nós, uma unidade primitiva de onde derivaria uma dualidade irreduzível, por um desdobramento imanente (WORMS, 2010, p.253).

A inteligência e a matéria são vistas como uma solidificação de um fluido anterior. E é esta solidificação que é vista como criação, embora ela não represente, como no conceito clássico, um surgimento a partir do nada, mas somente uma mudança de orientação no próprio elã que, por causa de seu limite interno, cede a uma tendência contrária à que tinha originalmente, e desde então tende para baixo. No fundo, trata-se de uma mudança de aspecto nessa espécie de substância espiritual que existe, na verdade, desde sempre. Na medida em que se solidifica, a matéria é vista como coisa. Além do seu caráter exterior, que permite identificar nos objetos sistemas pretensamente independentes, a matéria também apresenta uma aparente fixidez que permite a identificação buscada pela inteligência. Tudo isso facilita o manuseio dos objetos pelo corpo, pois trata-se, a princípio, de favorecer a vida física. A percepção, dissemos, tem o intuito de permitir a ação, o que supõe a orientação da escolha a partir dos recortes operados sobre a matéria. A inteligência, talvez possamos dizer, é como uma extensão da percepção, calculando, a partir do atual, as possibilidades virtuais do que já está dado, e, na medida em que abstrai, poderá fazê-lo mesmo na ausência do objeto. Daí o seu caráter geométrico que permite deduzir a continuidade do espaço para além do percebido, ou o seu caráter lógico, que vê no não visto uma extensão do efetivamente visto. Já a Filosofia não pode consistir nessa extensão cômoda e pragmática da inteligência, mas deve visar conhecer especulativamente a realidade, abordando a sua natureza íntima e o processo real que lhe deu origem. O que deve lhe importar não é a praticidade, mas a verdade. Neste sentido, a Filosofia visa subir a ladeira descida pela matéria ou pela inteligência, ou, ainda, voltar a liquefazer aquilo que a inteligência solidificou e passar a ver como

fluxo o que era tido como coisa. Trata-se, portanto, de uma reabsorção do eu na própria realidade, o que ele faz orientando-se para a sua fonte. Esta operação, que não é feita pela inteligência, deverá ser realizada pela intuição, o verdadeiro órgão metafísico, como já vimos. É ela, portanto, que segue uma direção oposta à da inteligência. É oposta a ela também na medida em que não está interessada em fins práticos. Somente a partir da intuição será possível ir além da inteligência, já que seria contraditório usar a inteligência para ir além de si mesma. Esta seria uma impossibilidade análoga à de quem tenta se erguer no ar puxando o próprio cabelo. Só a intuição, portanto, poderá assistir a gênese da inteligência e, também, a da materialidade já que os reconhecerá resultantes de um mesmo processo. Apenas ela pode realizar o movimento que Worms descreve como sendo um “voltar da inteligência, como resultado parcial e oposto aos outros, a uma unidade primitiva da vida que é unicamente aqui o objeto da investigação” (2010, p.237) Essa possibilidade de uma passagem da inteligência a algo superior a si, isto é, a algo acima de si, se tomarmos o esquema de sua constituição como descida, ou, o que é também equivalente, anterior a si, já que a inteligência é derivada, só é possível porque ela ainda guarda algo disto de onde provém. Trata-se, portanto, mais de uma mudança de estado que de substância. A inteligência está rodeada, dirá Bergson, pela intuição, embora esta última opere num grau bastante modesto. Escreve ele:

A inteligência se desligou de uma realidade mais vasta, mas nunca houve corte total entre elas. Em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que evoca a sua origem. Comparávamos a inteligência a um núcleo sólido que se teria formado por condensação. Mas esse núcleo não difere radicalmente do fluido que o envolve (BERGSON, 2009, p.214).

Mas há qualquer dificuldade nisso de deixar a inteligência à parte e passar a utilizar a intuição. O processo natural humano pareceria ser o de fazer uso da inteligência para tentar ultrapassá-la, do que surgiria, segundo Bergson, algo “mais complicado, mas não algo superior” (BERGSON, 2009, p.215). Para que a intuição opere, ao contrário, será necessário contrariar a nossa tendência natural, e daí a sua dificuldade. Um esforço é requerido e este esforço consiste na recusa de se pensar a respeito – o que voltaria a mobilizar a inteligência –, e, ao invés disso, em buscar um modo de percepção imediata e mais próxima do vital. Com efeito, o pensamento implica um abandono da realidade do objeto para que a pessoa se veja às voltas com suas ideias. Haverá sempre uma distância, portanto, entre o pensamento e a realidade. A ciência, talvez o auge do pensamento

sistemático, será sempre metonímica e simbólica, “pois apoiada na expressão do ser, e não no ser mesmo” (CORRÊA, 2009, p.442). Aqui, ao invés, trata-se de buscar o real no momento mesmo em que ele ocorre. Esta percepção imediata consistirá, dirá Bergson, numa tentativa de unir tanto quanto possível a visão interior com a faculdade da vontade (2009, p.261). Com efeito, é somente a ação humana, operada pela vontade, que pode romper o círculo da inteligência que tende a nos restringir na imantação da mesmidade. Para expressá-lo, Bergson utiliza-se da analogia da natação: se uma pessoa que não nada pretender analisar o ato de nadar concluirá que ele não é possível. Nadar consiste em sustentar-se dentro da água. Aprender a fazê-lo pressupõe que a pessoa se sustente enquanto aprende a fazê-lo, o que é contraditório. No máximo se poderia dizer que é preciso aprendê-lo enquanto não se perde o fôlego:

Se nunca tivéssemos visto um homem nadar, seria necessário começar por nos mantermos à superfície da água, e, portanto, já saber nadar. O raciocínio, com efeito, não nos deixará abandonar a terra firme. Mas se me lanço à água sem temor, aguentar-me-ei primeiro à superfície, bem ou mal, lutando contra a água, adaptar-me-ei pouco a pouco a esse novo meio e aprenderei a nadar. Assim, em teoria, é uma espécie de absurdo ter um conhecimento que não seja dado pela inteligência; mas, se aceitarmos corajosamente o risco, talvez a ação corte o nó que o raciocínio deu, que ele não desatará (BERGSON, 2009, p.214).

Isso que a inteligência não alcança, a pessoa conseguirá se saltar na água e lutar contra ela, agarrando-se ao que ela ainda tiver de sólido, como Bergson dirá (*Ibid.*). É a faculdade da ação que criará uma possibilidade não antecipada pela inteligência. E a intuição, ao seguir a vontade, será capaz, portanto, de ir além da inteligência. Ir além da dela é, assim, uma possibilidade da nossa vontade. Ao fazê-lo, porém, ela soará irracional. Não poderemos nos furtar às advertências do raciocínio. Mas, ainda que consideremos essa possibilidade da faculdade volitiva, de que modo poderíamos unir a ela a nossa intuição? A essência da intuição é, segundo nos parece, uma espécie de atenção. Seria necessário observar-nos agir. Ou, mais que isso, seria necessário focar na própria movimentação da faculdade do querer. Ao querermos algo, ao decidirmos fazer alguma coisa, somos capazes de observar esta mudança ocorrendo e saber em que ela consiste. Se não formos já atropelados pelos cálculos da inteligência e por suas previsões, nos restringiremos à pura percepção do que nos ocorre no momento presente. Claro que aqui não devemos recair no conceito de um presente abstrato, o que, por definição, seria não perceptível, segundo vimos.

A intuição, operando na própria faculdade do querer – que será necessariamente anterior à inteligência, já que esta, possuindo um caráter pragmático, estará a serviço da vontade –, será capaz de assistir à própria constituição do entendimento, bem como analogamente a da materialidade. A intuição, sendo imediata à vida, será necessariamente anterior à inteligência. Neste sentido, a intuição nos informará sobre o modo de viver que caracteriza essa alturas pré-materiais ou pré-intelectuais. Este conhecimento poderá ser chamado metafísico, já que versará a um só tempo do corpóreo e do incorpóreo ou pré-corpóreo.

A intuição, representando um tipo de conhecimento que é interno ao objeto cognoscível, pretende tocar um absoluto, transcendendo a relatividade da inteligência. Neste sentido, Bergson faz referência a uma famosa frase de São Paulo: “No absoluto estamos, circulamos e vivemos” (BERGSON, 2009, p.220). A seleção que operamos na materialidade por meio da nossa inteligência, os recortes que lhe fazemos e os aspectos utilitários que lhe damos, ocorrem num momento posterior à nossa habitação no coração da realidade. Antes da percepção concreta ocorre a percepção pura, como vimos, e a seleção, que já denuncia o espírito, dirá Bergson (2011, p.274), entre os aspectos úteis e não úteis dos entes, os primeiros aparecendo à nossa percepção concreta. Embora a nossa consciência como que inicie a partir da primeira, isto é, a percepção concreta, ela pressupõe necessariamente a segunda, a percepção pura. Assim, estamos no absoluto, na realidade, e os usos que dela fazemos ocorrem sempre só num segundo momento. A intuição é a forma de flagrarmos o estado original do nosso estar no Real. É quando vemos o Ser antes de ele aparecer-nos como útil. Neste sentido, as relações entre a intuição e o real se dão de modo invertido quando as comparamos às que se estabelecem entre a intuição e a inteligência. Com efeito, a intuição é pálida, e a inteligência é frequentemente caracterizada como luminosa. No entanto, é essa luz pálida que capta o absoluto e nota a extensão do ser para além do que é percebido pela inteligência, que somente nos dá o relativo e secundário. Os aspectos iluminados por esta última são extremamente reduzidos em relação ao próprio Real.

Relembremos que esta captação do Real só ocorre porque as coisas, de algum modo, nos são interiores, pois, ao captarmos intuitivamente a nossa própria duração, e a variedade de graus ou tensão em que ela ocorre, conhecemos intuitivamente o modo de “viver” das coisas exteriores a nós. Ao nos concentrarmos neste processo pelo qual nos intuímos de uma vez coincidindo-nos conosco mesmos, liberando-nos, por assim dizer, da intelectualidade, experimentamos a maior liberdade; escapamos, tanto quanto possível,

da necessidade, e percebemo-nos criadores. Esta experiência será fundamental para podermos intuir o que seria essa Supraconsciência criadora, consciência, ainda, mas mais tensa que a nossa, como o diz o Bergson de “Matéria e memória” (2011, p.244), e da mesma natureza que a nossa, mas que tenha completado o processo ascendente – se é que isto é possível ou tenha sentido – e se torne, por isso, a própria liberdade. Na verdade, a Supraconsciência, como veremos, não teve de seguir um processo ascendente a partir do qual tornou-se o que é. É verdade que, dinâmica, ela se acresce a si mesma e, neste sentido, evolui, mas não parece que seja o caso de que alguma vez ela já teve o nível que temos agora. Sempre foi dotada de um nível de tensão máxima que, embora mude e decaia e se torne matéria ou universo, talvez não adquira novos graus de tensão além dos que já tem. Este é um ponto que não é abordado na obra de Bergson e talvez seja temerário arriscarmos aqui qualquer interpretação para além do que foi dito pelo filósofo. Por outro lado, se os seres humanos estamos ainda em processo de evolução, e esta evolução segue o caminho ascendente oposto à direção material, conceber-se-ia a possibilidade de que o ser humano, avançando cada vez mais por graus maiores de tensão, chegasse a divinizar-se ou a tornar-se, ele mesmo, supraconsciência? Veremos que algo disso parece ocorrer na mística e é como que prometido na religião.

A matéria, por um lado, e a consciência, por outro, marcam a distância entre a necessidade e a liberdade. Mas não só: podemos ver que há entre elas um dinamismo pelo qual uma se torna a outra, um processo que atravessa gradativamente os vários níveis ascendentes e descendentes. Escreve Bergson: “No fundo da espiritualidade, por um lado, e por outro no da materialidade com a intelectualidade, haveria dois processos de direção oposta, e passar-se-ia do primeiro ao segundo por via de inversão, talvez até de simples interrupção” (BERGSON, 2009, 222). Worms, por sua vez, comenta:

(...) ver na duração e no espaço, nas duas ‘formas’ tomadas pelos fenômenos a princípio psicológicos (nossos estados de consciência enquanto tais), integração temporal ou justaposição espacial, multiplicidade qualitativa ou quantitativa, o resultado de dois atos ou de dois movimentos opostos, em que um engendra o outro. Ao lado da ‘tensão’, a ‘distensão’ engendraria a forma espacial de nossa representação, a qual não é mais somente uma ficção produzida pelas necessidades de nossa ação, mas o resultado real de uma inversão real do ato primitivo pelo qual mantemos juntos os momentos de nossa vida na duração: a parada ou o fim, o limite ou a finitude desse ato, engendrariam, por uma simples alteração que não é positivamente uma inversão completa conduzindo a resultados inteiramente opostos (2010, p.232-233).

Este movimento de inversão, nós o sentimos em nós mesmos. Vimos que a nossa intuição é capaz de se colocar nos diversos graus de tensão, descendo em direção ao corpo onde nos sentimos espriar, dividir-nos em mil e uma partes e experiências justapostas, ou subindo em direção ao espírito e percebendo que as partes se aglutinam, entronizando-se umas nas outras e tendendo à unidade, ainda que a multiplicidade – não mais a numérica, mas a qualitativa – seja mantida. Esta concentração de nosso ser que, inteiro, age no mundo material permite a liberdade humana, enquanto o outro extremo, o da divisão dos nossos conteúdos internos, nos dará uma ação similar à da materialidade. Seguiremos a mesma lógica da necessidade.

Quanto mais tomamos consciência do nosso progresso na pura duração, melhor sentimos as diversas partes do nosso ser entrar umas nas outras, e a nossa personalidade inteira concentrar-se em um ponto, ou melhor, em uma ponta, que se insere no futuro, penetrando nele incessantemente. Nisso consistem a vida e a ação livres. (BERGSON, 2009, p.223).

Já em relação ao movimento contrário, diz Bergson:

Em vez de agir, sonhemos. Nosso eu se dispersa. Nosso passado, até então concentrado no impulso indivisível que nos comunicava, decompõe-se em mil e uma recordações que se exteriorizam umas em relação às outras, e que renunciam a se interpenetrar à medida que se tornam mais rígidas. A nossa personalidade volta assim a descer em direção ao espaço. Ladeia-o, aliás, sem cessar na sensação (BERGSON, 2009, p.223)¹⁶.

Seja como for, por um esforço da intuição conseguimos nos observar conforme decidimos seguir por uma ou outra orientação, a ascendente ou a descendente, a que tende à liberdade ou a que entra na lógica da necessidade. Uma se torna a outra na medida em que se inverte. O espírito tende para o polo material e converte-se ele mesmo em matéria

¹⁶ Uma questão que aqui levantaríamos é a seguinte: parece que nos aproximamos da matéria quando sonhamos. No sonho, as memórias se especializam e assumem um aspecto similar ao das percepções. Contudo, o sonho segue o princípio da inutilidade, e as dificuldades que sentimos quando tentamos nos entregar totalmente a ele ocorrem por causa das solicitações que a todo o tempo a vida nos faz. Essas solicitações, por sua vez, ocorrem através do corpo, e nos chegam como um convite à ação. A ação solicita todo o nosso *caráter*, isto é, a unidade acumulada de nosso passado. Mas na medida em que todo o nosso ser é encaminhado a uma ação no espaço através do corpo, parece que nos aproximamos aí do mundo material e, portanto, da dimensão da extensão. Com efeito, é o corpo que solicita. A lógica da necessidade que caracteriza o mundo material é o que faz que os nossos hábitos motores ajam como que por si mesmos. Já o sonho, este escape do pragmatismo da vida, está longe das solicitações do corpo, e, neste sentido, nos pareceria mais próximo do espírito e, portanto, da liberdade. Com efeito, há algo de arbitrário na escolha desta ou daquela memória quando devaneamos. Esta desatenção à vida poderia soar como uma fuga às leis rígidas do mundo material e, portanto, como uma soltura do espírito. Aqui temos, no entanto, Bergson aproximando o sonho da dispersão da matéria.

se, ao invés do esforço requerido da subida, cede à gravidade da descida. A matéria evoca essa ideia de peso e de passividade que, por si mesma, tende para baixo. O espírito é um esforço ativo que tensiona para cima. Espírito e matéria assim lutam entre si e o primeiro, ainda que não consiga manter-se suspenso indefinidamente, tenta retardar o quanto possa a velocidade da queda material. Isso que fazemos interiormente, na medida em que saímos da totalidade confusa do nosso caráter e adentramos no sonho em que o nosso passado se reparte em pedaços extrínsecos uns aos outros, nos permite vivenciar o movimento pelo qual o polo material se constitui.

Assim o que parece uma perda, uma parada, um nada, transforma em realidade a estrutura de nosso ser e lhe dá uma forma nova e oposta à outra: ela engendra no sentido estrito um modo de ser, aquilo que parece ir ‘na direção da extensão’ ou do espaço, que deixa, desde então, de ser um nada, uma vez que é o efeito real de um ato real, suspenso, decerto negativamente, por um ato mais real e mesmo mais primitivo que ele, mas em si, não obstante, ato real e gênese efetiva. Há pois duas espécies de criação, ou duas etapas na criação ou ainda dois sentidos da criação: a criação ativa e positiva por reunião da totalidade de nossa vida em um ato temporal único, mas também a criação que engendra sua própria parada e cujo efeito é a estrutura dispersa e espacial de nossa personalidade. Assim, poderíamos dizer, há tensão onde estamos quando queremos agir ou criar, e distensão onde recaímos quando, tendo cessado, olhamos de fora nossos motivos ou nossas ideias (WORMS, 2010, p.252).

Acontece que a matéria continua o movimento começado por este espalhamento da nossa consciência. Ela nos ultrapassa no inferior. Ela cai mais que nós. O grau de materialidade e, digamos, de extensão alcançado pela consciência é mínimo. Conforme diz Bergson, nós

Não damos mais do que os primeiros passos em direção à extensão, mesmo quando nos abandonamos o mais que nos é possível. Suponhamos que a matéria consista nesse mesmo movimento levado mais longe e que o físico não seja mais do que o psíquico invertido (BERGSON, 2009, p.223-224).

Isto ocorre ainda que a imaginação projete uma descida que vai além da matéria, o que ocorre quando ela concebe o espaço homogêneo. Mas se trata então de um ente de razão, e não de uma experiência direta. Entre os polos extremos, a Supraconsciência e a matéria exterior, há inúmeros graus descendentes e ascendentes e, no meio deles, nós nos localizamos. Conseguimos experimentar diretamente em nós esse movimento de subida e descida que, relembremos, Bergson identifica com a própria metafísica. Quando consideramos o movimento de descida, uma “imaginação suficientemente poderosa”

(BERGSON, 2009, p.224) seria capaz de completá-lo, nos dando a ideia de um espaço infinito que estivesse para além mesmo da extensão finita do universo material. Esta conaturalidade entre a subjetividade que se afrouxa e o espaço indica uma espécie de “representação implícita” (BERGSON, 2009, p.224) da extensão que é própria à nossa inteligência. E é esta representação que, ao modo de projeção, completa a extensão da matéria que, em realidade, esta mantém em limites mais modestos. Com efeito, a matéria, por mais que tenda para baixo e se espalhe e tenda à constituição de corpos pretensamente independentes, mantém sempre uma certa unidade na medida em que qualquer ponto material incide sobre todos os demais pontos. A fragmentação nunca é total. Esta unidade continua invertidamente a unidade do princípio do qual escorreu a realidade, a Supraconsciência. A própria Supraconsciência, enquanto é dinâmica e distinguindo-se, por isso, daquela eternidade de morte das teodiceias clássicas, possui um quê de multiplicidade que, por sua vez, esboça invertidamente o espraçamento da matéria. Poder-se-ia dizer que trata-se aí de uma multiplicidade potencial, a realização dessa potencialidade sendo o próprio ato gerador das instâncias inferiores, processo que culmina na matéria e, imaginativamente, no espaço. Os dois extremos, assim, o espaço homogêneo bem como a unidade absoluta seriam apenas entes de razão, pensados por uma imaginação que leva ao extremo as gradações que a intuição percebe. Se a Cosmologia pode ser dita “uma psicologia invertida”, Deus talvez também possa ser identificado como a matéria invertida ou a matéria em estado nascente. Neste sentido, a criação seria uma emanção.

Pelo que diz respeito ao espaço, seria necessário, graças a um esforço *sui generis* do espírito, seguir a progressão, ou antes, a regressão do extraespacial degradando-se em espacialidade. Situando-nos de início tão alto quanto possível na nossa própria consciência para nos deixarmos em seguida cair pouco a pouco, temos a perfeita noção de que o nosso eu se estende em recordações inertes exteriorizadas umas em relação às outras, em vez de ficar tenso em uma vontade indivisível e ativa (BERGSON, 2009, p.229).

Deus seria essa “vontade indivisível e ativa” em grau máximo, uma vontade que, não obstante sua indivisibilidade, é capaz de afrouxar-se e cair, gerando a multiplicidade que caracterizará, a princípio, as psiques inferiores e, por último, a matéria. Dessa forma, todos os graus de realidade formariam um *continuum* que permitiria a subida sem saltos bruscos ou a queda sem hiato entre todos eles.

2.5. *A experiência interna de afrouxamento*

O Deus bergsoniano parece ser, neste sentido, não transcendente, já que ele participa da duração, que é uma categoria absoluta, um transcendental, como dizíamos, a permear toda a realidade, ou, antes, a lhe dar a sua própria condição de possibilidade. A criação teria com ele uma unidade de substância, distinguindo-se apenas os estados, que equivaleriam a graus diferentes de tensão e distensão. Esta visão imanentista de Deus que poderia lembrar a concepção de Spinoza difere dela, contudo, como o esclarece Worms:

Com efeito, se Bergson parece refutar a ideia de um Deus transcendente à sua criação, não parece, entretanto, aceitar e mesmo recusa explicitamente, em uma carta célebre, a concepção spinozista de um Deus não somente imanente, mas idêntico à Natureza. Mas podemos agora compreender por que Bergson está, a uma só vez, tão próximo e tão afastado de Spinoza. É que se ‘Deus’ é, com efeito, imanente à natureza, aqui é entretanto como um princípio ativo e criador que a irrupção cosmológica da novidade nos obriga a supor. Uma vez mais, encontramos a alternativa fundamental de todo o bergsonismo: nem um princípio transcendente e exterior, ato puro ou ser supremo, nem uma imanência sem sujeito ou sem ato, sem atividade ou sem subjetividade (WORMS, 2010, p.265).

Note-se, a propósito, a inversão entre o que Bergson estabelece como auge da realidade e o que o pensamento moderno toma como verdade, a saber, aquilo que é palpável aos sentidos, isto é, o próprio domínio da materialidade. Bergson não cansará de atribuir à matéria um caráter negativo, não no sentido moral, obviamente, mas no sentido de que ela representa uma perda ou uma desconstrução em relação ao espírito ou à consciência. A consciência ou o espírito seriam aquilo que é verdadeiramente positivo e que só por um processo de diminuição ou inversão produz o seu contrário, a matéria ou a negatividade, “negativo não como um nada absoluto, mas antes relativo em contraste a uma ‘positividade verdadeira, que seria preciso definir em termos psicológicos” (WORMS, 2010, p.253-254). Tomemos o exemplo que o próprio Bergson dá:

Quando um poeta me lê seus versos, posso interessar-me por ele o suficiente para penetrar no seu pensamento, para me inserir nos seus sentimentos e reviver o estado simples que ele dispersou em frases e em palavras. Simpatizo então com a sua inspiração, acompanho-a em um movimento contínuo que é, como a própria inspiração, um ato indiviso. Bastará, agora, que eu afrouxe a atenção, que deixe distender-se o que havia em mim de tenso, para que os sons, até então afogados na significação, me apareçam distintamente, um por um, na sua materialidade. Para o conseguir não preciso acrescentar nada, basta que suprima alguma coisa. À medida que me for abandonando, os sucessivos sons se individualizarão mais: como as frases se tinham decomposto em palavras, assim também as palavras se destacarão em sílabas que distinguirei

sucessivamente. Avancemos mais no sentido do sonho: serão as letras que se distinguirão umas das outras, e que verei desfilar, entrelaçadas, sobre uma folha de papel imaginária. Quanto mais longe tiver ido na direção toda negativa do afrouxamento, maior será a extensão e a complicação suscitada; e quanto maior for, por sua vez, a complicação, mais admirável se me afigurará a ordem que continua a reinar, incólume, entre os elementos. Todavia, essa complicação e essa extensão nada representam de positivo: exprimem uma deficiência do querer (BERGSON, 2009, p.231-232).

Isto que Bergson tão bem descreve neste exemplo é algo que todos nós já experienciamos. Não é preciso ouvir outra pessoa. No próprio ato de ler o mesmo processo ocorre. Num dado momento, estamos atentos às ideias, e as palavras e frases não são senão veículos que nos encaminham seus significados. A nossa atenção, nessa ocasião, anda *pari passu* com o fluir das ideias. Se, ao invés disso, passamos a observar a materialidade do texto, o modo como as frases são construídas, a estrutura gramatical seguida ou não, ao menos algo daquele sentido anterior se perde. Estamos, agora, preocupados com uma construção que consiste numa combinação de elementos múltiplos. Aquele significado que antes contemplávamos no correr das linhas e que poderíamos chamar espiritual cede lugar a uma atenção material que poderia servir de suporte para o significado através de inúmeras combinações. Temos uma delas diante de nós e observamos os seus detalhes. Se nos afrouxamos ainda mais, notaremos, ao invés de frases, palavras, letras, detalhes das letras, etc. E, a essa altura, todo o significado já se perdeu. Fomos o mais que pudemos na direção da extensão, cedendo, afrouxando, caindo do espírito. Com efeito, as ideias já eram múltiplas, mas de uma multiplicidade não numérica. Cada significado entranhava-se no outro e assumia, a partir dele, texturas diversas da que teria se estivesse isolado. O texto possuirá, assim, não obstante a variedade de elementos e ideias, uma coloração que lhe dará uma unidade. Este processo nos permite experienciar em nós mesmos o processo pelo qual o campo material é constituído. Da mesma forma, se seguirmos o caminho inverso, chegaremos às raízes do espírito, e a multiplicidade ostensiva se converterá numa unidade dinâmica. Note-se ainda que a materialidade da letra parecerá mais positiva, segundo um certo modo de ver, do que a aparente abstração do significado. Mas é o contrário o que ocorre: a tensão se desfaz e o que era realmente positivo, ao perder o que lhe caracterizava, migrou para o negativo.

O ato de considerar a matéria como positiva é uma tendência irresistível da nossa inteligência, pois, como vimos, inteligência e matéria se constituem por um processo comum. Dessa forma, nos movemos confortavelmente a partir das leis que a nossa razão encontra no mundo, pois se projeta nele, e que lhe dão a aparência de pura necessidade.

É seguro viver entre eventos previsíveis. Se o mesmo gera o mesmo, não se explica como algo novo poderia surgir. No entanto, é justamente o surgimento da novidade, própria das “zonas de indeterminação” (BERGSON, 2011, p.36-37) que somos nós, que implode o sistema da inteligência. Como diz Bergson, “é a *duração* que cria lhas dificuldades” (BERGSON, 2009, p.236), e a duração é a experiência de um excesso, de uma imprevisibilidade, de algo que não se podia antecipar, de um quê não deduzível. Para neutralizar este problema, a inteligência não observa o mundo sob o viés da duração, mas sob uma forma estática, discernindo coisas ao invés de fluxos. Por isso, suas considerações se colocam sempre sob a égide da utilidade, sua visão sendo necessariamente distorcida. Quanto mais a capacidade de análise se desenvolve, isto é, quanto mais profundamente mergulhamos com a inteligência na matéria e divisamos a enorme complexidade, sempre crescente, que subjaz ao que já conhecemos, mais aumenta em nós a sensação de que, em última instância, as coisas são exatamente dessa forma. E, no entanto, estamos aqui às voltas com uma teoria que diz que esta complexidade, capaz de nos dar vertigens, é na verdade efeito de uma perda ou interrupção do impulso original da vida.

Mas as coisas mudam de aspecto quando se considera a realidade no seu todo como uma marcha em frente, indivisa, para criações que se sucedem. Adivinha-se então que a complicação dos elementos materiais e a ordem matemática que os liga entre si devem surgir automaticamente, mal se produz, no seio do todo, uma interrupção ou uma inversão parciais (BERGSON, 2010, p.239).

Um dos exemplos que melhor ilustram este processo, a nosso ver, e que nos permite ao mesmo tempo intuir o papel do elã vital, é o de quando Bergson fala de uma mão mergulhando em limalha de ferro (1978, p.95), exemplo que ele retoma bem mais de uma vez. Temos, aí, a ação resultante de uma vontade simples. Suponhamos invisível esta mão e a nossa atenção será colocada, agora, nos movimentos enormemente detalhados pelos quais cada pequena limalha se ajusta a outra, numa coordenação perfeita. Se fôssemos descrever este processo matematicamente, a ordem novamente nos assombraria. Estamos, contudo, olhando apenas para o efeito do processo, o seu resultado ou aspecto passivo. A verdadeira explicação se encontra em outra parte: na atividade criadora da mão. A nossa inteligência, portanto, age olhando para o aspecto passivo da realidade, para os destroços, como diz Bergson (2009, p.285), deixados para trás pelo elã vital, e fica a analisar este solo de guerra, testemunha de uma ação passada, tomando-o como realidade em primeira instância. Ela comporta-se como aqueles que revistavam os

cadáveres, depois de terminado o conflito, buscando entre eles aquilo que lhes poderia ser útil. Com efeito, é este caráter pragmático o que caracteriza a inteligência na sua verdadeira natureza.

2.6. A realidade como criação

Este arranjo matemático, por mais que nos espante, constructo no qual todas as peças se encaixam, é incapaz, contudo, de explicar qualquer criação de novidade na realidade. E esta criação, não obstante, é uma experiência ordinária de todos nós. Com efeito, a vida é criação e o que define o ser humano, distinguindo-o das formas inferiores de vida, é precisamente esta soltura, esta capacidade de ser imprevisível, de entronizar novidade no mundo. O comportamento humano não é o mero resultado das interações das nossas células nervosas do cérebro. Não é uma lei fria de causação o que nos caracteriza. Só por aí já se percebe que a inteligência será sempre insuficiente para explicar a vida e a realidade na sua completude. Mas este não é, mesmo, o seu propósito.

Mas o que é admirável em si, o que deveria ser o motivo de espanto é a criação incessantemente renovada que o real, no seu todo indiviso, efetua avançando, porque nenhuma complicação da ordem matemática consigo mesma, por mais sábia que a possamos supor, introduzirá um átomo que seja de novidade no mundo, ao passo que, uma vez dado esse poder de criação (e ele existe, já que pelo menos em nós tomamos consciência dele quando agimos livremente), basta que ele se distraia de si próprio para afrouxar, basta que afrouxe para se estender, e basta estender-se para que a ordem matemática que preside à disposição dos elementos assim separados, e o inflexível determinismo que os liga, manifestem a interrupção do ato criador, interrupção com a qual, aliás, se identificam (BERGSON, 2009, p.240).

É importante frisar bem este processo de gênese da matéria a partir do princípio de vida que, por isso mesmo, não pode ser material, já que a matéria representa a sua inversão. Isto esclarece a dinâmica existente entre os polos a partir da qual se entende ou se intui que as instâncias opostas não estão dadas simplesmente, mas convertem-se uma na outra, ou, mais precisamente, o espírito converte-se em matéria, e a própria possibilidade de esta retomar sua orientação inicial e se sutilar, digamos assim, tendendo novamente para o espírito, só existe porque ela já veio de lá. A espiritualização do mundo seria algo como um retorno ao estado primordial. É assim, igualmente, em relação às faculdades correspondentes aos dois polos, a intuição e a inteligência. Com efeito, Bergson repete bastante que da intuição passa-se à inteligência sem dificuldades, mas o

contrário não é possível a não ser quando já se teve algo daquela intuição. Bergson dirá, quando tratar da experiência mística, que não será possível acercar-se dela pelo exterior se já não tivermos sentido algo dela em nós mesmos. É isto, aliás, o que permite aquela sensação tão característica do reconhecimento da verdade. Ela não será apenas uma informação nova, mas algo de estranhamente familiar. Julga-se que ela é verdade a partir do próprio íntimo. Não se trata, portanto, de meramente crer, mas de ver interiormente que as coisas são tais como são vistas.

Seja como for, se nos decidimos tratar sobre Deus, a nossa atenção deve estar voltada para o polo ascendente ou espiritual, para aquela consciência mais tensa, ou para aquela memória contraída, inextensa e não material, logo sumamente livre, que resume toda a história do cosmos em uma visão instantânea, análoga à que temos das coisas, conforme vimos na experiência da percepção concreta. Ao mesmo tempo, não será possível fazê-lo se não tivermos em nós a experiência do que são essas alturas em que a nossa vida inteira está como que concentrada numa unidade dinâmica. Para isto, para abordar o problema de Deus, será preciso utilizar-se, sim, da inteligência, mas a serviço da intuição. Enquanto a intuição opera de modo imediato, a descrição do que se intuiu será necessariamente processual e deverá utilizar-se da linguagem, que é a expressão da inteligência. A intuição não tem um veículo de comunicação próprio. Ela “cavalga ideias” (BERGSON, 2006, p.45), na feliz expressão de Bergson, mas as ideias, materializadas em palavras, têm qualquer rebeldia que não lhes permite exprimir de modo translúcido o que pretendem carregar. Enquanto instrumentos da inteligência, estão forjadas para funções práticas, e o único modo de poderem manifestar significados metafísicos será por meio de descrições que sempre terão algo de alegórico.

A partir do nosso posto, do lugar que ocupamos nessa hierarquia das durações, temos duas direções pelas quais é possível olhar, uma para baixo e uma para cima, uma que se utiliza da inteligência como órgão prático, e outra que se utiliza da intuição como faculdade epistemológica. A gravidade tende para baixo, mas a força do espírito permite inverter essa tendência. Se se deixa cair, ruma ao reino da necessidade e das leis da física pelas quais a inteligência se reconhece. Se resiste e sobe, adentra no terreno do espírito, onde há criação e novidade, a erupção de elementos imprevisíveis e irreduzíveis ao anteriormente dado, a liberdade em suma.

(...) o espírito pode, conforme dizíamos, caminhar em dois sentidos opostos. Umás vezes segue a sua direção natural, e temos então o progresso sob a sua forma de tensão, a criação contínua, a atividade livre. Outras vezes inverte a

direção, e tal inversão, levada até o fim, conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária dos elementos exteriorizados relativamente uns aos outros, em suma, ao mecanismo geométrico (BERGSON, 2009, p.245-246).

O surgimento da novidade parecerá implicar, para nós que consideramos tudo sob o viés da inteligência, a presença prévia de um elemento estranho – porque não anteriormente considerado – que deveria ser a causa desta irrupção. É assim que algumas correntes espiritualistas explicam a aparição de uma novidade, isto é, como efeito de uma causa transcendente. Neste caso, esta dita novidade o seria somente para nós. Ao considerarmos a totalidade do que há, isto é, não só o mundo material, supondo que haja outro, aquele evento imprevisto para nós estaria igualmente encadeado numa sequência de causações. Mas neste caso não há novidade propriamente dita. Apenas um elo nos falta, mas ele não inexistente. Por este motivo, o princípio de finalidade, segundo o qual algo ou alguém imprimiria uma direção ao fluxo dos acontecimentos no mundo, não alcançaria a novidade no sentido bergsoniano. Novo, ao contrário, é aquilo que é irreduzível à totalidade das condições anteriores, às previsões da lógica, aquilo que de modo algum poderia ser antecipado, mesmo quando fossem consideradas todas as existências atuais possíveis, inclusive a divina. Sobre este surgimento da novidade, escreve Bergson:

Nas suas formas mais elevadas [a novidade] é mais do que finalidade, pois se poderá dizer de um ato livre ou de uma obra de arte que manifestam uma ordem perfeita e, no entanto, não é possível exprimi-los em termos de ideias senão *a posteriori* e de uma maneira aproximativa. A vida no seu conjunto, considerada como uma evolução criadora, é algo análogo: transcende a finalidade, se entendermos por finalidade a realização de uma ideia concebida ou concebível por antecipação. O molde da finalidade é, portanto, demasiado estreito para a vida na sua totalidade (BERGSON, 2009, p.246).

Worms, por sua vez, escreve:

Mas, e esse ponto nos parece absolutamente ‘capital’, não se trata mais de relacionar a evolução ao desenvolvimento orientado e finalizado, antecipadamente, de um princípio único, que voltaria a fazer da inteligência o objetivo e a norma da evolução, e mesmo, no fundo, o princípio diretor de toda a natureza! Ao contrário, para Bergson, longe de ser o fim último de toda a vida, dependendo, além disso, de uma ordem da natureza, a inteligência humana não é para ele mais do que uma parte de um todo que lhe é anterior e superior! (2010, p.237)

A imprevisibilidade dos rumos da evolução demonstra que a inteligência não é capaz de lhe seguir os passos, e isto ocorre porque ela já é derivada, surgindo num

segundo momento e pressupondo uma “lógica” que ela não alcança. Também a matéria, seguindo este movimento descendente, teria antes de si os níveis em que a realidade é criada a partir de um fluxo espiritual. Querer medir a evolução da vida a partir deste efeito que é o mundo material é, para usar uma metáfora do Evangelho, querer pôr vinho novo em odres velhos. Os odres não suportam a novidade e implodem. Enquanto a matéria e o inorgânico tendem para baixo, para o automatismo, a vida tende para cima, para o espontâneo e voluntário. Com efeito, a vida parece consistir num princípio imaterial animando um corpo. Vimos isto quando tratamos do elã vital. Ela é qualquer coisa de essencialmente diferente do corpo, mas necessita do corpo para se manifestar. Não se confunde, no entanto, com ele. O corpo é uma solidificação de um princípio incorpóreo, ou uma materialização de um princípio espiritual. Embora essencialmente distintos, corpo e espírito encontram-se nos polos extremos de um mesmo *continuum*. A imprevisibilidade do vital, porém, é ignorada pela inteligência que o trata como faz com o inerte. Assim, estruturas similares, entre o orgânico e o inorgânico, são atribuídas a causas similares, quando na verdade a sua semelhança é apenas exterior e funcional, a sua causa sendo essencialmente diferente. A matéria, de fato, é campo do determinado, enquanto a vida abre espaço para o imprevisto. Dessa forma, se se pode ver no orgânico a aparente manifestação da lei férrea que faz com que um ser origine outro similar a si, excluídas aí quaisquer variações, isto, contudo, não se deve à simplicidade causal que domina a matéria, mas ao zelo de um princípio outro que como que vigiaria os rumos imprevistos do vital e garantiria o sucesso do resultado. Algo que vai corrigindo a direção conforme o ser avança ao invés de tê-la decidido de antemão.

(...) pode-se presumir que a simples reprodução do ascendente pelos seus descendentes é já coisa muito diferente da repetição da mesma composição de forças que se resumiriam em uma resultante idêntica. Quando se pensa na infinidade de elementos infinitesimais e de causas infinitesimais que concorrem para a gênese de um ser vivo, quando se pensa que bastaria a ausência ou o desvio de um deles para tudo falhar, o primeiro movimento do espírito é o de fazer vigiar esse exército de pequenos operários por um conramestre experiente, o ‘princípio vital’, que repararia a cada instante os erros cometidos, corrigiria os efeitos das distrações, reporia as coisas no seu lugar: tenta-se desse modo traduzir a diferença entre a ordem física e a ordem vital, aquela levando a mesma combinação de causas a dar o mesmo efeito de conjunto, esta garantindo a estabilidade do efeito mesmo quando haja flutuação nas causas (BERGSON, 2009, p.248).

O próprio Bergson, no entanto, corrige esta ideia, tomando-a como uma aplicação da lógica do inerte no vital. Na verdade, não se trata tanto da múltipla cooperação de uma

infinidade de elementos e causas, mas de um princípio vital único que, ao ser observado pela inteligência retroativamente, é percebido somente nos seus efeitos, assim como as limalhas de ferro no exemplo mais acima fazem o conjunto assumir então a aparência de uma ordem vertiginosa. Mas esta ordem seria o resultado de um impulso indiviso. Ela seria captada pela inteligência quando esta lhe observa as partes nas quais se dividiu o elã vital a princípio uno. Os “elementos múltiplos não são aqui mais do que pontos de vista do espírito, que tenta uma imitação indefinidamente aproximada da operação da natureza, ao passo que a operação imitada é um ato indivisível”. (BERGSON, 2009, p.249) Se a vida é uma evolução – e é –, isto não se deve essencialmente a uma mera complicação material, embora isto também ocorra, mas não está nisso o ponto principal. A vida evolui porque o impulso vital opera livremente, criando rigorosamente novos entes e novas possibilidades. Este princípio vai conseguindo aos poucos ser bem sucedido na sua luta com a matéria, donde irrompem as novidades e o excedente que caracteriza a evolução. Há uma espécie de tensão ascendente dentro do próprio vital que faz com que os seres se organizem de modo a ultrapassarem um pouco os limites anteriores. Existe um quê análogo a uma vontade que subjaz ao processo evolutivo. Assim, desde os graus mais ínfimos até os mais altos, haveria o trabalho deste elã vital, interrompido mais cedo, às vezes, e ganhando progressivamente uma latitude maior de liberdade que corresponderia, nos seres, a um maior grau de indeterminação, movimento que culminaria e como que se completaria no ser humano, embora a evolução ainda continue a ocorrer. Na verdade, não há um itinerário previamente estabelecido, como vimos. Logo, não há exatamente um fim do processo, algo como uma linha de chegada – nem para Deus, aparentemente. Parafraseando Nietzsche, o homem é como uma linha estendida entre um ser infra-humano e algo de indefinido que surgirá depois de nós. O super-homem é esse algo indefinido. Pode-se tentar calcular a sua direção com base no caminho já feito, assim como fazemos com as figuras geométricas ou com um percurso já estabelecido por um móvel, o percurso sendo, na verdade, imóvel. Sabe-se já que o super-homem terá um grau maior de indeterminação e liberdade. Mas de que forma estas coisas adquirirão realidade, não se pode dizer. Sequer uma inteligência sobre-humana poderia fazê-lo. Neste sentido, escreve Worms:

(...) a *super-humanidade será ou seria uma superintelectualidade*, a intuição é ou seria *o espírito inteiro tomando consciência de si*, para além da estrutura lógica e técnica, cerebral e linguística, que é seu meio contingente, *como liberdade e consciência*, criação prolongando a da vida (2010, 271-272, grifos do autor).

Qualquer que seja a forma do que virá, a inteligência reconhecerá nela um grau crescente de complexidade e tentará talvez estabelecer entre os momentos diversos da evolução uma relação de causalidade simples, aquela que é própria da materialidade. Dirá então que a evolução não foi mais que a realização de potências desde antes presentes no ser, e que a surpresa ou a sensação de novidade se devia apenas à ignorância daquelas potencialidades. Não será o caso, porém. Importante ainda dizer que o super-homem não será a substituição ou ultrapassagem do homem por um outro ser mais avançado que lhe seja exterior, como se outra espécie pudesse, de repente, aparecer no horizonte da vida e desenvolver em menos tempo aquilo que o homem demoraria para alcançar. Pelo contrário, essa superação ocorrerá internamente ao próprio homem. Será o homem que se ultrapassará. Ainda nos termos de Worms,

(...) não mais aqui do que em Nietzsche se trata, para Bergson, de imaginar produzir o super-homem por encomenda, além do mais pela filosofia. Avesso total dessa parte que é o homem, tomada de consciência metafísica e moral da humanidade, o super-homem superaria o homem apenas do interior do próprio homem e da vida mesma. Ele abre uma tensão interna à humanidade, como se, com efeito a inteligência já não bastasse mais para defini-la ameaçada que é pelo instinto e, talvez, pelos riscos vitais que ela comporta em si mesma, aspirada também por essa abertura para além dela mesma, que lhe abre a perspectiva consciente tomada sobre a própria origem, sobre o sentido que ela tem em sua totalidade e, com ela, a totalidade mesma da vida! (2010, p.272)

De alguns pormenores a este respeito – sobre os riscos que a inteligência comporta e sobre a natureza dessa abertura íntima que a aspira – trataremos no nosso próprio capítulo.

2.7. O Nada e a Supraconsciência

Vimos até aqui que, segundo Bergson, a realidade é constituída por dois movimentos simultâneos, um ascendente e outro descendente, que transformam-se um no outro por meio de inversão. Com efeito, não houve primeiro o nada e depois o algo que se move. Esta é uma falsa questão, segundo Bergson. O que designamos por “nada” representa tão somente a busca de uma ordem específica e a frustração por encontrar outra ordem no seu lugar. Assim, não é possível falar de um momento anterior ao próprio movimento de que dissemos. Ele não consiste numa ordem que surge a partir de um estado de ausência absoluta. “A aposta é, dessa vez, diretamente mostrar que não há outra coisa

senão as duas ordens, que entre sua negatividade relativa nenhuma negatividade absoluta pode se introduzir” (WORMS, 2010, p.258). Este movimento pelo qual a matéria surge não é criação “ex nihilo” nem tampouco é a impressão, por meio de algum demiurgo, da forma inteligível a uma matéria caótica que preexistia. Pelo contrário, somente se pode falar em “nada” para referir o ato mesmo da inversão, momento no qual o processo esteja no meio termo entre a descida e a subida.

A dualidade é inevitável em nosso conhecimento, mas é preciso escolher entre duas dualidades: o puro diverso, ao qual se acrescenta a forma de nosso conhecimento, ou o ato de criação, que engendra, ao contrário, por subtração, a forma de nossa inteligência e a ordem do universo. A crítica da desordem tem, pois, em realidade, por resultado a substituição de uma dualidade por uma outra na explicação do conhecimento como do ser em geral: à dualidade da matéria e da forma, é preciso opor a do ato e do efeito (WORMS, 2010, p.248).

Mas, se não há nada antes daquilo que encontramos neste processo, é no entanto possível falar, entre os dois movimentos, de um originário. Com efeito, a queda supõe a altura e a realidade que antes ocupava um posto elevado. A matéria supõe, portanto, o espírito. O mundo supõe o ato criador e o próprio elã vital supõe a sua fonte. Como nomear esta fonte? Bergson dirá que, na falta de um termo melhor, ela deverá se chamar “consciência”, ou, para distingui-la daquilo que em nós opera, de “supraconsciência”:

Qual é, pois, o princípio ao qual basta distender-se para se estender, a interrupção da causa equivalendo aqui a uma inversão do efeito? À falta de melhor palavra chamamos-lhe consciência. Mas não se trata dessa consciência diminuída que funciona em cada um de nós. A nossa consciência é a consciência de um certo ser vivo, colocado em um certo ponto do espaço; e, se vai de fato na mesma direção que o seu princípio, é incessantemente puxada no sentido inverso e obrigada, embora caminhando para a frente, a olhar para trás. (...) Para que a nossa consciência coincidissem com alguma coisa do seu princípio seria necessário que se desligasse do já feito e se ligasse ao se fazendo. Seria necessário que, voltando-se e torcendo-se sobre si própria, a faculdade de *ver* se identificasse com o ato de *querer*. Esforço doloroso, que podemos realizar bruscamente violentando a natureza, mas que não podemos manter senão por alguns instantes. Na ação livre, quando contraímos todo o nosso ser para lançá-lo avante, temos a consciência mais ou menos clara dos motivos e dos móveis, e até, a rigor, do devir por meio do qual eles se organizam em ato; mas o puro querer, a corrente que atravessa essa matéria, comunicando-lhe a vida, é coisa que mal sentimos, que, quando muito, tocamos ao passar. Tentemos instalar-nos nela, ainda que por apenas um momento: mesmo então, será um querer individual, fragmentário, que apreenderemos. Para atingir o princípio de toda a vida, bem como o de toda a materialidade, seria necessário ir ainda mais longe. Será impossível? Sem dúvida que não (BERGSON, 2009, p.260-261, grifos do autor).

Nesta longa citação, Bergson nos revela algumas coisas importantes. Primeiramente, ele distingue entre a consciência originária, que entendemos ser Deus, e a que cada um de nós experiencia em si mesmo como uma versão reduzida daquela e que, não obstante seja capaz de seguir a mesma direção, vê-se contrariada pela matéria que utiliza como uma espécie de residência e que a força para baixo, em sentido inverso ao que seria o seu natural. Em seguida, nosso autor nos diz qual seria o itinerário necessário para que nós pudéssemos perceber em nós mesmos este jato de vida que nos ultrapassa. Esta percepção, já que geraria uma espécie de coincidência com o princípio vital, teria de abandonar a visão retroativa da inteligência, que tende para a matéria e para a solidificação da realidade ou das ideias, e concentrar-se ao invés disso no próprio movimento positivo pelo qual a realidade se constitui. Bergson nos diz ainda que seria necessário que a nossa “faculdade de ver se identificasse com o ato de querer”, e isto ocorre porque, como já vimos no primeiro capítulo, as faculdades humanas têm como primeiro propósito a ação, e não a mera especulação. Com efeito, não é por mera curiosidade que vemos, mas para agir. Poderíamos talvez dizer que a essência da vitalidade humana é a vontade, o querer, já que viver é agir. Identificar a faculdade de ver, isto é, a percepção humana e sobretudo a intuição, que toma da visão a sua semelhança por nos fazer ver internamente – identificar a faculdade de ver, dizíamos, com a de querer seria concentrar toda a nossa atenção justamente num impulso que, antes de tudo, *quer* prosseguir.

A evolução dos seres somente ocorre por uma espécie de insistência que outra coisa não é senão uma continuidade de ação do elã vital. Não há um movimento de análise inicial e, em seguida, uma decisão. Não há previsões sequer. O que há é um avançar que, vencendo a resistência que encontra pelo caminho, cria formas antes insuspeitadas de ser e de vida. Este processo, que é o responsável pela nossa atual constituição, identifica-se em algum grau com o que nós somos. Seria necessário voltar a nossa atenção para este centro, o que somente é possível contrariando o nosso hábito de observar tudo através da inteligência e de seu pragmatismo. A atenção voltada para dentro, abstraindo-se, por assim dizer, da utilidade e se permitindo ver a si mesma antes de uma certa virada utilitária seria, pelo que entendemos, este ato de identificar o nosso olhar com o nosso querer. Sentiríamos que nós somos, interiormente, um movimento, uma coisa que está se fazendo, assumindo novas formas, crescendo continuamente ao que já existe qualquer coisa de novo. Mas, ainda assim, trata-se aí de um querer individual, de um movimento que identificamos como nosso. A fim de flagrar algo que vá além de nós, isto é, algo que seja

em algum sentido impessoal porque nos ultrapassa, seria preciso ir mais longe, e está aí a nossa dificuldade. Intuir algo que está além de nós seria o mesmo que despersonalizar-nos em algum grau, que é o mesmo que identificar-nos parcialmente com o elã vital que parece ser, por natureza, impessoal, ou, se o quisermos, suprapessoal, de uma pessoalidade mais alta que não se identifica com a nossa. Isto nos faz recordar do que Santo Agostinho afirma sobre Deus e que configura um paradoxo de toda a mística cristã: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!” (AGOSTINHO, 1999, p.88) No próprio imo do nosso ser, naquele ponto em que se poderia dizer que é o mais essencial e no qual somos mais nós mesmos que em qualquer outro, temos uma presença estranha que nos ultrapassa ao mesmo tempo que nos constitui. O caminho para dentro, para a constatação dessa espécie de energia transcendente¹⁷ e imanente a um só tempo, seria igualmente um caminho de ultrapassagem da individualidade, uma forma de comunhão com todos os demais seres, já que o elã vital a todos anima. Isto talvez explique a sensação *sui generis* que experimentam os místicos de diversas tradições de uma vivência não egóica de união com todos os seres. Este passo além do nosso eu, porém, não é fácil, e a princípio parece que nos encontramos meio que desprovidos dos meios de atuá-lo. Bergson insiste, porém, na sua possibilidade, ainda que reconheça a sua dificuldade: “Será impossível? Sem dúvida que não”. (BERGSON, 2009, p.261) Mas como ir mais longe?

Disto trataremos no nosso último capítulo. Por ora, observemos as características dessa consciência que nos ultrapassa a partir daquelas que podemos ver diretamente em nós. Vimos que o método bergsoniano consiste numa espécie de concentração progressiva: o nosso ser deverá ser como que reduzido ao nosso querer, e este, por sua vez, inserido naquele processo análogo a um querer que é o princípio vital transpessoal.

Quando recolocamos o nosso ser no nosso querer, e este no impulso que ele prolonga, compreendemos, sentimos que a realidade é um perpétuo crescer, uma criação que continua sem fim. A nossa vontade já faz esse milagre. Toda obra humana que encerra uma parte de invenção, todo ato voluntário que encerra uma parte de liberdade, todo movimento de um organismo que manifesta espontaneidade trazem algo novo ao mundo (BERGSON, 2009, p.262).

¹⁷ Se tomarmos o caso cristão, Deus seria transcendente em sentido estrito, como algo que supera a natureza de toda a criatura. No caso de Bergson, dizemos que o elã vital nos transcende na medida em que está além dos limites do que nos é próprio. O paradoxo apresentado reside no fato de que é justamente este além transcendente que constitui o imanente.

O traço mais essencial, assim, do elã vital e da consciência que é sua fonte é a criação. É o que sentimos em nós mesmos na medida em que o nosso agir não é o simples prolongamento do que já está dado, à maneira de um silogismo que se ontologizasse, mas criação em sentido estrito, a aparição do imprevisto, o surgimento do radicalmente novo e não somente a manifestação de uma possibilidade prévia. É claro que, pelo nosso hábito, gostamos de fazer previsões e somos relativamente bem sucedidos quando o objeto previsto é o campo do inerte. Porém, na medida em que subimos na escala dos seres, as nossas previsões vão se tornando não mais que esquemas. A realidade, uma vez que surja, será sempre surpreendente, e isto é resultado da ação de seres criadores ou livres. Ao observar o nosso íntimo e assistir a nossa própria ação, veremos que, sim, há continuidades, há processos que parecerão se repetir em algum grau ou que desenvolverão possibilidades reais, mas a rigor nada será igual. Haverá sempre um quê de acréscimo, e algo novo será inserido no mundo através da nossa ação. Lembremos que essas zonas de indeterminação surgem com os seres orgânicos e vão se intensificando na medida em que avançamos no processo evolutivo. O ser humano ocupa, dentro daquilo que conhecemos imediatamente, o ponto culminante deste movimento, mas é possível haver consciências mais intensas em que o ato de criação seja ainda mais radical. O próprio elã vital, que perguntávamos se seria uma consciência intermediária entre a divina e a nossa, parece possuir o único intuito de criar. O que caracteriza, portanto, a consciência, ou, se o quisermos, a direção perseguida pela evolução é precisamente o aumento da capacidade criadora ou a capacidade de trazer novas formas imprevistas à realidade, algo que nos permita escapar das leis da necessidade que dominam quase que totalmente a matéria. É neste sentido que Bergson dirá, em sua última obra, que a intenção de Deus seria fazer novos criadores.¹⁸

Entre espírito e matéria, portanto, teríamos uma transição insensível entre infinitos graus de liberdade e necessidade, o ser humano ocupando um desses graus, num nível em que, embora participe da quase necessidade material pelo seu corpo, escapa em grande medida do mero automatismo. Lutamos, neste sentido, como que para escapar da matéria, isto é, do nosso corpo, rumo a uma liberdade sem limites. Contudo, convém não esquecer que é o corpo o que dá certa ordem às nossas ações e nos impede de habitar um mundo de sonhos onde as nossas memórias apareceriam talvez numa ordem meramente

¹⁸ “A Criação lhe aparecerá [ao filósofo que se transporte à experiência mística] como um empreendimento de Deus para criar criadores, para associar a si seres dignos de seu amor (BERGSON, 1978, p.210).

arbitrária¹⁹. Entre o total arbitrário, isto é, o caótico e o livre há de haver alguma diferença. De que modo, porém, um ser não corpóreo²⁰ conseguiria manter-se no presente e não se perder numa espécie de solipsismo ao qual faltaria toda organização? Se lhe falta o corpo, que outra parte sua cumpriria a função daquela ponta do cone invertido lhe impedindo de simplesmente devanear?

Não saberíamos responder a isso, mas é preciso considerar que, o espírito sendo anterior à matéria – seja a Supraconsciência, sejam os seus elãs antes de se inverterm em descida –, ele deve ter os seus meios internos, a sua dinâmica própria por meio da qual pode agir. Será então preciso conceber um espírito que mantenha essa dualidade de funções fundamentais, uma pela qual ele retém energia e outra pela qual ele a gasta abruptamente numa direção escolhida? Pensamos que sim. Bergson diz que a primeira notícia que temos do espírito se encontra na percepção pura pelo fato de ele já aí selecionar os aspectos úteis do real:

Certamente estabelecemos contra a teoria da consciência-epifenômeno que nenhum estado cerebral é o equivalente de uma percepção. Certamente a seleção das percepções entre as imagens em geral é o efeito de um discernimento que anuncia já o espírito (BERGSON, 2011, p.274).

Esta seleção supõe o contato com a realidade não filtrada ou total, algo similar ao que acontece entre todos os átomos do cosmos e sua plena comunicação. Ela parece indicar ainda uma atividade do espírito anterior a qualquer iniciativa corporal, embora o objetivo da seleção seja propriamente a ação. Estamos aí no campo do atual, mas de um atual que está bastante aquém da consciência concreta, sendo, de fato, inconsciente. Não se trata tampouco da memória pura, também inconsciente, pois esta, embora ilumine a todo o tempo a ação humana e as percepções presentes, exige que tenha havido um primeiro contato do sujeito com o objeto do qual se recordará. A seleção operada pelo espírito dos dados úteis dos objetos e pela qual ele mantém fora da percepção concreta todas as demais facetas da realidade – aquelas que não nos interessam e que são

¹⁹ Recordamos também que esta ordem arbitrária, a ordem dos sonhos, imitaria a lógica material na medida em que o nosso íntimo se repartiria em memórias destacadas umas das outras. Se sem o corpo sonhamos, isto significa que o corpo também impede o espalhamento rumo à matéria da nossa própria psique. Com efeito, ele é a ponta do cone invertido na qual o nosso caráter age em unidade. O nosso corpo, se é matéria, ao impedir o devaneio por meio da atenção à vida, mantém o caráter espiritual – não onírico – da nossa consciência.

²⁰ Pensamos aqui na hipótese que Bergson diz ser possível e até provável da sobrevivência da alma após a morte.

necessariamente a maior parte – parece-nos anterior a qualquer função da memória²¹. Mas é na memória propriamente dita que abordamos de vez o espírito:

Mas para tocar a realidade do espírito é preciso colocar-se ali onde uma consciência individual, prolongando e conservando o passado num presente que se enriquece dele, subtrai-se à própria lei da necessidade, que quer que o passado prolongue-se interminavelmente num presente que apenas o repete de outra forma, e que tudo continue a transcorrer. Ao passar da percepção pura para a memória, abandonávamos definitivamente a matéria pelo espírito (BERGSON, 2011, p.275).

Se a memória é o campo do espírito e o espírito é criação, é a memória que nos faculta a capacidade de criar, de escapar da lei da necessidade. Lembremos, a este propósito, do que Bergson havia dito em “Matéria e memória”: “Ela [nossa memória] prolonga o passado no presente, porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada pela memória, tiver condensado o passado” (BERGSON, 2011, p.247). O ser humano, assim, irá aos poucos crescendo a sua memória pessoal, roendo o futuro (BERGSON, 2011, p.19), irá fazendo-se, sendo a um só tempo autor e resultado. Mas parece haver também uma dimensão impessoal ou infrapessoal, que se localiza na operação da espécie ou da natureza, antes ainda da personalidade. Isto ocorre porque o ser humano encarna sempre este princípio que o atravessa, que é o *elã vital* e que, como vimos, é anterior à constituição do indivíduo. Neste sentido, diz Bergson: “Não somos a própria corrente vital; somos essa corrente já carregada da matéria, quer dizer, de partes congeladas da sua substância, que ela arrasta ao longo do seu percurso” (BERGSON, 2009, p.262). Somos, portanto, um misto de eu e não eu. Somos nós e também “essa corrente”. Há uma alteridade em nós que nos é anterior, e esta alteridade age e dispõe as condições a partir das quais a nossa ação será possível. Isto é importante de se considerar porque o nosso trajeto até Deus é uma viagem por dentro. No nosso íntimo deve haver o cordão umbilical que nos liga a essa maternidade vital que anima todas as coisas.

²¹ Em sentido contrário, poderíamos perguntar: a distinção entre o útil e o não útil não exige necessariamente a memória? Mas de que modo esta distinção seria feita nos primeiros estágios da vida em que a memória ainda não dispõe de muitos recursos? Será o caso, talvez, de pensarmos nas tendências próprias à espécie que operariam no nível instintivo. Essas tendências seriam espécies de memórias impessoais. Elas disporiam ao corpo os meios essenciais para recortar o ambiente através já das primeiras percepções. Do contrário, seria forçoso admitir que a percepção de uma pessoa mudaria ao longo da vida, o que implicaria no desaparecimento sucessivo de diversos aspectos do mundo material. Neste sentido, um bebê teria necessariamente a percepção mais abrangente do que um adulto, já que este saberia discernir melhor o que lhe seria útil do que não lhe seria.

O cosmos será constituído, portanto, de uma corrente de vida e de uma matéria que lhe oferece resistência. Temos visto, porém, que não se trata de um dualismo estrito como o de Descartes. Embora dualista, Bergson diminui as distâncias e sua filosofia pretende permitir a passagem, a partir de gradações insensíveis, de um polo ao outro, conforme vimos no capítulo anterior. Agora, vemos que esta dualidade se cria quando observamos os dois movimentos possíveis seguidos pela consciência, o ascendente e o descendente. A matéria, assim, é o próprio espírito num grau de tensão menor e por isso dissemos que ela pode ser vista como o corpo de Deus, ou, como diz o filósofo, como o seu “aspecto visível e tangível” (BERGSON, 1978, p.211). À medida em que relaxa, o espírito se estende e decai. Bergson o ilustra magistralmente com o exemplo do pintor: a sua arte consiste numa espécie de intuição geral e na materialização desta intuição a partir de movimentos que, múltiplos, darão a impressão de serem justapostos. O espírito traduz-se em extensão, e os movimentos deixarão atrás de si as linhas de tinta. Estas linhas serão como que a corporificação destes movimentos. O fluido converteu-se, na medida em que deixou de se mover, em fixo. A inspiração cristalizou-se numa forma estável.

Se uma simples paragem da ação geradora da forma pudesse constituir-lhe a matéria (não são as linhas originais desenhadas por um artista elas próprias a fixação e como que o congelar-se de um movimento?), uma criação de matéria não seria incompreensível nem inadmissível. Porque nós apreendemos de dentro, nós vivemos a todo instante a criação da forma, e haveria precisamente aí, no caso em que a forma é pura e em que a corrente criadora se interrompe momentaneamente, uma criação de matéria (BERGSON, 2009, p.263).

A matéria seria uma espécie de entropia do espírito. Este estaria digladiando contra certa tendência descendente. Tal tendência ele encontra na matéria, mas também em si mesmo na medida em que é finito. A realidade seria como um vulcão cujo fluido íntimo vai aos poucos resfriando e formando uma crosta que ao menos em parte condicionará o restante do líquido ardente, ditando-lhe as possibilidades imediatas através dos sulcos pelos quais encaminha o fluxo inflamado. Visualmente, a crosta e a lava parecem duas coisas absolutamente distintas, mas esta impressão é tirada do fato de termos, numa visão instantânea, dois momentos opostos, um nascente e um poente, de um mesmo processo. A descontinuidade entre os dois estados do magma, o seu dualismo, por assim dizer, corresponderia melhor à ação humana do que à especulação. É mais seguro diferenciá-los se for o caso de os manusearmos de algum modo. Mas esta seria uma distinção não metafísica, ou menos metafísica. Isto nos permite pensar na questão já levantada de se Bergson é dualista ou monista. Embora ele defenda explicitamente, logo

no início de “Matéria e memória”, o dualismo – ainda que com todas as diferenças e modulações que já explicamos –, vemos que a sua filosofia também poderia ser dita monista já que ele a desenvolve sob a categoria da Duração (*sub specie durationis*). Os infinitos níveis da duração originam os polos opostos, a dualidade conhecida de matéria e espírito, mas haveria como que uma mesma “substância” de fundo, como a água que originasse todas as coisas pela mudança de estado. Neste sentido, tudo é consciência, e mesmo a matéria, na sua aparente impassibilidade, vibra em seu interior. Pela transição dos níveis, vamos do qualitativo ao quantitativo, do tenso ao extenso, do heterogêneo ao homogêneo, e fazemos o caminho inverso se, ao invés de relaxarmos, concebermos um movimento que se contraia indefinidamente. As simples batidas de um som qualquer, se as fazemos acelerar, vão-se entronizando umas nas outras e assumindo um aspecto diverso, soando aos poucos como as diferentes notas da escala musical. Essas notas, que vão se distinguindo melhor na proporção em que se aglutinam, mais não são que vibrações sucessivas que a nossa memória contrai. Se, ao invés, pudéssemos, num ato de relaxamento, flagrar cada uma das vibrações, elas ainda teriam algo em si de qualitativo, mas já nos pareceriam meras repetições sem vida. Esses movimentos inversos que constituem a realidade podem dar a impressão de que ela seria uma espécie de ampulheta cuja quantidade – se é que se pode falar ainda nisso – de conteúdo se mantém. Não é o caso, porém, pois se o fosse não haveria criação, que é o traço distintivo da consciência. A consciência, portanto – ou melhor, a Supraconsciência – permanece criando e trazendo ao mundo, por meio da inversão de seu movimento natural, uma soma de realidades que redundarão num aumento da própria materialidade. A este respeito, comenta Worms: “Há, pois, no que concerne ao ‘universo’, uma duração, que desde então supõe uma potência de criação e de crescimento” (2010, p.207). Isto foi o que permitiu que Bergson afirmasse antecipadamente que o universo se expandia: “(...) porque o universo não está feito, mas se está fazendo incessantemente, e aumenta sem dúvida indefinidamente pela junção de novos mundos” (2010, p.265). Trata-se de um espraiamento de matéria resultante da faculdade criadora ininterrupta do espírito.

Se considerarmos *in abstracto* a extensão em geral, a extensão aparece-nos apenas como, segundo dizíamos, uma tensão interrompida. Se encararmos a realidade concreta que enche essa extensão, a ordem que nela reina, e que se manifesta pelas leis da natureza, surge-nos como uma ordem que deve nascer por si própria quando é suprimida a ordem inversa: um afrouxamento do querer produziria precisamente essa supressão. Finalmente, eis que o sentido da marcha dessa realidade nos sugere agora a ideia de uma coisa que se desfaz. Nisso está, sem dúvida nenhuma, um dos traços essenciais da materialidade.

Que devemos concluir, senão que o processo por meio do qual esta coisa se faz é dirigido em sentido contrário dos processos físicos, e que é, portanto, por sua própria definição, imaterial? A nossa visão do mundo material é a de um peso que cai; nenhuma imagem tirada da matéria propriamente dita nos poderá dar uma ideia do peso que se ergue (BERGSON, 2009, p.268-269).

A supressão do querer, isto é, da liberdade geraria o reino da necessidade, o que ocorre por meio de um relaxamento. Aquilo que relaxa parece tender naturalmente para baixo, iniciando um movimento de queda e de dilatação. No que se refere a seres orgânicos, diríamos decomposição, o desfazimento da composição. O ato de coesão parece indicar a presença de uma energia que torna as coisas inteiras e unidas. A sua separação ou extensão representaria a perda dessa vitalidade, ou ao menos a sua diminuição, uma vez que ela não leva esta soltura até o fim. Seria algo como um ímã que perdesse algo de sua carga. Se a matéria é essa imantação enfraquecida e quase anulada, essa perda de coesão pelo afrouxamento do querer, o polo oposto, por sua vez, aquele que representa antes a direção ascendente, a forte junção ou aglutinação de sua substância, será necessariamente não material, pois vive de negar este polo inferior. Seria mais preciso dizer que a matéria é quem vive de negar o espírito, uma vez que ela, sendo queda, é posterior ao que estava em cima, o ato de criação sendo precisamente a solidificação ou materialização do que era fluido ou espiritual.

2.8. Deus ou a Supraconsciência

A queda representada pela materialidade não é, contudo, um simples despencar. Ela tira o seu ritmo do princípio oposto (BERGSON, 2009, p.26). Ocorre em graus diferentes que, por serem tão numerosos, geram um degradê que imita a fluidez ou unidade original. Para que cada estrato da realidade ocupe seu lugar na ordem vertical que a filosofia bergsoniana propõe, é necessário que haja uma resistência na queda. A matéria sempre tende para baixo, mas ela é resistida por aquilo de que ela é a inversão. Da mesma forma que podemos ver um atraso na queda, na direção oposta podemos assistir uma tentativa de elevação operada pelo princípio vital, uma espécie de nostalgia de suas alturas iniciais, mas impedida ou retardada pela matéria. A evolução dos seres parece indicar um cansaço progressivo da matéria que vai aos poucos cedendo ao elã vital. O ser humano representa, dentro do âmbito material, o ponto culminante desta vitória até agora.

Efetivamente, todas as nossas análises nos mostram na vida um esforço para escalar a vertente que a matéria desce, deixando-nos, pois, entrever a possibilidade, e até a necessidade, de um processo inverso da materialidade, pela sua simples interrupção, criador da matéria. Se ela fosse pura consciência, e, com mais razão, supraconsciência, seria pura atividade criadora. Na realidade, acha-se presa a um organismo que a submete às leis gerais da matéria inerte. Mas tudo se passa como se ela fizesse todo o possível para se libertar dessas leis. Não tem poder para inverter a direção das mudanças físicas (...). Mas, pelo menos, comporta-se inteiramente como faria uma força que, abandonada a si própria, trabalharia na direção inversa. Incapaz de deter a marcha das modificações materiais, consegue todavia retardá-las. A evolução da vida continua efetivamente um impulso inicial (BERGSON, 2009, p.269).

A evolução segue, portanto, a mesma direção do elã vital. Ela é uma corrente de vida forçando a matéria por dentro e instaurando nela, conforme avança, novas possibilidades, criando-as radicalmente pelas vias que se abrem a partir de todas as contingências em jogo. Este avançar da energia criadora consiste essencialmente num movimento indiviso que como que busca à restauração da unidade, encaminhando toda a realidade numa mesma direção. As linhas divergentes da evolução, divergência que só se acentua conforme o elã avança, poderiam parecer contrariar esse ímpeto de unidade, mas ele se realizará por meio da complementaridade. Seja como for, não se trata de voltarmos a um mesmo ser, mas de conseguirmos essa unidade por meio da liberdade, do surgimento de zonas de indeterminação. As nossas durações, assim, poderão encaminhar-se para o alto, para a “concreção de toda duração” (BERGSON, 2006, p.218), como os muitos impulsos eletromagnéticos colaboram para a o surgimento da luz. A evolução do Cosmos teria por fim último a incorporação do todo na divindade, realizando a profecia bíblica de que “Deus será tudo em todos” (1Cor15,28). Esta ideia parece evocar, porém, a de uma paragem última da realidade no seu polo superior, o que é contraditório com a Filosofia bergsoniana²². Ao invés disso, poder-se-ia dizer que Deus já é tudo em todos se se entender por Deus não somente a fonte de onde jorra a vida, mas toda a realidade como compondo o seu espírito e o seu corpo. Se a Supraconsciência de que Bergson fala será a divindade de que tratarão os distintos monoteísmos, se ao mesmo tempo ela é a fonte dos elãs, como ele escreveu em sua carta ao padre Tonquédec, ir da matéria ao espírito é ir do múltiplo ao uno por uma via de concentração: da multiplicidade dos entes nos diversos mundos para a unidade do elã de cada mundo e, por fim, à unidade da sua fonte. Pura multiplicidade e pura unidade, contudo, segundo já vimos, são puras abstrações. A

²² Seria possível pensar, ao contrário, em toda a criação incorporada na própria dinâmica da divindade como dissemos que os graus de duração da matéria estão incorporados aos nossos. Neste sentido, talvez se possa dizer que o superior inclui o inferior.

unidade de que se trata, por referir-se a uma consciência, ainda que seja a divina, é uma unidade dinâmica na qual os diversos momentos se encontram contraídos uns nos outros. Não é a unidade estática da abstração filosófica. Trata-se de uma unidade vivencial, a única que permite que a consciência, sendo consciência de si, retenha os momentos anteriores na sua intuição do presente. Já a matéria, mesmo quando aparentemente seja pura multiplicidade, não o será de fato, e todos os seus elementos, sejam átomos ou redes de energia, manterão um íntimo intercâmbio de ações por meio das quais eles se interpenetrarão, isto é, estarão uns nos outros, mantendo ainda algo da unidade primitiva. Trata-se agora de uma unidade esparramada, que seguiu o caminho da análise, mas ainda assim uma unidade em que os últimos vínculos não se perdem.

Se Deus é esta supraconsciência ou o ponto culminante que cria continuamente e do qual saem, ao modo de resfriamento, as dimensões inferiores entendidas então como graus menores de tensão, a criação material não terá sido realizada uma vez por todas, mas estará sendo feita continuamente por este movimento de descida. O ato criador produz, portanto, um excesso de realidade que, ao se resfriar, não terá como simplesmente encaixar-se nos moldes antigos, gerando um aumento da própria dimensão material, o que expusemos como sendo depois confirmado pelo movimento de expansão do universo. A este respeito, e ainda pensando no que distingue o Deus bergsoniano do Deus spinozista, Worms escreve:

Não há somente uma natureza ‘naturante’, produtora de efeitos imanentes, no sentido de internos a uma totalidade dada, há também uma natureza que se aumenta, se renova, se cria, se acrescenta em permanência à sua totalidade aberta e não fechada. É essa abertura da totalidade imanente aos efeitos não dados nela previamente, aqui mundos novos, que diferencia Bergson de um Spinoza que ele compreende (WORMS, 2010, p.265).

Segundo esta visão, Deus seria imanente ao universo, este sendo uma expressão ou manifestação sua. Mas haveria aí ainda uma distinção análoga à relação que vemos em nós entre a nossa consciência e o nosso corpo. Com efeito, a consciência é ativa e o corpo parece obedecer ou seguir as suas determinações, representando um polo passivo ou um instrumento por meio do qual a ação ocorre. Também entre Deus e o universo, se não há transcendência em sentido forte, a imanência não é reduzida a um processo automático de uma natureza fechada. Antes, Deus é visto como uma consciência que age e a sua ação termina como que escorrendo no sentido material, num processo em que se poderia dizer que a divindade decai em universo, mas também que o universo ascende

em divindade já que entre um e outro não há abismos intransponíveis. Se se quiser, ainda, talvez se possa dizer que haveria entre a transcendência e a imanência apenas uma diferença de grau, e não de natureza, não obstante estes conceitos sejam essencialmente distintos e mesmo opostos²³. Esta proximidade ontológica entre Deus e as criaturas foi expressa por Bergson por meio de diferentes metáforas. Dentre elas, destacamos a do vapor:

Imaginemos portanto um recipiente cheio de vapor a alta pressão e, aqui e ali, nas paredes do recipiente, fendas pelas quais o vapor sai em jatos. O vapor lançado no ar condensa-se quase todo em gotinhas que caem, e essa condensação e essa queda representam simplesmente a perda de alguma coisa, uma interrupção, um déficit. Mas uma reduzida parte do jato de vapor subsiste, por condensar, durante alguns instantes; esta esforça-se por erguer as gotas que caem, mas, quando muito, só consegue retardar-lhes a queda. Da mesma forma, um imenso reservatório de vida deve lançar incessantemente jatos, cada um dos quais, ao cair, é um mundo. A evolução das espécies vivas no interior desse mundo representa aquilo que subsiste da direção primitiva do jato originário, e de um impulso que prossegue em sentido inverso à materialidade (BERGSON, 2009, p.271).

Nesta ilustração, o recipiente ou o “imenso reservatório de vida” seria, pelo que entendemos, Deus, a própria fonte da realidade. Dele saem estes jatos que parecem-nos ser os elãs vitais ou os impulsos de vida que animam os mundos, isto é, os diferentes sistemas solares. A condensação seria a tendência descendente ou solidificante que cria a matéria e os diferentes corpos por uma perda da tensão inicial. O jato que oferece resistência e consegue retardar a queda das gotículas representaria o esforço operado pelo elã vital para conduzir os seres novamente à liberdade, ao exercício da criação, um retorno ao estado original. Seria a vida lutando contra a entropia da matéria. Mas os seres, nos diversos mundos, que evoluem conseguem recuperar, neste movimento, algo de sua primordialidade. A evolução é um movimento para cima, oposto à queda. É uma vitória do elã sobre a matéria ou sobre seus próprios limites. Temos aí uma descrição da realidade a partir do surgimento dos elãs. Mas e quanto àquele reservatório de vida que é Deus? Como é a sua dinâmica interna? Sabe-se que ele envia estes jatos como que para fora de si numa espécie de operação *ad extra*. Antes disso, contudo, eles o constituem. Em certo momento, há identidade de natureza – aqui, é melhor falar de identidade de tensão – entre os elãs e a sua fonte. Para que não se esvazie, é necessário conceber que este reservatório

²³ No Cristianismo, costuma-se dizer que Deus seria transcendente e imanente ao mesmo tempo, ideia que parece implicar ao menos o encurtamento daquele abismo que se costuma afirmar entre Deus e suas criaturas.

cria os elãs ou jatos continuamente, o que equivale a dizer que ele se autocria continuamente. Entre Deus e os elãs, porém, haveria qualquer distinção essencial além da mudança de estado, sendo necessário que Deus os crie do nada? Ou Deus mesmo se tornaria os elãs a partir de um movimento extrínseco, cada elã consistindo num início de resfriamento ou de exílio, algo como a distinção entre o sol e seus raios? Se há distinção essencial entre os elãs e sua fonte, pode-se manter a transcendência divina, mas aí se romperia a continuidade do Real e a ascensão por meio do aumento gradativo da tensão não chegaria à Supraconsciência, mas tão somente aos elãs. Outra dificuldade que julgamos ver, e que já mencionamos, é que, mantida a distinção entre os elãs e sua fonte, seria necessário atribuir uma consciência, também mais tensa que a nossa, a cada um destes elãs. Consciência e liberdade, portanto.

Se as nossas análises são exatas, é a consciência, ou melhor, a supraconsciência que se acha na origem da vida. Consciência ou supraconsciência é o rojão cujos destroços caem em matéria; consciência ainda é o que subsiste do próprio rojão, atravessando os destroços e iluminando-os em organismos (BERGSON, 2009, p.285).

O elã vital seria “consciência ainda”. Se tal é o caso, o processo pelo qual o elã encarna ou anima a matéria não seria, então, meramente automático, pois esta – o automatismo – é a lei da matéria, e não a do espírito. O modo de operação dos elãs seria, como diz Bergson, algo análogo ao querido na medida em que ele é “essencialmente orientado para atos livres” (BERGSON, 2009, p.278), mas, se o análogo não é o idêntico²⁴, no que consistiria ainda a sua diferença? Quando Bergson trata deste ponto, em “A evolução criadora”, ele está se referindo ao modo como a natureza se organiza internamente. O “análogo” aqui indica algo semelhante à vontade, mas inferior: “(...) a natureza nada quis, se entendermos por vontade uma faculdade de tomar decisões particulares” (BERGSON, 1978, p.235). O apelo à vontade seria uma espécie de antropomorfismo. Nos seres inferiores, a consciência do elã cede a uma espécie de sonambulismo, despertando depois como instinto. Mas se o cosmos caminha na direção da liberdade, e se os elãs vitais são mais altos que o estado humano, não se vê como esta analogia implique numa espécie de mero automatismo ou inconsciência nos princípios vitais. Pelo contrário, se há ainda distinção entre o *modus operandi* dos elãs e o humano – e há, pois, como veremos, a identificação parcial do ser humano com o elã causará uma

²⁴ Pensamos aqui na distinção entre o unívoco, o análogo e o equívoco.

evolução para uma nova espécie –, isto se deve ao fato de eles, os elãs, operarem o que caracteriza as faculdades humanas de um modo mais intenso. Este modo mais intenso, claro, implicaria, entre outras coisas, um nível intuitivo mais elevado que o nosso, e nisto há qualquer semelhança com o instintivo no sentido da não hesitação. Mas haveria igualmente mais consciência e liberdade. Os distintos elãs, que animam os diferentes mundos, seriam então cada um uma consciência individual? – Vimos na última citação que parece ser o caso – Ou eles, enquanto numerosos, participam todos de uma mesma consciência que seria, no fundo, a divina? E, ainda, haveria apenas um elã para cada mundo ou sistema solar? Se tal é o caso, as nossas consciências individuais, já que participam todas de um mesmo elã, seriam unas em última instância?

Um outro exemplo utilizado por Bergson para exprimir essa relação entre a matéria e o “gesto criador” é o do braço, que citamos logo a seguir:

Pensemos em um gesto como o do braço que se ergue; suponhamos depois que o braço, deixado a si próprio, descaia, e que nele subsiste, todavia, esforçando-se para tornar a erguê-lo, algo do querer que o animou: com essa imagem de um gesto criador que se desfaz teremos já uma representação mais exata da matéria. E veremos então, na atividade vital, o que subsiste ao movimento direto no movimento invertido, uma realidade que se faz por meio daquela que se desfaz (BERGSON, 2009, p.271).

Esta metáfora deve ser acompanhada a partir da nossa experiência interna. Com efeito, o querer não será atingido diretamente por fora, mas somente imaginado ou concebido. Ao experimentar o soerguimento do nosso próprio braço, sentiremos, de um lado, o impulso interno e uno que o faz tender para cima. Por outro lado, perceberemos o peso que lhe é próprio e que o faz tender para baixo. São forças opostas. Ao senti-lo cair, o que ocorre por exemplo quando estamos cansados, vemos que o conflito inicial entre uma energia e um peso chegou a um impasse, resultando da desistência do impulso por causa do cansaço. Mas, todos já teremos vivido aquela tentativa frustrada de reerguer um braço cansado que, não obstante não se efetive, dá ainda algum movimento ao membro caído, fazendo como que ele inicie um gesto que já não estamos em condições de completar. A matéria representaria este peso: o braço que quer descansar cedendo, desfazendo o impulso. Já o elã vital seria este princípio interno que animava o braço e que agora, sob o seu peso, ainda assim resiste e o faz ao menos esboçar um retorno. No braço caído veríamos a realidade que se desfaz, e, por meio dele, no impulso que tenta reerguê-lo, aquela que se faz. Se o impulso retoma energia e torna-se novamente capaz de erguer o braço, não haverá então um movimento fixo, um itinerário preestabelecido,

que ele teria de executar. Pelo contrário, sentimos em nós a capacidade de mover o braço de modos não predeterminados. Essa capacidade de novidade e criação é própria do espírito.

A seguir, Bergson cita Deus de modo explícito ao utilizar-se de outra metáfora. Ao mencionar o surgimento de diversos mundos, provavelmente “análogos ao nosso” (BERGSON, 2009, p.272) e destacar que eles não são contemporâneos uns aos outros, já que ainda hoje vemos “nebulosas em vias de concentração” (BERGSON, 2009, p.272), nosso autor diz o que segue:

Se é a mesma espécie de ação que se realiza por toda a parte, quer ela se desfça, quer tente se refazer, exprimo simplesmente essa provável semelhança quando falo de um centro de onde os mundos jorrariam como os rojões de um imenso fogo de artifício – contanto que eu, todavia, não tenha esse centro como uma *coisa*, mas como uma continuidade jorrante. 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 logo que agimos livremente (BERGSON, 2009, p.272, grifos do autor).

Deus é definido aqui como “continuidade jorrante”, um movimento enorme, sempre renovado e que geraria os diversos mundos como rojões. Não se trata de uma fonte estática, como ainda era possível entender na outra figura do “reservatório de vida”, mas agora tudo se move, de modo que não é possível afirmar a essência deste grande ser, o seu esquema ontológico fixo através do qual ele age²⁵. “Não há coisas, há apenas ações” (BERGSON, 2009, p.272), dirá sempre Bergson. O que caracteriza a realidade é o mover-se; é a ação de fazer-se. E se isso é verdadeiro com relação às instâncias inferiores da realidade, o será muito mais quando nos referirmos a Deus, pois, conforme subimos, intensificamos o grau de liberdade, e uma liberdade total não possui nada de fixo, pois a fixidez implica necessidade e determinismo. Deus é um jorro incessante, pura vida e pura ação, pura liberdade e criação. Não é possível, portanto, compreendê-lo racionalmente, pois a nossa inteligência se apoia sobre conceitos fixos e estáveis. Não é possível sequer defini-lo, e o uso que Bergson faz aqui da linguagem não é mais que uma licença poética para tentar indicar, sem quaisquer pretensões, aquilo que não é referenciável pelas palavras. Apenas a intuição, isto é, a experiência interior nos permitirá chegar a ele. De fato, este é o único modo que temos para chegar a um conhecimento absoluto. O próprio ato criador será experimentado interiormente por nós, pois nos vemos agir livremente. Sentimo-lo diretamente. Já não há mistério, então, mas essa revelação, por assim dizer,

²⁵ Interessaria-nos saber se, a essas alturas, Bergson ainda o chamaria de “pessoa”.

foi-nos feita por vias alternativas às da inteligência. Substituímos, portanto, a inteligência naquilo que ela tem de artificial – já que ela distorce para utilizar tudo quanto lhe cai sob a operação – pela intuição na sua capacidade de penetração no absoluto. Vemos as coisas em si mesmas. Intuímos Deus em nós e, de algum modo, nele mesmo. Mas ainda veremos de que forma.

Esta experiência de Deus, de que trataremos no capítulo seguinte, ocorreria através de uma faculdade espiritual, a intuição, que Bergson afirma ser “imaneente à faculdade de agir” (BERGSON, 2009, p.274). Isto poderia gerar a confusão de que também a intuição teria um viés pragmático, como a inteligência. Não se trata, porém, disso. O fato é que o ser humano foi equipado tendo em vistas a sua ação, e não a mera especulação, como tantas vezes já o dissemos. O próprio elã vital é um princípio de ação e criação. Surgiu-nos, porém, a possibilidade de ver-nos agindo, uma espécie de autoconsciência do impulso ativo que nos caracteriza. Esta capacidade de ver, imitando a imediatez da visão física, prescinde de raciocínios. Vemo-la diretamente no momento mesmo em que se dá: “Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência” (BERGSON, 2006, p.29). Ao percebermo-nos imediatamente como seres volitivos, substituímos a ênfase intelectual por um acento no querer. Direcionamos então a nossa vitalidade para si mesma como uma espécie de microfonia²⁶. Vemos que o que caracteriza a nossa realidade é o ato de mover-se, precedido pela energia que caracteriza o querer.

Procuremos ver, não já com os olhos da inteligência, que só apreende o já feito e que olha de fora, mas com o espírito, isto é, com aquela faculdade de ver que é imaneente à faculdade de agir e que, por assim dizer, jorra da torção do querer sobre si mesmo. Tudo se porá em movimento e tudo se resolverá em movimento. Ali onde o entendimento, aplicando-se à imagem supostamente fixa da ação em marcha, nos mostrava partes infinitamente múltiplas e uma ordem infinitamente sábia, adivinharemos um processo simples, uma ação que se faz por meio de uma ação do mesmo gênero que se desfaz, algo como o caminho que o último rojão do fogo de artifício abre entre os destroços que caem dos rojões apagados (BERGSON, 2009, p.274).

A realidade, portanto, é movimento, desde o seu cume até as suas ramificações mais inferiores. Tudo se move e deixa, no processo desse movimento, efeitos que se

²⁶ A microfonia ocorre quando um som, ao ser captado por um microfone e projetado, através de uma caixa de som, para o ambiente, é recebido novamente pelo mesmo microfone, do que resulta uma estridência característica.

solidificam e são tomados como objetos da nossa inteligência. Ao considerarmos a realidade por meio dos nossos sentidos, haverá primeiramente a impressão de uma grande multiplicidade. A nossa percepção distinguirá um sem fim de objetos individuais, todos pretensamente independentes. A utilização de alguns deles deixará inertes todos os demais que não estejam em contato direto com os que escolhemos. Essa é a visão comum das coisas. Uma consideração mais atenta nos permitirá conhecer o engodo dessa pretensa independência, e então observaremos a íntima relação de todos eles entre si. A multiplicidade atômica cederá lugar à ideia de uma unidade de fundo, subjacente. O mundo exterior, não obstante nos pareça o que temos de mais imediato, será relegado a um segundo plano quando notarmos intuitivamente que nós mesmos, em nossa interioridade, somos anteriores a ele, e que o conhecimento que temos de nós mesmos é que é verdadeiramente imediato, o conhecimento do mundo sendo na verdade *mediado* pelos sentidos por meio dos quais somente certos aspectos dos seres externos se nos ficam disponíveis. Veremos que também nós nos constituímos por multiplicidades aparentes que, sob um olhar mais perscrutante, revelarão uma unidade subjacente análoga e superior à material. Perceberemos que nós podemos transitar entre camadas internas, algumas mais exteriores e múltiplas, e outras em que as coisas se fundem e aglutinam cedendo lugar a uma impressão geral de unidade. Ao mesmo tempo, veremos que, embora a verdade englobe todos esses aspectos ou graus do real, ela parece mais viva quando mais intensa, e isto ocorre no lado da unidade. Somos mais reais, por assim dizer, quando todo o nosso ser está concentrado e agimos a partir desta concentração. Estamos aí mais próximos da operação do *elã* vital. Se, pelo contrário, nos dispersamos interiormente como quando sonhamos, aproximamo-nos da fragmentação que a matéria ensaia ou dos destroços que o *elã* deixa no seu percurso. A multiplicidade será necessariamente complexa. Já a unidade será simples. O que ordena as múltiplas partes é o princípio interno que as anima. Se levarmos este exame ou esta sondagem mais adiante, veremos que a grande ordem do real procede de uma fonte una e simples. Esta fonte, capaz de esparramar-se, fá-lo quando, no processo de sua operação, perde algo do frescor original. Este movimento, como vimos, seria o ato de criação, e todos os ramos da realidade, assim como todos os galhos de uma árvore, remetem ao mesmo centro, uno e simples. É assim que podemos dizer, talvez, que Deus se encontra em todas as coisas, pois todas as coisas são as suas extremidades, os seus membros em níveis variados de afastamento do centro. O mundo seria algo como o esticar-se de Deus. A evolução, por sua vez, seria o recolhimento das extremidades em direção à fonte, movimento que não se faz senão sob

a resistência da matéria, mas ao qual esta última, não obstante, cede aqui e ali, o ser humano representando o maior sucesso em nosso mundo deste movimento de recolhimento que ainda está em vias de se completar.

3. DEUS EM “AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO”

Na sua última grande obra, “As duas fontes da moral e da religião”, “livro sem introdução e quase sem transições, (...) aquele que mais se aproxima da definição bergsoniana da filosofia precisamente como ‘ato simples’ (WORMS, 2010, p.288), veremos um Bergson que, enfim, depois de 25 anos de silêncio, passa a falar longamente e sem suspense do que ele entende como sendo Deus. Alguns considerarão este trabalho como sendo “o testamento espiritual de Bergson” (MORUJÃO, 1979, p.362). Outros o chamarão “A mais profunda e genial das obras” (ACKER *Apud* MORUJÃO, 1979, p.362). Zunino, por sua vez, escreve:

(...) o estudo de Bergson é de uma extrema densidade; ele diz muito em poucas palavras e vai direto ao ponto, sem diluições, deixando de lado todos os materiais de pesquisa. Assim, o autor afasta toda essa decantação preparatória e oferece ao leitor um néctar concentrado. As Duas Fontes, por ser o último livro de Bergson, é sem dúvida o suprassumo desse néctar... (2013, p.160)

Havia uma espera entre os intelectuais de que Bergson escreveria essa espécie de culminância da sua vida filosófica e especificamente sobre o problema de Deus. Ele havia deixado pistas deste tema nas suas obras anteriores, conforme vimos. Bergson mesmo dirá, em carta a Harold Höffding, que essas referências anteriores à questão da divindade eram “como que pedra de espera” (*Apud* MORUJÃO, 1979, p.363). Além dos estudos que se sabia que ele empreendia sobre estes assuntos – reconhece-se, por exemplo, facilmente o interesse que Bergson tinha pelo que chama de “ciência psíquica” –, conhecia-se que ele mesmo havia se aproximado da religião, especificamente da cristã. Em 8 de fevereiro de 1937, portanto cinco anos depois da publicação de sua última obra, a que estudaremos neste capítulo, ele havia escrito em seu testamento o que segue:

As minhas reflexões conduziram-me cada vez mais perto do catolicismo, onde vejo o acabamento do judaísmo. Ter-me-ia convertido se desde há anos não tivesse visto preparar-se (...) a espantosa vaga de antissemitismo que se vai desencadear sobre o mundo. Quis ficar entre aqueles que vão ser amanhã os perseguidos. Mas espero que um padre católico tenha a bondade, se o Cardeal Arcebispo de Paris o autorizar, de vir rezar as minhas exéquias. Se esta autorização não for concedida, seria necessário dirigir-se a um rabino, mas sem ocultar-lhe, e sem ocultar a ninguém, a minha adesão moral ao catolicismo, assim como o desejo expresso por mim, em primeiro lugar, de ter as orações dum padre católico (*Apud* MORUJÃO, 1979, p.364).

Publicado inicialmente em 1932, este livro, “As duas fontes da moral e da religião”, tratará, como o próprio nome sugere, do que Bergson entende ser o fenômeno da moral e da religião a partir de suas duas fontes, que gerariam dois tipos de moral e dois tipos de religião. Para além disto que Bergson chamará de *religião estática*, que seria o primeiro tipo, nosso autor nos fará entrar na experiência superior daqueles que alcançaram, como num salto, a própria divindade, experiência que produzirá a *religião dinâmica*, a do segundo tipo. Aquilo que ele havia chamado na obra anterior de “Supraconsciência” aparecerá aqui sem ambiguidades como “Deus”. Se nos livros anteriores Bergson nos expõe a sua psicologia, a sua cosmologia e a sua metafísica, neste último, embora se trate ainda de um trabalho metafísico, ele reabre o que havia sido como que completado em “A evolução criadora”, e agora nos fará um convite a perspectivas novas e transcendentais inserindo a mística como método filosófico. Na verdade, a partir da dinâmica de “A evolução criadora”, segundo a qual, conforme vimos, há entre os polos espiritual e material uma contínua relação de inversão, de modo que a matéria pode ser vista como o espraiamento do espírito, e este como a volatilização da matéria, era possível antecipar que, já que a via ascendente era realizável, o ser humano podia alcançar um estado em que houvesse uma espécie de contato com a divindade. Em “Matéria e memória”, esta consciência “mais tensa que a nossa” (2011, p.244) é apresentada em caráter hipotético, e em “A evolução criadora” vemos de que modo ela nos cria por um processo de relaxamento e que, portanto, uma subida seria possível através de um processo inverso, de tensão. Em “Introdução à Metafísica”, vimos que esse atravessar intuitivo de nossos graus interiores de tensão é o que Bergson chama de “Metafísica”. É claro que se pudéssemos subir indefinidamente – ou interiorizarmo-nos, o que seria o mesmo –, ultrapassaríamos em algum momento os limites últimos da nossa individualidade e chegaríamos a um *além*. A ultrapassagem dos nossos estados superiores – primeiros ou últimos, a depender do modo como vejamos –, aqueles que nos definem mais essencialmente, nos levaria a uma transcendência pessoal que nos faria desembocar nessa energia que está por trás e imediata à nossa constituição: o *elã vital*. Essa experiência intuitiva, conforme veremos, é o que Bergson chamará de mística e será o tema essencial de que ele irá tratar nesta obra.

3.1. O que existe é experienciável

Levantemos antes de tudo o problema que norteia todo o nosso trabalho, o da existência de Deus. Veremos que, para o nosso autor, esta questão se responde a partir da possibilidade de uma experiência direta da divindade. Esta possibilidade será o ponto essencial, pois, como dirá Bergson, “de modo geral, achamos que um objeto que existe é um objeto que é percebido ou que poderia sê-lo” (BERGSON, 1978, p.198). Só podemos saber se um ser realmente existe quando tomamos contato com ele na realidade.

Somos livres para formar a ideia de um objeto ou de um ser, como faz o geômetra quanto a uma figura geométrica; mas só a experiência estabelecerá que essa figura existe efetivamente fora da ideia assim elaborada (BERGSON, 1978, p.198-199).

Enquanto apenas constructo mental, nada garante que um objeto que a inteligência concebeu passe disso. Assim, as teodiceias clássicas, não obstante o rigor lógico que possam apresentar, pecam todas neste ponto: deduzem a existência divina a partir de conceitos abstratos. Deus é, dessa forma, primeiramente concebido e, em seguida, a sua existência passa a ser admitida por causa das implicações lógicas de quaisquer das ideias em questão. Estas ideias, herdando geralmente as categorias do pensamento grego, tomam Deus com um ser imutável, que escapa à duração, como o afirmara o Bergson das “Aulas de psicologia e de metafísica” (2014, p.419). Em Aristóteles, por exemplo, Deus é definido como “Pensamento que se pensa a si mesmo”, o que Bergson afirma poder ser melhor definido como ideia no sentido platônico. Esta noção toma como pressuposto que a duração e o movimento seriam estados imperfeitos pelos quais as coisas que existem buscariam conformar-se com a ideia imutável. A distância entre a oscilação que elas apresentam e o repouso ideal marcaria igualmente o grau de imperfeição dos seres. Deus, sendo o ser totalmente perfeito, seria o único a coincidir com a sua própria essência, motivo pelo qual nele não haveria “mudança nem sombra de variação” (Tg1,17). Bergson, porém, dirá que se o

Deus assim definido descesse ao campo da experiência, ninguém o reconheceria. Estática ou dinâmica, com efeito, a religião o toma sobretudo como um Ser que pode entrar em relação conosco (BERGSON, 1978, p.199).

Morujão, por sua vez, escreve que “(...) para chegarmos a Deus, temos de partir da Sua experiência vivida para depois o pensarmos como existente, e não vice-versa (1979, p.365). Será a partir dessa experiência supostamente possível que a Filosofia deverá colocar a questão de Deus, pois “não há outra fonte de conhecimento além da experiência” (BERGSON, 1978, p.204). Se encontrarmos meios, portanto, de comprovar que tal experiência ocorre, será possível estabelecer, para além da crença, a existência do ser divino. Este método, como se verá, não terá a força de uma conclusão puramente lógica que pode ser acompanhada a qualquer hora, por qualquer pessoa. Não será um conhecimento que poderá se impor como universal e necessário. No entanto, ele terá a vantagem de basear-se numa experiência real que, ainda que não possa ser diretamente acessado pela maior parte das pessoas, terá a garantia de ter acontecido, o que se poderá constatar por vias indiretas. Além disso, na medida em que aumentem os casos de pessoas que o experienciem, a humanidade irá ganhando em convicção a respeito do objeto desta experiência de modo que o acúmulo desses casos gerará uma atitude interior no pesquisador que tenderá gradativamente à certeza. É o que Bergson chama de “método de verificação progressiva” (BERGSON, 1978, p.205).

3.2.O problema das teodiceias

A crítica fundamental que Bergson fará aos argumentos clássicos que pretenderam provar a existência de Deus se baseia na compreensão que ele terá do que seja a inteligência humana, faculdade utilizada até aqui para essas tentativas da teodiceia. Tomada durante toda a história filosófica como faculdade essencialmente ligada ao conhecimento teórico, aquela por meio da qual nos viria a verdade, a inteligência agora será compreendida por Bergson pela sua orientação pragmática, como fabricadora de instrumentos, iluminadora da ação humana, mas não como perceptora da verdade. A versão da realidade que ela nos dá é útil, mas não veraz. Disto, porém, não se seguirá, como o propunha Kant, a impossibilidade da metafísica, pois Bergson identificará outra via pela qual a verdade deveria ser-nos possível: a intuição.

A crítica bergsoniana aos argumentos clássicos sobre a existência de Deus se fundamenta, portanto, na inadequação da inteligência para o fim proposto. Deus é o ponto

máximo do discurso metafísico, e a faculdade intelectual seria incapaz de atingir sequer o seu ponto mais baixo. Ela não conseguiria erguer-se acima do domínio da utilidade, e a perspectiva que ela nos oferece encontrar-se-ia falseada, sobretudo desde o ponto em que pretenda se aplicar ao domínio da vida: “(...) quanto mais ela penetrar nas profundidades da vida, mais simbólico se tornará o conhecimento relativo às contingências da ação que ela nos fornece (BERGSON, 2009, p.220). Imaginemos então o que seria a inteligência devotar-se à fonte mesma da vida. As ditas provas da existência de Deus não seriam, contudo, isentas totalmente de valor, mas, naquilo em que valem, elas só o valem no que tiram da intuição. Em carta ao Pe Tonquédec, “Bergson não nega a validade das provas tradicionais da existência de Deus, mas, por sua vez, afirma que estas recebem o seu valor de apelarem (embora talvez só implícita e inconscientemente) para a intuição” (MORUJÃO, 1979, p.365).

Já outros filósofos, como Pascal, haviam criticado as chamadas cinco vias de Santo Tomás de Aquino e outros argumentos semelhantes. Embora católico, ele afirmava que as provas em questão somente convenciam a uns poucos e apenas no momento em que eram reproduzidas, sobrando para o resto do tempo a impressão de um quê de insuficiência.

As provas metafísicas de Deus são tão afastadas do raciocínio dos homens e tão implícitas, que pesam pouco; e quando isso servisse a alguns, seria apenas durante o instante que veem essa demonstração; mas, uma hora depois, temem estar enganados (PASCAL, 2010, p.78).

Segundo ele, “é o coração que sente Deus e não a razão” (PASCAL, 2010, p.114), isto é, somente a experiência interior poderia convencer uma pessoa da existência da divindade. Chevalier esclarece que “‘Coração’, em Pascal, é essencialmente, segundo a interpretação dum conhecedor profundo de Pascal, ‘a directa apreensão, cognoscitiva e de sentimento ambas juntamente, dos princípios’” (*Apud* MORUJÃO, 1979, p.392). Veremos que a posição bergsoniana irá numa direção semelhante se substituirmos “princípios” pelo próprio ser, pois “É o próprio ser que alcançamos, nas suas profundidades...” (BERGSON, 2009, p.220). Marcel, por sua vez, seguindo de perto as críticas de Pascal aos argumentos da teodiceia, escreve que “(...) a perfeição formal das provas clássicas da existência de Deus enche de admiração o espírito dos homens actuais, mas sem o convencer...” (*Apud* MORUJÃO, 1979, p.364). Conhecer a Deus seria

experienciá-lo, e uma vez que conhecemos mais a nós mesmos que a qualquer outra coisa (BERGSON, 2009, p.15), esta experiência deveria se dar internamente de modo que a percebêssemos diretamente, através da intuição. Conhecê-lo de modo meramente lógico não seria suficiente e o tornaria, como dissemos, irreconhecível.

Segundo Bergson, este método próprio da metafísica clássica resultaria de um “defeito radical de método” (BERGSON, 1978, p.216):

Elabora-se *a priori* certa representação, e concorda-se em dizer que se trata da ideia de Deus; deduzem-se então os caracteres que o mundo deveria apresentar; e se o mundo não os representa, conclui-se disso que Deus não existe. Como não perceber que, se a filosofia é obra da experiência e do raciocínio, deve seguir um método inverso, interrogar a experiência sobre o que ela nos pode ensinar sobre um Ser transcendente tanto à realidade sensível como à consciência humana, e determinar então a natureza de Deus raciocinando sobre o que a experiência tenha dito? (BERGSON, 1978, p.216).

A Metafísica tradicional padeceria assim de um problema de raiz por partir de uma definição. Seria necessário inverter a ordem e colocar a experiência no início e não no fim. Do contrário, a inteligência concluirá pela existência de Deus, mas de um Deus deformado que dista em muito daquele que a experiência religiosa de todos os povos testemunha. Neste sentido, diz Morujão:

Por isso, o autêntico método bergsoniano despreza a dialéctica abstracta de ideias e palavras que não sejam a tradução ou notação intelectual duma experiência, despreza ‘as razões às quais será sempre possível opor outras razões’, porque estas não se fundam no real participado, comunicado ao indivíduo pela experiência (1979, p.366-367).

E ainda: “(...) só a partir da experiência de Deus, de algum modo, é que poderemos raciocinar sobre Deus; não sobre um Deus fruto de conjecturas, idealizado talvez com boas intenções, mas sobre o Deus da experiência (1979, p.383). Com efeito, nenhum santo ou místico dirá, depois de tocar o transcendente, que experienciou o narcisístico “Pensamento que se pensa a si mesmo” de Aristóteles²⁷.

²⁷ Para Aristóteles, Deus é um ser que está “encerrado em si mesmo, e que só age pela atração de sua perfeição” (BERGSON, 1979, p.199), relação similar à que Platão havia estabelecido entre a Ideia e os

Tal é precisamente o caso, em geral, quando a filosofia fala de Deus. Trata-se tão pouco do Deus em que pensa a maioria dos homens que, se por milagre, e contra o parecer dos filósofos Deus assim definido descesse ao campo da experiência, ninguém o reconheceria. Estática ou dinâmica, com efeito, a religião o toma sobretudo por um Ser que pode entrar em relação conosco: ora, disso precisamente é incapaz o Deus de Aristóteles (BERGSON, 1978, p.199).

Sabemos que o mundo é pródigo de pessoas que dizem ter feito esta experiência. Disto não se segue, porém, que cada uma delas possa ser tomada como autêntica pelo fato de simplesmente o afirmarem. Com efeito, além das fraudes que comumente ocorrem neste meio, como em todos os outros que fazem apelo à credulidade humana, é ainda possível que os sujeitos desta experiência, ainda quando não mintam, estejam simplesmente enganados e vejam-se palcos da atuação de quaisquer enganos ou forças que não a suposta e que fujam ao conhecimento e ao arbítrio humanos. É preciso, assim, estabelecer critérios válidos para que uma tal experiência seja reconhecida quando for o caso de ela realmente ocorrer e que a distinga dos arremedos e imitações que Bergson tantas vezes refere. Mas uma vez que uma tal experiência possa ser comprovada, ela tornará possível a confirmação da existência de Deus por experiência. Assim, a mística é convertida em auxiliar da filosofia: “Se o misticismo é de fato o que acabamos de dizer, deve fornecer o meio de enfocar de algum modo experimental o problema da existência de Deus. De resto, não vemos como a filosofia o enfocaria diferentemente (BERGSON, 1979, p.198). Para isto, devemos primeiramente situar a possibilidade desta experiência, isto é, encaixá-la num contexto biológico em que ela faça sentido, e, a partir daí, fornecer os critérios a partir dos quais Bergson a tomará como real.

3.3. Intuição e Duração

Para tratar devidamente desta experiência e, como dissemos, para situá-la, Bergson começará por acompanhar o processo evolutivo que gerou a humanidade. Pode causar estranheza que ele aborde estes temas caros à religião a partir de uma via

entes, estes movendo-se em direção àquela na medida em que ela representa a versão acabada e perfeita que os seres manifestam imperfeitamente.

totalmente alternativa, pelo menos no início. Ele mesmo dirá que foi por um caminho inteiramente diferente, o biológico, que ele seguiu (1978, p.205). Mas, a partir dessa análise da história da vida, nosso autor viu convergirem os resultados de sua pesquisa com os da religião em relação a isto que ele chamará de “experiência privilegiada”.

Pois, se pela análise dos dados da Biologia tinha chegado por uma simples ‘condensação de factos’, à concepção do élan vital e da evolução criadora (...), os fatos observados já não lhe davam respostas sobre o significado, a origem e o destino do élan e da evolução. Perante isto, Bergson anteviu a possibilidade duma intensificação superior da intuição que pudesse resolver os problemas postos pelas suas análises biológicas, e chegar assim às raízes do próprio ser, ao princípio da vida em geral. E foi na experiência privilegiada dos místicos que Bergson veio a encontrar a realidade da sua concepção (MORUJÃO, 1979, p.403).

No esquema bergsoniano, o homem está num dos extremos de uma das duas linhas evolutivas, o outro ponto sendo ocupado pelos himenópteros, sobretudo as abelhas e as formigas. Cada uma dessas vias é caracterizada pelo exercício de uma faculdade própria: enquanto os últimos se caracterizam por um automatismo que é próprio do instinto, o ser humano desenvolveu, por sua vez, a inteligência que lhe garante certa indeterminação nas ações. Com efeito, a inteligência é o que permite uma hesitação entre o estímulo e a resposta, e esta hesitação, ocorrendo numa espécie de dilatação temporal, permitirá que respostas imprevistas possam ser dadas a um mesmo estímulo. Além da inteligência, que cumpre o que Bergson chama aqui de *função fabricadora*, isto é, que percebe o mundo recortando nele objetos a fim de utilizá-los – e com eles fabricar outros – com vistas à própria sobrevivência e ao próprio conforto, o ser humano possui, ainda, uma outra faculdade, a intuição, que, equivalente ao instinto, no animal, aparece aqui, contudo, depurada de sua função pragmática, operando de modo desinteressado e possuindo o que se aproximaria de uma função contemplativa. Em nós ela se apresenta, porém, como uma espécie de faculdade secundária, já que o essencial da vida humana – que determinará o funcionamento da percepção e da inteligência – será continuar sobrevivendo. Retomando a afirmação do Gênesis de que o homem deverá conseguir o pão com o suor do seu rosto (BERGSON, 1978, p.194), Bergson aponta para uma tendência que é própria ao polo material humano, isto é, ao seu corpo: a de considerar as necessidades imediatas na medida de sua utilidade. Isto dá ao corpo uma predominância em relação à alma, pelo menos até o ponto em que a sobrevivência física passe a estar de todo garantida. Por este

motivo, a intuição, sem inexistir, estará ao redor da inteligência como uma “vaga nebulosidade” (BERGSON, 2009, p.197). Ela existe, mas ilumina pouco. O seu exercício ocorre de modo tímido, seu alcance sendo modesto e suas ativações sendo descontínuas e breves. Na medida, porém, em que ela opera, permite-nos perceber coisas, sendo a nossa própria interioridade o seu objeto privilegiado.

A inteligência foi aureolada de intuição. Esta, no homem, permaneceu plenamente desinteressada e consciente, mas não passava de um lampejo, e que não se projetava muito longe. Dela no entanto é que viria a luz, se alguma vez devesse esclarecer-se o interior do impulso vital, sua finalidade, sua significação. Porque ela estava voltada para dentro” (BERGSON, 1978, p.206).

Dentro de nós, conforme vimos, intuímos uma variedade de graus de duração, que vão desde a percepção das sensações provocadas pelos objetos exteriores até aquilo que nós temos de mais íntimo e que se confunde com a nossa própria consciência que, então, nos aparece como um fluxo ou unidade múltipla ou dinâmica. Neste fluxo, percebemos que o nosso passado penetra e colore qualitativamente o nosso presente, e que o próprio presente é constituído de uma extensão temporal, retendo o passado e inclinando-se ao futuro na medida em que nos dispõe à ação. Vimos igualmente que este movimento interior da intuição através dos graus de duração que vivenciamos interiormente é a própria metafísica (BERGSON, 2006, p.218), pois, “se a metafísica é possível, é por uma visão e não por uma dialética” (BERGSON, 1978, p.160), isto é, por uma intuição. Pode causar estranheza que a metafísica, sendo tradicionalmente o estudo do ser enquanto ser, ou, em outros termos, do *em si* das coisas, identifique-se, ao contrário, com uma série de visões internas, o que pareceria aproximar Bergson de uma proposta subjetivista ou até solipsista, o que, porém, não se dá, como já demonstramos. Isto ocorre porque, diferentemente do que poderíamos supor, isto é, que este método introspectivo encerraria o sujeito em si mesmo, temos nele, ao contrário, a única forma de superar a um só tempo o realismo e o idealismo já que um e outro mantêm uma distância insuperável entre o espírito e a matéria, ao passo que

(...) apenas o método de que falamos permite ultrapassar não só o realismo como também o idealismo, afirmar a existência de objetos inferiores e superiores a nós, ainda que, num certo sentido, interiores a nós, fazê-los coexistir uns com os outros sem dificuldade, dissipar progressivamente as

obscuridades que a análise acumula em torno de grandes problemas (BERGSON, 2006, p.213-214).

Esta possibilidade de superação do subjetivismo a partir da introspecção se dá porque todo o domínio do Real reside sob a espécie da duração (*sub specie durationis*). Intuir, assim, essa variedade de graus em nós é saber por experiência como se constituem os entes exteriores a nós que participam também, cada um ao seu modo, da duração. Bergson entende que aquilo que caracteriza o nosso *modus vivendi* é igual ou análogo ao que caracteriza a existência de todos os seres. Se é verdade que a consciência é coextensiva à vida (BERGSON, 2021, p.12), e que consciência é memória (BERGSON, 2006, p.190), e que a própria matéria vibra em seu interior sendo vida de direito (BERGSON, 2011, p.240), então pode-se afirmar que o real inteiro funciona sob o transcendental²⁸ da duração. Vimos igualmente que há uma hierarquia ontológica a partir dos graus de duração na qual os seres estão distribuídos. Cada um deles ocupa uma posição mais alta ou mais baixa a depender do grau de tensão que lhe corresponda. Ao observar-nos interiormente e atravessarmos intuitivamente os diferentes graus de duração que nos são próprios, intuimos igualmente o tipo de relação hierárquica que os seres exercem uns em relação aos outros. Esta intuição, que nos permite chegar aos demais seres, torna-se possível na introspecção. No entanto, se o nosso eu ocupa uma faixa de durações, numerosas quanto se queira, é preciso admitir que existem graus duracionais que nos escapam para baixo e para cima. Ficam por explicar, portanto, estes níveis que estão abaixo da nossa faixa de percepção bem como aqueles que estão acima dela. Os que estão abaixo esclarecem-se, já o vimos, pelo que Bergson chama de “percepção pura”, uma espécie de percepção desprovida de memória

(...) que existe mais de direito que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea (BERGSON, 2010, p.31-32).

Mas é a respeito da intuição dos graus de duração superiores a nós que nos propomos agora a discorrer. Que eles existem, vimos nas obras estudadas anteriores: em

²⁸ Pensamos aqui na noção de “transcendental” própria aos medievais, como uma *qualidade generalíssima* participada por todos os seres.

“Matéria e Memória”, com a “consciência mais tensa que a nossa” (2011, p.244); em “Introdução à Metafísica”, com a “eternidade de vida” (2006, p.218); e em “A Evolução Criadora”, com a “Supraconsciência” (2009, p.285). Além disso, não há motivo para que julguemos o ser humano o ente máximo da realidade. É verdade que, segundo Bergson, a natureza humana, ou algo que lhe fosse assemelhado, “o homem ou algum ser de mesma significação – não dizemos de mesma forma” (BERGSON, 1978, p.175) representa o objetivo da vida neste planeta, mas isto não implica que não haja mais por onde avançar. Não se completou ainda o processo evolutivo do qual o ser humano participa, e esta ideia tampouco tem sentido no bergsonismo já que completar seria atingir o termo do movimento e, portanto, parar, isto é, abolir a duração. Com efeito, se todo o cosmos é produto de um princípio que Bergson chamará de “elã vital”, e que o próprio ser humano é fruto deste elã, mas um produto inacabado, “o ponto último de uma evolução criadora sem, todavia, ser o ponto final” (CORDEIRO, 2010, p.184), já que a matéria lhe exerce resistência e esta não foi vencida de todo, é natural que este mesmo princípio e sobretudo a sua causa, caso exista, possuam um grau de duração ou de tensão superior ao nosso. Isto significa que, dada a existência humana, existe necessariamente aquilo que a torna possível: o elã vital. Esta existência, por sua vez, terá um grau de tensão maior que o nosso e é por isso que a evolução é possível, porque algo pressiona por dentro, puxando-o para uma duração maior, o ser que deverá evoluir. Se este é o caso, tais níveis de duração superiores existem. Por outro lado, se o ser humano alcançou o nível evolutivo atual, também se espera que neste nível ele não fique estagnado ou andando em círculos para sempre. Assim como outras espécies representam paradas do elã vital que, depois, serão ultrapassadas, donde surgirão novas espécies, também a nossa natureza pode sofrer essas transformações. Uma evolução deste tipo produziria, provavelmente, uma compensação intuitiva, isto é, um desenvolvimento desta faculdade, e isto, caso ocorra, nos permitiria alcançar e intuir níveis superiores de tensão ou duração.

Nessa direção trabalhava Bergson: estabelecer experimentalmente a continuidade da intuição da duração e da intuição de certas almas privilegiadas: provar a unidade de todo o conhecimento da realidade, dos seres ao Ser (FERREIRA, 2020, p.8).

As almas privilegiadas em questão seriam aquelas que, aparentemente humanas, teriam, no entanto, alcançado um novo estágio evolutivo a partir do qual as suas intuições

teriam alargado a faixa de percepção direta dos graus de tensão. Se a intuição atual de nossos estados internos é a metafísica, a intuição dos estados superiores aos nossos até o ponto em que ocorra uma intuição direta do *elã vital* é a mística. O *elã vital* é como que o vizinho da nossa imanência. Ultrapassar-nos seria desembocar na sua operação, não somente naquilo que nos diz respeito, mas quanto ao todo, e é isto o que caracterizaria a mística.

(...) se, por uma primeira intensificação [a intuição] nos fazia apreender a continuidade de nossa vida interior, se a maior parte de nós não fosse mais longe, uma intensificação superior a levaria talvez até às raízes do nosso ser e, com isso, até ao próprio princípio da vida em geral. Acaso a alma mística não tinha precisamente esse privilégio? (BERGSON, 1978, p.206)

Em outro lugar, Bergson escreverá ainda:

(...) através da extensão e revivificação de nossa faculdade de perceber, talvez também (...) através de um prolongamento dado à intuição por almas privilegiadas, restabeleceríamos a continuidade do conjunto de nossos conhecimentos – continuidade que já não seria hipotética e construída, mas experimentada e vivida (BERGSON, 2006, p.163).

Neste sentido, poderíamos dizer que a mística continua a metafísica, o que equivale a dizer que a Filosofia tende a desembocar em algo além de si mesma, e neste sentido vemos que ela segue mais ou menos o itinerário grego tal como proposto por Bergson: a fonte e a culminância do pensamento filosófico dos gregos seria algo acima da mera razão. Seja como for, além das previsões de que a Filosofia é capaz, é possível ainda afirmar que a mística é o que sucede a metafísica porque este próximo passo já foi dado por algumas pessoas que Bergson chama de privilegiadas. Ele tendo sido dado e sendo agora uma realidade presente que se pode verificar – ainda que indiretamente, por ora –, torna-se possível, embora trate-se aqui de um “salto brusco” (BERGSON, 1978, p.179), conhecer “a direção evidentemente comum”, na natureza humana, “dos impulsos que não chegaram ao fim” (BERGSON, 1978, p.179), “como o vulcão que surgido de repente esclarece no passado uma longa série de tremores de terra” (BERGSON, 1978, p.187). Podemos agora compreender até onde a natureza humana queria ir sem, no entanto, conseguir (BERGSON, 1978, p.176). No místico, ela consegue.

3.4. Religião Estática e Sociedade Fechada

Vimos que a via pela qual Bergson chega no misticismo é totalmente distinta da via religiosa, como ele mesmo diz:

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 (BERGSON, 1978, p.205).

O estudo da biologia e da evolução fez o filósofo deparar-se com a realidade da religião como um elemento natural. Ela, este fenômeno de que todas as culturas e nações participaram e que Bergson chamará de “religião estática”, foi querida pela própria natureza e ocupará, portanto, um espaço em todo lugar em que houver humanidade. Ela é “coextensiva à nossa espécie” (BERGSON, 1978, p.146) e consistirá numa defesa instintiva contra certo caráter dissolvente da inteligência. Esta, capaz de observar a vida, fará previsões que se pretendem totais. Com efeito, a inteligência se desenvolveu a tal ponto que consegue ultrapassar o campo do imediato e raciocinar sobre o distante, assim como o olho humano, apto para nos orientar entre os entes do mundo e torná-los disponíveis ao nosso uso, adquiriu igualmente a capacidade de observar as estrelas que se encontram muito além da nossa disposição.

Dá-se com a inteligência o que acontece com a visão: o olho também só foi feito para nos revelar os objetos sobre os quais temos condições de atuar, mas mesmo que a natureza não tenha podido obter o grau desejado de visão senão por um dispositivo cujo efeito ultrapassa seu objeto (dado que vemos as estrelas, ao passo que não podemos atuar sobre elas), assim ela nos dava necessariamente, com a faculdade de compreender a matéria que manipulamos, o conhecimento virtual do restante e o poder não menos virtual de a utilizar (BERGSON, 1978, p.141).

Nessa pretensão de totalidade, a inteligência fechará a realidade numa eterna repetição do mesmo, como num mecanismo, a vida culminando sempre na morte. Assim,

concluirá pela finitude da vida, previsão assustadora que contraria firmemente o instinto natural de sobrevivência que é a própria essência da função fabricadora da inteligência.

Ao verificar que tudo o que vive em torno de si acaba por morrer, ele [o homem] se convence de que também morrerá. A natureza, ao dotá-lo de inteligência, devia, quisesse ou não, levá-lo a essa convicção. Mas essa convicção vem obliquamente ao movimento da natureza. Se o impulso de vida desviar todos os demais seres vivos da representação da morte, o pensamento da morte deverá retardar no homem o movimento da vida. Ela poderá mais tarde encaixar-se numa filosofia que eleve a humanidade acima de si mesma e lhe dê mais força para agir. Todavia, ela é primeiro deprimente, e seria ainda mais se o homem não ignorasse, certo que está de morrer, o dia em que morrerá (BERGSON, 1978, p.108).

Mas não é somente a morte que deprime. Noutras vezes em que constatar que houve quaisquer falhas em suas previsões, em que o resultado esperado não se efetivou, a inteligência concluirá pela existência do acaso, o que também a entristecerá.

(...) é da essência da inteligência combinar meios com vistas a um fim remoto e empreender o que ela não se sente inteiramente senhora de realizar. Entre o que ela faz e o resultado que quer obter há no mais das vezes, no espaço e no tempo, um intervalo que deixa margem ao acaso. Ela começa, e para que termine é preciso, segundo a expressão consagrada, que as circunstâncias concorram para isso. Dessa margem imprevista ela pode aliás ter plena consciência (BERGSON, 1979, p.115).

Por fim, a inteligência dotará o ser humano da possibilidade de se opor à coletividade ou ao bem da espécie, optando preferencialmente por si mesmo e tornando-se, assim, potencialmente perigoso para aqueles com os quais deveria colaborar. Desse modo, o homem “Dotado de inteligência, desperto para a reflexão, (...) se voltará para si mesmo e só pensará em viver prazerosamente. (...) A verdade é que a inteligência aconselhará em primeiro lugar o egoísmo” (BERGSON, 1979, p.101). Estas três características, que serão o “ônus da inteligência” (BERGSON, 1978, p.169), a tornarão perigosa e despertarão a atenção do elã vital que a vigia de perto (BERGSON, 1979, p.134). Por este motivo, a natureza cria uma garantia para devolver à vida humana o impulso que havia enfraquecido: a faculdade fabuladora passa a ver na existência do acaso a manifestação de intenções que, ao se complexificarem, assumirão personalidades, completas ou não, que poderão inclusive ser contatadas para que seus favores sejam

solicitados. Essas forças poderão ser entes mágicos ou mesmo espíritos de falecidos. Nesses casos, “vai-se abster daquilo que os irrite. Vai-se esforçar por adquirir sua confiança. Vai-se imaginar mil e um meios de os ganhar, de os comprar, isto é, de os enganar” (BERGSON, 1978, p.113). Vê-se assim que a faculdade fabuladora também cria imagens vivas sobre a continuidade da vida após a morte como um modo de corrigir a paralisia resultante da consciência da finitude. Estas imagens servirão à inteligência como substitutos de percepções e a farão operar, assim como ela já o fazia em relação aos objetos recortados por ela no mundo. O mecanismo da fabulação devolve ao ser humano, assim, o otimismo da vida.

Se, pois, a inteligência devesse ser retida, no início, numa inclinação perigosa para o indivíduo e a sociedade, só poderia ser por constatações aparentes, por fantasmas de fatos: à falta de experiência real, uma contrafação da experiência é que ela devia suscitar. Uma ficção, se a imagem for viva e obcecante, poderá justamente imitar a percepção e, com isso, impedir ou modificar a ação. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se diante da inteligência, poderá detê-la no momento em que ela vá muito longe nas consequências que tire da experiência verdadeira. (...) Nessas condições, não surpreenderia verificar que a inteligência, logo que formada, tenha sido invadida pela superstição, que um ser essencialmente inteligente seja naturalmente supersticioso, e que só os seres inteligentes sejam supersticiosos (BERGSON, 1978, p.91).²⁹

A religião será, portanto, essencialmente “uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência” (BERGSON, 1978, p.101). Buscará, sem negar a especificidade da inteligência, devolver o indivíduo à colaboração e ao convívio harmônico com a sociedade. Neste sentido, diz Rocha:

Vista dessa forma, a religião cumpre uma finalidade análoga à da sociedade no que concerne à coesão dos indivíduos, e ela se situa, por isso, num nível natural. Trata-se de uma organização fechada de costumes, normas, símbolos e rituais destinados a sustentar a integridade do grupo, por via da comunidade de crenças geradoras de comportamentos (2021, p.135).

²⁹ Embora chame claramente a religião estática de superstição, Bergson admite, logo a seguir, a possibilidade de ela ter algum fundamento ainda que distorcido: “Quem sabe mesmo se os erros a que ela [a função fabuladora] chegou não serão as deformações, então vantajosas para a espécie, de uma verdade que devia aparecer mais tarde a certos indivíduos?” (BERGSON, 1978, p.92).

A religião contrariará aquelas conclusões a que a inteligência havia chegado por si mesma e aquele egoísmo que lhe será intrínseco. Nesta criação de imaginários (BERGSON, 1978, p.99), este produto da função fabuladora versará essencialmente sobre a continuidade da vida e fará ver no mundo a manifestação de certos princípios supranaturais, amistosos ou não, que terminarão por superpor ou substituir as causas naturais (BERGSON, 1978, p.116) e fazer o homem sentir-se o centro do drama cósmico³⁰. Também o animal, sem ter a representação elaborada de uma cosmologia, relaciona aquilo que o circunda a si mesmo e, desse modo, assume uma espécie de atitude que o faz sentir-se o centro do mundo:

Consideremos, com efeito, um animal que não seja o homem. Ele utiliza o que lhe pode servir. Acreditará precisamente que o mundo seja feito para ele? Não, sem dúvida, porque não tem noção do mundo, nem tem vontade alguma de especular. Mas como ele não vê, em todo o caso não olha, senão o que pode satisfazer as suas necessidades, como as coisas só existem para ele na medida em que se utilize delas, ele se porta evidentemente como se tudo estivesse combinado na natureza com vistas a seu bem e no interesse de sua espécie. Tal é sua convicção vivida; ela o sustém; ela se confunde, aliás, com o seu esforço para viver (BERGSON, 1979, p.146).

No caso humano, “a representação intelectual que restabelece assim o equilíbrio em proveito da natureza é de ordem *religiosa*” (BERGSON 1978, p.107, grifo do autor). A religião assim surgida ajudará aquele instinto social que pressionava o ser humano à colaboração com os demais e com a natureza, representando uma força oposta ao egoísmo da inteligência. Neste sentido, a diferença estabelecida pela religião entre uma vida que será auxiliada e outra que será combatida pelos princípios superiores residirá na esfera moral. Desse modo, a religião funcionará como uma motivadora daquelas ações que favorecem a natureza e como uma impedidora, por sua vez, daquelas que a prejudicam. Ela, na verdade, prometerá uma recompensa ou uma punição já durante a vida pelo auxílio ou combate das forças superiores que estarão a todo o tempo intervindo, mas será sobretudo após a morte que cada um deverá receber o quinhão que lhe cabe. A ideia de justiça é, assim, essencial. A partir da religião, cada grupo humano buscará manter relações com estes princípios superiores e sentirá que ocupa o centro do real. Isto

³⁰ Também a magia atuará dessa forma atribuindo às intenções humanas a capacidade de estender-se para além as possibilidades físicas, ou lhes dando uma forma independente que poderá ser coagida a fazer o bem ou o mal a partir de certos ritos.

produzirá uma demarcação clara entre os de dentro e os de fora. Fora dos limites do raio de influência de cada religião estarão os *outros*, aqueles que já foram diversas vezes chamados de bárbaros, gentios ou povos não iluminados, os participantes do caos – excluídos do cosmos –, ou pelo menos os inferiores e menos importantes. As doze tribos, no Judaísmo, marcavam, por exemplo, os limites claros entre o Povo de Deus e os demais. Este fator fortemente étnico era uma característica comum no mundo das religiões e ele, como veremos, corresponde igualmente a um instinto da natureza humana. Tal ideia de exclusão dos que estão fora do alcance de um grupo ou religião expressa o conceito bergsoniano de “sociedade fechada”.

Serão “fechadas” de maneira mínima, no sentido quase literal da imagem espacial contida nesse adjetivo, as morais e religiões que se distinguem umas das outras *por exclusão mútua*, como grupos por fronteiras, conduzindo assim, segundo Bergson, à guerra. Serão “abertas”, ao contrário, de maneira não menos mínima e literal, as morais ou as religiões que se endereçam sem nenhuma exceção a *todo mundo*, sem traçar *nenhum limite em nenhum espaço*. (WORMS, 2010, p.286-287, grifos do autor.).

Os diversos grupamentos de pessoas foram constituídos pela natureza como uma forma de assegurar-se contra virtuais ameaças de povos distintos e exteriores. A paz, dirá nosso autor, “tem sido sempre até o presente uma preparação para a defesa ou mesmo para o ataque; seja como for, sempre para a guerra” (BERGSON, 1978, p.26). Este ímpeto bélico está na própria constituição humana, pois habitamos um mundo hostil e é preciso continuamente assegurar a própria sobrevivência. Desde cedo, portanto, os indivíduos são conduzidos, através deste instinto, a diversas disputas que ocorrem aí por mero divertimento ou como preparação para guerras maiores. Desde as brincadeiras infantis entre humanos, pode-se observar este acento sobre o tema das lutas. Trata-se de um treino ou, mais tarde, de “simplesmente (...) impedir que as armas se enferrujassem” (BERGSON, 1978, p.236). Este instinto se manifesta como tendência gregária, criando círculos sociais que asseguram a subsistência dos indivíduos e a força da comunidade contra grupos estrangeiros. Assim, o amor ao próximo constitui uma garantia contra o distante que pode querer se aproximar. Esta garantia não é acidental, mas reside na própria raiz do amor grupal. Amamos o próximo em função da possibilidade de enfrentar o distante.

Uma sociedade fechada possuirá, portanto, uma religião estática, e não raramente os deuses de um povo enfrentarão os de outra nação com os quais se guerreará. No próprio Judaísmo, Deus é referido como “Senhor dos exércitos” na medida em que era preciso, por vezes, pelear contra outros grupos. Assim, a própria divindade combatia em favor dos seus, reafirmando as demarcações entre o próprio e o estranho. Vê-se, por exemplo, do que resultou o embate entre Elias e os profetas de Baal: não só o Deus dos judeus se mostrou vitorioso, como Elias terminou por matar os profetas do deus oposto (1Rs 18,22-40). O mesmo se observa nas tensões entre Israel e o Egito ou contra os cananeus, etc. Também na Grécia, havia deuses devotados à guerra, como Ares e sua irmã, a Atena, também deusa da sabedoria e, portanto, da guerra estratégica. Em Roma, Ares se torna Marte, donde o termo “marcial” que refere o caráter bélico desta divindade. Elaborações da religião estática, esses deuses protegiam os seus contra os outros, reforçando, deste modo, o instinto que produzia as sociedades fechadas.

Vê-se, então, que, se é possível conceber um espraiamento do círculo afetivo de um indivíduo, espraiamento que o faria abarcar, num *crescendo*, grupos cada vez maiores a partir do familiar, este processo não pode ser infinito e não visa alcançar uma sociedade universal. O ódio ao outro é constitutivo do amor ao mesmo e, portanto, não pode ser abolido pela via puramente instintiva. Um instinto não pode ser simplesmente negado, embora possa ser eclipsado (BERGSON, 1978, p.100). Mas ele pode ser transcendido. Este movimento de transcendência, contudo, não pode ocorrer como um alargamento do instinto, mas como um salto, uma ruptura. Um amor totalmente abrangente perderia sua parte essencial e instintiva da aversão à alteridade. Um amor dessa natureza, isto é, um amor aberto, não poderia ser, portanto, efeito de um instinto. Se os afetos naturais humanos são, ao contrário, manifestações das forças habituais da natureza que como que transpassam as individualidades, sempre haverá uma tendência defensiva, bélica, contra aqueles que não fazem parte dos círculos imediatos. A partir disto, nota-se que o conceito de sociedade fechada, que é o que a natureza previu, inviabiliza a própria ideia de uma ampliação universal. Para que esta seja ao menos possível, faz-se necessário que ocorra uma mudança essencial: a criação de uma via que ultrapasse a natureza, o surgimento de uma atitude afetiva que não tenha um caráter essencialmente defensivo e utilitarista. Uma transcendência do instinto. Esta mudança marcaria o advento da sociedade aberta. “Humanidade (...) remete a uma atitude da alma que é puro movimento; não há atração por nenhum ‘objeto’ nem repulsa pelo ‘outro’, já que a humanidade como um todo é

‘atravessada’ pelo movimento e não ‘visada’ enquanto objeto (ZUNINO, 2013, p.165). Notemos que a diferença entre as sociedades fechada e aberta não é somente de grau, mas de natureza. A sociedade aberta não é a dilatação do velho, mas essencialmente uma coisa nova.

3.5. *Mística e Sociedade Aberta*

A sociedade aberta será acompanhada e mesmo causada por uma nova religião, que Bergson chama de *dinâmica* e que, como a nova atitude afetiva de que falamos, também não será uma mera extensão da anterior, preparada pela natureza. Se a religião fechada se caracterizava por uma demarcação rígida entre os de dentro e os de fora, a religião dinâmica será essencialmente universal, gerando uma atitude aberta em que não haverá mais diferença entre o estranho e o próprio.

A religião estática, cujos princípios são impostos socialmente, diluídos que estão em toda organização e estrutura formadas pelos diversos grupos humanos, opõe-se a esta nova religião que, por sua vez, não impõe como aquela, mas convida por meio de personalidades privilegiadas (BERGSON, 1978, p.29) que exercerão uma atração naqueles indivíduos cuja constituição interior lhes seja mais afim. Ela estará, assim, encarnada em umas poucas pessoas, os místicos, cuja mera “existência é um chamado” (BERGSON, 1978, p.29) e que, no mais das vezes, serão os únicos de sua espécie (BERGSON, 1978, p.78). Não é que os místicos formem juntos uma espécie à parte, mas que cada místico “se verifica constituir uma espécie composta de um só indivíduo” (BERGSON, 1978, p.223). Entre os místicos e as demais pessoas, novamente, não há apenas uma diferença de grau, mas de natureza. Não se atinge a mística por uma intensificação do mesmo, mas pela conquista de uma novidade radical³¹. Bergson escreve que “o místico é em realidade mais que homem³². É em virtude de sua própria essência

³¹ Recordamos, a este respeito, a frase de São João da Cruz, em quem Bergson provavelmente se inspira em alguns trechos de sua obra: “Para vires ao que não és, há de ir por onde não és”. Ir por onde não se é não se realiza na mera dilatação do que já se é.

³² Pode-se pensar aqui sobre o que Bergson afirma no terceiro capítulo de “A evolução criadora” a respeito do super-homem como alguém que tivesse sido forçado a deixar algo de si para realizar o estado atual do ser humano. O místico seria aquele que retoma o caráter originário e completo supra-humano: “*Tudo se passa como se um ser indeciso e fluido, ao qual se poderá chamar, conforme se queira, homem ou super-homem, tivesse procurado realizar-se, e só o tivesse conseguido ao preço de abandonar no caminho uma*

que o místico é excepcional” (BERGSON, 1978, p.177). Algo ocorreu neles que não estava no itinerário natural dos seus organismos. Houve um salto, uma descontinuidade, uma troca de essência. Eles ultrapassaram uma margem ontológica. A experiência mística lhes deu um novo ser e, com ele, novas operações. Neste sentido, Bergson diz que “todo espírito que envereda pela via mística, fora da comunidade, sente mais ou menos confusamente que deixa atrás de si os homens e os deuses” (BERGSON, 1978, p.184).

A mística, embora represente um movimento que se segue ao ponto ou parada que constitui a espécie humana, parecendo, dessa forma, ocupar um lugar no futuro da nossa natureza, na verdade sempre ocorreu. Estas almas privilegiadas estão distribuídas, portanto, entre as distintas épocas da humanidade, o que significa que a evolução de que se trata não ocorrerá exatamente no nível físico. Com efeito, se um homem comum chegar, em dado momento de sua vida, ao estado místico, é provável que, do ponto de vista corpóreo, não haja nenhuma mudança significativa nele. Assim, parece que a mística será um fenômeno que ocorrerá essencialmente no polo espiritual, embora, como veremos, ela terá naturalmente suas repercussões no âmbito corporal. Mas se trata aqui antes de uma relação de causa e efeito que imita o processo gerador da matéria como espraiamento de uma realidade espiritual. Os místicos sempre existiram, dizíamos, o que significa que a mudança de espécie de que se trata diz respeito ao interior. Por fora, eles continuam a ser reconhecidos como humanos e a apresentar todos os traços característicos da nossa espécie. De que modo se poderá então reconhecê-los? Sobretudo pelo que disseram e também pelo que fizeram. Bergson sempre destaca, a este respeito, uma desenvoltura, um bom senso de ordem superior que os orienta através de todas as complicações como se elas simplesmente não existissem.

Há (...) uma saúde intelectual solidamente assente, excepcional, que se reconhece sem dificuldade. Ela se manifesta pelo gosto da ação, a faculdade de adaptar-se e de se readaptar às circunstâncias, a firmeza junto à maleabilidade, o discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa sobre as complicações, enfim, um bom senso superior. Não é isso precisamente o que encontramos nos místicos de

parte de si próprio” (BERGSON, 2009, p.290, grifos do autor). Não se deve, pensar, porém, que haja, já, um itinerário definido pelo qual o homem deverá rumar a fim de se completar. Se “Não houve (...) projeto nem plano propriamente ditos” (BERGSON, 2009, p.289), e se “(...) seria um erro considerar a humanidade, tal como a temos sob os nossos olhos, pré-formada no movimento evolutivo (BERGSON, 2009, p.290), tampouco haverá um destino pré-traçado depois. É neste sentido que o super-homem bergsoniano, assim como o nietzschiano, tem qualquer coisa de indefinido, pois o caminho se cria *pari passu* à marcha evolutiva e, portanto, não pode ser previsto.

que falamos? E não poderiam eles servir para a própria definição da robustez intelectual? (BERGSON, 1978, p.188).

Reconhece-se, portanto, nos grandes místicos, a partir do que diz Bergson, traços de uma superioridade em tudo quanto fazem, compreendem ou dizem. Na verdade, como veremos, o místico é transpassado por algo superior a si que, desde então, o conduz pelas vias pelas quais deverá passar. Ainda segundo Bergson, a alma mística

(...) vê simplesmente, e essa simplicidade, que atinge tanto suas palavras como sua conduta, a orienta em meio a complicações de que ela nem mesmo parece se aperceber. Uma ciência inata, ou antes uma inocência adquirida, lhe sugere assim de pronto o empenho útil, o ato decisivo, a palavra sem réplica (1978, p.191-192).

Além desta fluidez ativa e mesmo intelectual, os diversos místicos que surgirem em diferentes tempos e em diferentes tradições religiosas também poderão ser reconhecidos porque parecerão apresentar, sob diferenças superficiais, uma similaridade na forma com que descrevem as experiências de que foram sujeitos. Essencialmente, todos eles terão vivenciado aparentemente as mesmas coisas, e os próprios termos utilizados denunciarão, pela semelhança que apresentarão entre si, a provável identidade da realidade a que se referem.

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. (...) Queremos apenas dizer que, se as semelhanças exteriores entre místicos cristãos podem dever-se a uma comunidade de tradição e de doutrina, seu acordo profundo é sinal de uma identidade de intuição que se explicaria mais simplesmente pela existência real do Ser com o qual eles se creem em comunicação (BERGSON, 1978, p.204).

Por este motivo, isto é, pelo fato de que diferentes doutrinas conduzem a uma experiência que no fundo é similar, Bergson dirá que é sempre possível separar a forma da matéria na mística e observar, assim, o fenômeno místico em si, dissociado da religião subjacente. Logo após afirmar que “o misticismo completo é, com efeito, o dos grandes místicos cristãos” (BERGSON, 1978, p.187), Bergson sugere que “Deixemos de lado, por ora, o seu cristianismo, e consideremos nele a forma sem matéria” (*Ibid.*). Mais à

frente, ele dirá que “bastaria tomar o misticismo no estado puro, escoimado das visões das alegorias, das fórmulas teológicas pelas quais ele se exprime, para fazer dele um auxiliar poderoso da busca filosófica (BERGSON, 1978, p.206-207). Esta pura forma do misticismo parecerá uma espécie de fôrma, sempre similar, a ser preenchida com os conteúdos específicos das doutrinas a que os místicos aderem. Tal semelhança, sendo anterior aos objetos da crença, ocorrerá não porque os místicos estejam presos aos esquemas religiosos – o que não faria sentido, já que estes esquemas são diferentes e por vezes autoexcludentes –, mas, antes, porque as experiências místicas, como que se abstraindo das diferenças doutriniais, são basicamente as mesmas onde quer que se deem, o que se conclui a partir das descrições que são feitas pelos próprios místicos. Claro que esta pura forma, a fim de ser expressa aos outros, deverá revestir-se de uma matéria que, em geral, será a da religião de que o místico faz parte. A intuição procurará as palavras e expressões disponíveis no imaginário de uma coletividade específica, a do público para o qual aqueles relatos farão sentido e a do próprio sujeito destas experiências. Retorna-se, deste modo, ao campo da religião embora ele tenha sido, pelo menos por um momento, transcendido. Disto surge um fenômeno misto em que uma religião tradicional e, portanto, estática passa a servir de suporte para significados místicos e dinâmicos.

Assim se constituirá uma religião mista que implicará uma orientação nova da antiga, uma aspiração mais ou menos pronunciada do deus antigo, saído da função fabuladora, a se perder naquele que se revela efetivamente, que ilumina e aquece almas privilegiadas com a sua presença (BERGSON, 1978, p.177).

Desta forma, a religião fica transsubstanciada e revitalizada. Vê-se extrinsecamente que as fórmulas doutriniais continuam as mesmas, mas há, desde que um místico as referiu, qualquer coisa de nova ali. O alcance semântico das expressões foi alargado e por vezes trocado. “Os elementos se conservarão, porém magnetizados e voltados em outro sentido por essa imantação” (BERGSON, 1978, p.178).

Bergson também levanta a possibilidade de as diversas religiões já serem derivações de uma experiência mística original. Esta experiência, comparada a um fogo, passaria depois por um processo de resfriamento do que resultaria a religião em questão.

De uma doutrina que não passe de doutrina dificilmente sairá o entusiasmo ardente, a iluminação, a fé que remove montanhas. Mas estabeleci essa incandescência e a matéria em ebulição fluirá sem dificuldade no molde de uma doutrina, ou mesmo se tornará essa doutrina ao se solidificar. Concebemos, pois, a religião como a cristalização, operada por um resfriamento sábio, do que o misticismo veio depositar, queimando, na alma da humanidade. Através da religião, todos podem obter um pouco do que alguns privilegiados possuíam plenamente (BERGSON, 1978, p.196).

Segundo esta visão, na origem das grandes religiões estaria uma experiência mística que, depois, teria de ser traduzida em termos inferiores, somente metafóricos, aquelas realidades sendo incapazes de serem referidas de modo inequívoco³³ ou literal. As demais pessoas, não podendo repetir em si mesmas a experiência mística, que é individual, adotam as suas fórmulas dogmaticamente, numa atitude de fé, tendendo a perder de vista a experiência para a qual elas apontam. Neste processo, contudo, as diferenças religiosas, que não mais seriam que modos diferentes de referir o mesmo, terminarão por reforçar os limites impostos pela natureza, aqueles do instinto, e por este motivo as religiões se tornarão com frequência motivos de desacordos e até de guerras. Se é o caso de elas serem produtos remotos de experiências místicas, e se estas põem o místico numa atitude amorosa em relação à humanidade inteira, o seu uso, na religião estática, com vistas a justificar o domínio de um grupo sobre outro seria na verdade um abuso da sua proposta original. O fechamento típico das religiões estáticas seria como que a instrumentalização da mística pelo instinto, o rebaixamento útil do supraútil. Aquilo que transcende essencialmente a natureza, e que deveria produzir movimentos neste sentido, cai ao serviço dos instintos egoístas da espécie. Resulta daí uma contradição que não poderá deixar de se fazer sentir internamente e que deverá procurar equilibrar-se estática ou dinamicamente, isto é, no sentido da religião tradicional, reforçando os limites da sociedade fechada com o esquecimento da experiência inicial de abertura, ou no da mística com certa superação do fechamento do dogma.

3.6. A Emoção Criadora

³³ Segundo o pensador francês René Guénon, a palavra “Mito” possuiria uma dupla etimologia: “mythos”, referindo ao fato de ele consistir num relato que era narrado ou cantado pelos rapsodos; mas também “muthos”, referindo uma realidade que, em si mesma, seria incapaz de ser verbalizada, sugerindo, antes, um estado de silêncio. Também São Paulo, ao ser elevado ao terceiro céu, afirma que ali “ouve palavras inefáveis que não é lícito ao homem repetir” (2Cor12,4).

Se a mística consiste essencialmente numa experiência íntima, experiência que é movimento, por sua vez a análise, pela inteligência, da linguagem utilizada pelo místico, análise que toma as realidades como estáticas, jamais será capaz de reproduzi-la. Pelo contrário, esta tentativa dará origem a um bloco de ideias que não será senão o engessamento daquele fluido ardente que caracterizou aquela experiência. A inteligência, tendo um olhar voltado para trás ou para baixo, colocará a atenção na direção contrária à da vida. Assim, há desacordo entre a inteligência e a mística, como entre aquela e a intuição, a mística sendo impossível de ser expressa devidamente pela inteligência. À abertura do místico se seguirá, portanto, quando se desce à religião estática, o fechamento do dogmático. À novidade da intuição sucederá a mesmidade da inteligência. Ao amor do dinâmico se cristalizará na violência do estático. À experiência se substituirá a mera abstração. À realidade, o símbolo. Mas de que modo será possível falar dos estados místicos a não ser pela inteligência? Não se trata, portanto, de negar o papel desta última na explicitação dessas vivências – ou na tentativa –, mas de enfatizar o erro que seria absolutizar as expressões da linguagem, paralisando uma realidade viva em categorias fechadas³⁴. Desde que haja a experiência mística, a linguagem será naturalmente chamada para servir, na medida do possível, de suporte à intuição. Contudo, o problema permanece: ele equivale a dizer que o não místico não poderia saber do que tratam as referências linguísticas a este estado superior. Entre o suporte e o suportado não há continuidade. Por isso, não há garantia de que a intuição ou a mística surjam mesmo quando forem utilizadas as melhores referências possíveis a elas. É esta uma impossibilidade análoga à de se reconstituir um movimento a partir do desenho de um trajeto. Segundo Bergson, há, no entanto, uma espécie de experiência intermediária ou diminuída através da qual será possível ao não místico compreender, como num relance, em que consiste a mística: a emoção criadora. Para ilustrar o que seria esta emoção, ele utiliza o exemplo de Beethoven e sua tentativa de materializar em frequências musicais a inspiração que sentia:

Que haverá de mais elaborado, que haverá de mais sábio que uma sinfonia de Beethoven? Mas durante seu trabalho de composição, de recomposição e de escolha, que se dava no plano intelectual, o músico elevava-se a um ponto

³⁴ Allan Watts expressou este erro quando criticou a tentativa de alguém se apossar do fluxo de um rio colocando-o num balde.

situado fora do plano, para lá procurar a aceitação ou a recusa, a orientação, a inspiração: nesse ponto aninhava-se uma indivisível emoção que a inteligência sem dúvida ajudava a se explicitar em música, mas que era em si mais que música e mais que inteligência. (...) Emoção desse gênero assemelha-se, sem dúvida, ainda que de muito longe, ao sublime amor que é para o místico a própria essência de Deus. Sempre o filósofo deverá pensar nela quando se acercar cada vez mais da intuição mística para exprimi-la em termos de inteligência (BERGSON, 1978, p.208).

Não obstante a distância entre a emoção criadora de um Beethoven e o que um místico experiencia, elas se assemelham “sem dúvida” (*Ibid.*). Esta semelhança deve servir como uma referência para o filósofo que quiser abordar o misticismo. No processo de composição, o músico acessaria uma região que estaria acima da inteligência. Não se trata, portanto, de mera habilidade ou de um arranjo sofisticado das notas musicais. Trata-se de ultrapassar o nível material dos sons e experimentar uma emoção que porá a alma do músico em atividade e o impelirá à composição. Este ímpeto o fará descer e utilizar os materiais possíveis, as notas, mas agora na tentativa de exprimir aquela novidade. Por trás da música que ouvimos, transparecem aquelas regiões nas quais o compositor foi buscar a inspiração. Por trás da materialidade sonora, há o imaterial daquela emoção. Por trás da multiplicidade das notas que, porém, formam uma unidade múltipla está aquela unidade afetiva que, por ser dinâmica, é capaz de descer e se espriar em elementos diversos. As notas em questão ficarão imantadas por aquela emoção que as ultrapassa e serão então capazes de a transmitir em algum grau a depender da sensibilidade dos ouvintes. Nós que escutamos as composições de Beethoven poderemos ser contaminados pela emoção que está dispersa ou traduzida nas notas e que é a sua essência. Quando isto ocorre, a música nos fará um convite ao qual nós não quereremos recusar: “Parece-nos, enquanto ouvimos, que não poderíamos querer outra coisa senão o que a música nos sugere” (BERGSON, 1978, p.33), e ainda: “(...) se a atmosfera da emoção estiver presente, se eu a tiver respirado, se a emoção me penetrar agirei de acordo com ela, sacudido por ela” (BERGSON, 1978, p.40). A música nos introduzirá naquilo que é a sua essência, a emoção supraintelectual, e nos terá aberto as portas da alma. Este sequestro da vontade, se podemos nos referir assim, é o que caracteriza o contato real com a emoção que é mais que ideia. Do mesmo modo, a experiência mística, uma vez que ocorra, terá vencido qualquer resistência interior. Ela já é este ato de vitória, uma vez que consiste num movimento do elã vital que, preso que estava à espécie humana, ultrapassa por fim esta última barreira.

Como está se referindo às possibilidades que o filósofo possui diante da investigação da mística, Bergson se utiliza ainda de outra analogia, mais afeita à ocupação filosófica, a da escrita, pois, se o filósofo não for músico, será escritor:

Ele pode não ser músico, mas é em geral escritor; e a análise de seu próprio estado de alma, quando compõe, o ajudará a compreender como o amor em que os místicos veem a própria essência da divindade pode ser, ao mesmo tempo que uma pessoa, uma força de criação (BERGSON, 1978, p.209).

Com efeito, há, segundo Bergson, duas formas de composição literária ou filosófica: a primeira consiste no mero rearranjo das ideias já dispostas nas produções intelectuais do mundo. A obra assim composta poderá ser forte e até esclarecedora, mas produzirá uma espécie de “mais do mesmo”, consistindo basicamente na mera análise do que já havia de ideias conhecidas e na explicitação das suas implicações. Será uma obra de inteligência e estará restrita a esta faculdade. Seu caráter analítico exprimirá a complexidade do real, complexidade infundável que sempre permitirá um além descendente dentro do campo do mesmo. O trabalho analítico também tem a sua inesgotabilidade. A outra forma, porém, de escrita, método “mais ambicioso, mais³⁵ seguro, incapaz de dizer quando terminará e mesmo se terminará” (BERGSON, 1978, p.209) consiste em alcançar a inspiração indivisível e original, fora e além do domínio da inteligência, que, por sua vez, se esparramará em uma linguagem que, não obstante use os mesmos termos de antes, estará agora reavivada por este fluxo novo de vida. Segundo Bergson, este segundo método é arriscado. Não há garantias de que seja concluído. Entre a mesmice das palavras e a originalidade da inspiração haverá qualquer tensão pela qual o significado das expressões sofrerá uma tentativa de violação, às vezes bem sucedida. Esta inspiração que move o filósofo a este tipo de escrita é a emoção criadora. Ao contrário da emoção infraintelectual, que é espontânea, esta outra, supraintelectual, demanda esforço (BERGSON, 1978, p.208). Ela impele ao movimento criador. “De fato, só a emoção do segundo gênero pode tornar-se geradora de ideias” (BERGSON, 1978, p.37). Dela resultará uma obra que, caso venha a termo, enriquecerá o mundo.

³⁵ Notamos neste trecho um erro de tradução. O original francês traz a expressão “moins sûr”, “menos seguro”, portanto. Não haveria sentido que algo fosse “mais seguro” e ao mesmo tempo não houvesse garantias de ser realizado.

Essas analogias com o trabalho dos músicos ou dos escritores permanecem, contudo, somente analogias. Em sentido estrito, músicos e escritores não são necessariamente místicos. Se o fossem, a mística teria um impacto direto e original sobre as suas produções artísticas e intelectuais. Mas eles permanecem habitando em domínios diferentes.

Para além da inteligência, mas também da intuição filosófica ou artística, encontra-se doravante a intuição mística, que se prolonga diretamente em criação e mesmo em ação, não somente em superação, mas mesmo em transformação da humanidade (WORMS, 2010, p.291-292).

Por isto, a experiência mística não poderá ser compreendida de modo total a não ser por quem a faça, pois “o misticismo nada diz, absolutamente nada, a quem não sentiu um pouco dele” (BERGSON, 1978, p.196). Parece ser o caso, porém, de a maioria de nós ter sentido algo da mística, pois os relatos dos que tocaram essas alturas da existência geralmente não nos deixam indiferentes. Sozinhos, talvez não consigamos destacar aquele conteúdo tão íntimo e passemos ao largo dele por causa das ocupações do dia a dia. Mas quando temos contato com algum místico, alguma coisa redesperta em nós. Somos apresentados a nós mesmos, a algo mais profundo do nosso interior, e é por isso que a mística tende a ser tão desejada por alguns, porque ela traz uma indisfarçável sensação de autenticidade comparada à qual as demais ocupações da vida revelam-se, digamos, secundárias. A mística parece ser a realização de um anseio secreto que talvez nem soubéssemos ter até o contato com aquelas ideias, ou, antes, com a sensação veiculada por elas. Contudo, para estabelecermos a razoabilidade ou o sentido firme dessas experiências é preciso mais do que um sentimento vago e indefinido. É necessário que elas sejam passíveis de um modo de expressão mais sistemático. Para que sejam úteis à Filosofia, devem poder ser submetidas a uma análise, isto é, devem ser passíveis de uma avaliação por critérios racionais. Elas teriam de vir por outras vias que não a da pura mística: precisariam ser traduzidas em linguagem humana.

Reconhecemos no entanto que a experiência mística, deixada a si mesma, não pode proporcionar a certeza absoluta ao filósofo. Ela não seria inteiramente convincente a menos que esta chegasse por outra via, tal como a experiência sensível e o raciocínio calcado nela, para encarar como verossímil a existência de uma experiência privilegiada, pela qual o homem entrasse em comunicação com um princípio transcendente (BERGSON, 1978, p.204).

Há uma essencial assimetria entre o misticismo e as suas descrições, aquela intraduzibilidade de que falávamos mais acima, assim como a há entre a emoção criadora e as suas materializações, ou entre um movimento e os pontos estáticos que demarcam a sua trajetória. Por isto, a intuição mística permanece, em última instância, uma incógnita e somente o místico sabe exatamente do que se trata. Sabe-se que ela é real, tanto porque culmina o movimento buscado pelo elã vital, pois “não se compreende a evolução da vida (...) a menos que a vejamos à procura de algo inacessível a que o grande místico atinge” (BERGSON, 1978, p.176-177), quanto porque os místicos reais existiram e suas obras podem ser verificadas e estudadas, “porque ela já foi efetuada na prática e na história; em outras palavras, porque há exemplos da moral aberta e da religião dinâmica na experiência humana” (WORMS, 2010, p.320). O fenômeno místico é, portanto, real, embora ele não possa ser abordado diretamente a não ser por quem faça a experiência da mística em si mesmo. Por este motivo, Bergson terá uma única via de acesso no estudo do misticismo. Ele optará por fazer uma hermenêutica dos textos e das ações produzidos pelos místicos, que são o que temos de palpável e de passível de análise. Temos, ainda, aqui um respeito pelo princípio de que todo o conhecimento vem pela experiência, ainda quando seja a experiência de outras pessoas. Trata-se, então, daquilo que vimos chamar-se “método de aproximação progressiva”. A convergência dos relatos dos diferentes místicos apontará, progressivamente, para a realidade a que eles se referem.

3.7. As Místicas Incompleta e Completa

Por se tratar de uma experiência tão restrita, surgem muitas objeções a respeito da sua veracidade ou das possibilidades de uma abordagem mais séria deste tema. Para responder, por exemplo, à afirmação de que o que caracteriza a mística são as percepções extraordinárias, como visões, locuções, etc., e de que estas são sempre muito próximas de estados psíquicos mórbidos, Bergson dirá que isto não prova que os estados místicos sejam essencialmente mórbidos, assim como os doentes que se creem Napoleão não refutam, por isso, a existência do próprio Napoleão. Além disso, ele afirma que não está nessas excentricidades o ponto essencial do misticismo. Embora estes estados de fato ocorram, eles são antes sinais de transição, e são considerados com suspeita pelos próprios

sujeitos da experiência. De fato, houve sempre a consciência, nos próprios místicos, de que eles podem ser alucinações, induzidas pela própria pessoa ou por algum outro ente misterioso diferente do suposto. Por isso, recomendou-se sempre que estes estados não fossem buscados³⁶. O místico, portanto, antes os sofre, mas os ultrapassa quando o fenômeno do misticismo se completa.

É incontestável que êxtases, visões, arrebatamentos são estados anormais, e que é difícil distinguir entre o anormal e o mórbido. Eles foram os primeiros a precaver seus discípulos contra as visões que podiam ser puramente alucinatórias. E às próprias visões, quando as tinham, geralmente atribuíam importância meramente secundária: eram incidentes do caminho; impunha-se ultrapassá-los, deixar atrás de si arrebatamentos e êxtases para atingir o termo, que era a identificação da vontade humana com a vontade divina (BERGSON, 1978, p.189)

Se o fenômeno místico, como acabamos de dizer, pode estar completo ou não, é preciso admitir que ele possui fases. As visões e êxtases são características do processo, enquanto a evolução ainda está em curso, mas não são experiências necessárias, podendo até mesmo não ocorrer, e não fazem parte do estado definitivo. Quando ocorrem, são sintomas de um *ainda não*. Haverá um depois em que estas agitações extraordinárias, que são produtos das revoluções que estão ocorrendo internamente, voltam a um fluir natural, sem agitações bruscas. Elas não repousam, isto é, não chegam a um estado estático, mas readquirem um movimento ordenado. Este voltar à ordem ocorrerá quando houver um avanço sem retorno, a passagem para além do nível da espécie. Tal movimento reordenado significará a adaptação do sujeito às novas alturas. Já os êxtases, que são elementos do trajeto, são uma espécie de visão extraordinária que envolverá a intuição na sua capacidade provisoriamente contemplativa, mas também a parte afetiva da alma. Assim, eles se caracterizam pela visão que produzem e pela intensidade emotiva. Vê-se por isso que, por um lado, eles tenderão para a ação, já que a emoção de ordem superior, que já existe aqui, é essencialmente criadora, isto é, ativa. Mas o êxtase também virá acompanhado de uma espécie de cuidado para que não se perca de vista o objeto da

³⁶ São João da Cruz, provavelmente o maior representante da mística católica – mística que, como veremos, Bergson considera como sendo a completa, e cuja leitura ele provavelmente empreendeu, o que se supõe a partir dos termos que ele usa, como “noite escura”, “inocência adquirida”, etc. – não somente recomenda que estes estados extraordinários não sejam buscados, como ainda sugere que eles sequer sejam aceitos quando ocorrerem. O próprio santo, quando sentia o êxtase se aproximar, costumava dar pequenos socos na parede com o intuito de afastar o estado alterado de consciência.

experiência. É por isso que, neste estágio, a pessoa também receia agir, pois a ação representaria uma perda contemplativa, uma diminuição da graça espiritual em questão. De fato, a inteligência parece demonstrar que o repouso é o estado visado pela ação na medida em que esta se ordena a um objetivo que, uma vez alcançado, geraria um relaxamento das forças colocadas em jogo. Agimos para alcançar algo. A ação aponta para algo além de si. Este algo além, visado pela inteligência, será o fim para o qual a ação serve de meio. Entre meio e fim, este último será mais importante. O fim será a razão de ser do meio. Entre ação e contemplação, desse modo, a inteligência compreende uma relação hierárquica, a contemplação representando a melhor parte, o repouso buscado pela ação, aquele ponto que escapa à utilidade, de modo que voltar à ação seria necessariamente retroceder.

Ele [Plotino] foi ao êxtase, estado de alma em que se sente ou se crê sentir-se na presença de Deus, estando-se iluminado por sua luz; ele não ultrapassou este último estágio para atingir o ponto em que a vontade humana se confunde com a vontade divina, prejudicada que fica a contemplação ao transformar-se em ação. Ele se acreditava no ápice: ir além significaria para ele descer. Foi o que quis dizer numa língua admirável, mas que não é a do misticismo pleno: ‘a ação’, diz ele, ‘é um enfraquecimento da contemplação’ (BERGSON, 1978, p.182-183).

Compreendida dessa forma, a mística tenderia a não se completar, a abortar-se no meio do processo, já que o êxtase não quer ser ultrapassado sob o medo de ser perdido. Vê-se que que o estado místico em que ocorrem os êxtases é naturalmente tenso porque há duas tendências em jogo: uma de avançar, gerada pela emoção que já começa a atuar, e uma de manter-se estático. A inteligência, ao ser informada do estado místico pela intuição, escolherá manter-se dentro do que já sabe – já que o que está além do já experienciado será visto como inexistente ou pelo menos inseguro – e tentará encaixar o conteúdo da experiência extática nos esquemas já desde antes conhecidos. A inteligência é incapaz de antever o que está além das suas categorias. A este respeito, vem-nos à mente uma passagem magistral do primeiro capítulo de “A evolução criadora” que reproduzimos a seguir:

A nossa razão, incuravelmente presunçosa, imagina possuir por direito de nascença ou de conquista, inato ou adquirido, todos os elementos essenciais do conhecimento da verdade. E mesmo quando confessa desconhecer o objeto que lhe é apresentado, julga que a sua ignorância diz apenas respeito à questão de saber qual das suas antigas categorias convirá ao novo objeto. Em que gaveta pronta a abrir-se o faremos entrar? Com que vestuário já cortado o iremos

vestir? Será ele isto, aquilo ou outra coisa? E ‘isto’, ‘aquilo’ e ‘outra coisa’ nunca são para nós senão o já concebido, o já conhecido. A ideia de que poderíamos ter de criar inteiramente, para o novo objeto, um novo conceito, e porventura um novo método de pensamento, repugna-nos profundamente (BERGSON, 2009, p.64).

É neste sentido, isto é, na disposição que a pessoa tem de ir além ou de ficar restrita ao êxtase, à visão, que Bergson fala de uma mística completa e de uma mística incompleta, pois “o êxtase, ápice da experiência dos místicos ‘incompletos’, é uma narcotização da vontade humana e uma forte tendência para a ‘não-ação’” (CORDEIRO, 2010, p186). Enquanto frui da experiência extática, a pessoa nota que uma parte sua não está envolvida, ainda, e é por isso que a experiência tem fim. Ela não é definitiva porque não é completa. Esta parte que ainda fica de fora é a vontade, faculdade de ação. Assim, se quiser agir, além de sair do estado extático, a pessoa será devolvida às suas próprias possibilidades. “Sua ação, se agisse, procederia simplesmente dela” (BERGSON, 1978, p.190). A atenção e a atividade da alma saíam da divindade e se voltarão para o próprio sujeito, pois sua vontade ainda está operando no nível humano. Neste sentido, é verdade: agir é descer de onde se estava. A vontade aqui não acompanha ativamente o que se passa nas outras faculdades, já tomadas desde o êxtase, mas fá-lo passivamente, preparando-se para o que virá depois. Bergson compara a inatividade do êxtase com a concentração de energia operada por uma máquina que, logo mais, a fará saltar bruscamente e compensar, num movimento mais amplo, o tempo em que ficou aparentemente parada.

Ela [certa inquietude no êxtase] mostra de fato que a alma do grande místico não se detém no êxtase como no final de uma viagem. É, isto sim, o repouso se quisermos, mas como numa parada em que a máquina ficasse sob pressão, com o movimento continuando no mesmo lugar em abalo, até novo salto para a frente (BERGSON, 1978, p.190).

A vontade estará, portanto, aumentando de tensão, por assim dizer, como um casulo aparentemente estático em cujo interior ocorrerá uma mudança total de natureza.

Ao percorrer os relatos dos místicos, Bergson notará que o amor ganha neles lugar predominante. Em toda mística, surge um enternecimento afetivo que inclusive enfatizará o apego característico da primeira fase, aquela do êxtase. Agir seria perder de vista o objeto amado, distrair-se dele. Por isso, busca-se a não ação, a concentração estática e

extática da contemplação. Porém, esta contemplação não pode ser estática, pois o místico quererá reter a continuidade da visão, isto é, é necessário que as impressões imediatamente anteriores se fundem e se contraiam no presente e que, além disso, tenha-se a expectativa de que esta visão se mantenha nos momentos seguintes. A contemplação supõe, portanto, a duração. O amor que aí já desperta será uma qualidade participada tanto pela sensibilidade quanto pela vontade. Há, portanto, amor no êxtase, que já é mística, ou antes se poderá dizer que o amor é a razão do êxtase, este servindo para produzir aquele encantamento característico da alma e para torná-la cativa da beleza que contempla, pois “o êxtase interessa bem a faculdade de ver e de se emocionar” (BERGSON, 1978, p.190).

Depois de elencar as místicas de diversos povos, como a dos gregos, dos alexandrinos, dos hindus e dos budistas, Bergson conclui que o que caracteriza a grande maioria delas é a sua incompletude, o fato de que elas param no estágio contemplativo, no êxtase. Somente os místicos cristãos ultrapassam este ponto. E a que chegam, então? O que há depois? Recordemos que Bergson define a mística como sendo produto da intensificação da intuição que, ultrapassando os limites da nossa interioridade, chega à percepção direta do próprio elã vital e, assim, se sintoniza – coincide parcialmente – com esta força que é a própria raiz da vida. A intuição, que é a faculdade principal aqui, se tornou meramente contemplativa, diz nosso autor, por uma espécie de abstração sobre si mesma. No seu caráter completo, ela teria de ser mais que contemplação:

Sabemos, porém, que à volta da inteligência permaneceu uma franja de intuição, vaga e evanescente. Acaso não se poderia fixá-la e intensificá-la, e sobretudo completá-la como ação, pois que ela só se tornou pura visão por um enfraquecimento de seu princípio e, se podemos nos exprimir assim, por uma abstração praticada sobre si mesma? (BERGSON, 1978, p.175).

A intuição, no seu estado atual, opera abaixo de suas possibilidades totais. Uma vez que a mística representa o desabrochar desta faculdade, é natural que ela transcenda aí os seus limites anteriores e culmine em algo que vai além da visão: a ação. Haveria, assim, da mesma forma que uma ação anterior à contemplação, uma ação posterior a ela. Essa divisão é análoga àquela que Bergson estabelece entre a emoção inferior e a superior. Na emoção inferior, estamos reduzidos à nossa própria imanência, por assim dizer. Na emoção superior, somos movidos por qualquer coisa que nos chama interiormente, havendo, portanto, no fundo de nossa imanência, a presença de certa alteridade ou

transcendência a que nós não quereremos resistir (BERGSON, 1978, .40). Assim, depois de tomar notícia do impulso vital que anima o mundo, de percebê-lo diretamente pela intuição, o místico poderá se unir a ele, coincidindo parcialmente com ele, e incluirá agora aquilo que ainda estava fora da experiência: o caráter ativo da vontade. O elã vital, sendo análogo a uma vontade na medida em que age, se comunicará com a vontade humana e lhe emprestará a sua força³⁷. Esta união de vontades faz cessar as resistências humanas e é disto que se segue a identificação parcial do místico com o elã vital.

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 será uma individualidade que ultrapasse os limites impostos à espécie por sua materialidade, individualidade que continuasse e prolongasse assim a ação divina (BERGSON, 1978, p.182).

Sobre este estado em que a vontade do místico completo parece se confundir com o próprio elã vital, escreve Cordeiro:

O místico completo de Bergson – o místico cristão – perde sua vontade própria para o impulso vital, ou elã vital, ou fluxo espiritual. Assim, a vontade particular e própria de cada um da espécie humana só existe enquanto o impulso vital circula viciosamente na espécie humana. Quando ele arranca e segue em frente, isto não mais diz respeito ao homem, mas ao místico completo. A vontade deste místico é o próprio impulso vital libertado (2010, p.184).

Este elã, expressão da atividade divina, tem por princípio mover-se para frente, progredir e criar. Ele não se detém a não ser em face de uma resistência, que é a matéria. No místico completo, esta resistência é enfim ultrapassada. O movimento é, portanto, retomado segundo sua tendência original. Fazer-se um só com este elã significa, portanto, assumir em si um princípio ativo imenso, a própria atividade, uma abundância de vida que não pode deixar de se manifestar como ação.

³⁷ Novamente, não podemos deixar de recordar a doutrina mística de São João da Cruz que, considerando a vontade como uma das potências da alma, fá-la atuar num nível humano somente até certo grau da vida mística, donde se segue o seu esvaziamento ou destruição na “noite escura” e, por fim, a sua reativação ou ressurreição num nível divino, agora como participação da onipotência ou vontade divina.

Digamos que é de agora em diante, para a alma, uma superabundância de vida. – É um impulso imenso. É um empurrão irresistível que a arremessa às mais vastas iniciativas. Uma exaltação calma de todas as suas faculdades faz com que ela veja grande, e por mais frágil que seja, ela realiza poderosamente (BERGSON, 1978, p.191-192).

Enquanto as demais místicas mantinham-se no ócio contemplativo, a cristã tornou-se imensamente fértil em agir e produzir, o que significa que ela foi além, completando o processo místico. Este esforço sobre-humano, já que é ultrapassagem da espécie, requeria o contato com uma força igualmente sobre-humana. Neste contato com o elã vital, a pessoa foi convertida em algo além de si, transcendendo a sua própria natureza humana e manifestando, a partir de então, a poderosa emoção criadora que lhe aparece como um amor sem limites, o traço mais essencial do misticismo autêntico e completo. Se o primeiro amor, aquele preparado pela natureza, era como uma extensão do instinto de autopreservação e vinculava a si as pessoas de outros círculos mais próximos visando a defesa de si e da espécie, este amor que surge agora já não visa a defesa de si. Ele faria, ao contrário, com que a pessoa se dispusesse facilmente ao sacrifício em benefício de qualquer outro, não só de qualquer lugar, mas igualmente de qualquer espécie. “E ele agirá, mesmo que para isso tenha que morrer” (CORDEIRO, 2010, p.186). Inaugura-se aqui um amor de outra ordem, um amor aberto, capaz de amar o todo.

Muito diferente é o amor místico da humanidade. Ele não prolonga um instinto, e não advém de uma ideia. Nem é de natureza sensível, nem de natureza racional. É um e outro implicitamente, e é muito mais efetivamente. Pois tal amor está na própria raiz da sensibilidade e da razão, como do restante das coisas. Coincidindo com o amor de Deus por sua obra, amor que tudo fez, ele revelaria a quem soubesse interrogar o segredo da criação (BERGSON, 1978, p.192).

Na mística, ama-se a obra divina como o próprio Deus a ama, e é por isso que se torna possível descobrir o segredo da criação, assim como compreenderíamos os personagens criados por um escritor ou as composições de um músico se experimentássemos a mesma emoção que os inspirou nas suas criações. O segredo de suas obras nos seria evidente. Ao sentir Deus como amor, o místico descobre que a enorme complexidade do real, a vertiginosa multiplicidade de seres que o mundo contém, e os inumeráveis detalhes que a inteligência descobre progressivamente, são somente o

efeito material de um impulso simples, imaterial e indiviso: o amor divino. Nos termos de Bergson, “o universo é apenas o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar” (BERGSON, 1978, p.211). É como o exemplo da mão que mergulha em limalha de ferro: as posições que as pequenas partículas assumem se explica facilmente a partir da intenção que a mão encarna, mas, supondo esta mão invisível, o arranjo entre as inumeráveis partículas parecerá assombroso a quem considere o trabalho que elas tiveram de se encaixar com tanta precisão num determinado formato.

(...) lá onde nossa análise, que se faz por fora, revela elementos positivos em número cada vez maior que encontramos, por isso mesmo, cada vez mais surpreendentemente coordenados uns aos outros, uma intuição que se transportasse para dentro apreenderia, não mais meios combinados, mas obstáculos removidos. Certa mão invisível que atravessasse bruscamente limalhas de ferro, apenas removeria a resistência, mas a própria simplicidade desse ato, vista do aspecto resistência apareceria como a justaposição, efetuada numa ordem determinada, das partículas de limalha (BERGSON, 1978, p.95).

Na mística, Deus então é conhecido por experiência – esclarecendo ao mesmo tempo o mistério por trás do Real – e esta experiência não se desvanece como o mero raciocínio lógico, que precisa ser refeito toda vez. Ela perdura através de uma emoção criadora que não se arrefece, já que ela é, por definição, contato contínuo com um Ser que se experimenta como amor. Esta experiência, quando acompanhada de todos os traços do misticismo completo, e quando concorda com outras tantas de outros místicos completos, não deve ser posta em dúvida. Neste sentido, Jacques Maritain afirma que “deve-se acreditar nos místicos sobre Deus, como nos físicos sobre a matéria: uns e outros são competentes, sabem do que falam” (*Apud* MORUJÃO, 1979, p.399). Aqui, “não se trata simplesmente do possível ou provável, como o seria a conclusão de um raciocínio, mas certo como uma experiência: alguém viu, alguém tocou, alguém sabe” (BERGSON, 1979, p.192). Para o místico,

Deus é amor, e é objeto de amor: tudo o que o misticismo tem a dizer e a fazer consiste nisso. Desse duplo amor o místico jamais acabará de falar. Sua descrição é interminável porque a coisa a descrever é inexprimível. Mas o que ela diz claramente é que o amor divino não é uma coisa de Deus: é o próprio Deus (BERGSON, 1978, p.208).

Este contato contínuo do místico com Deus impossibilita a indiferença. A emoção que daí resulta, e com a qual a pessoa coincide (*Ibid.*), representa o contraponto da pressão que o hábito social exerce na coletividade. Aqui, ela encarna num místico, num ser individual, e ateia nos que com ele contactam sob a forma de chamado, inspiração, ímpeto de seguimento. O próprio místico se torna um chamado (BERGSON, 1978, p.29)³⁸. A partir desta experiência, conhece-se o propósito da criação e, com isto, a intenção divina. O propósito de Deus era criar criadores: seres ativos e livres e “dignos de seu amor” (BERGSON, 1978, p.210). Por este motivo, pode-se dizer que o ser humano, embora ainda esteja em processo, realiza já em certo nível o propósito visado pela natureza. Mas é o místico, aquele que é mais que homem porque passou pela “deificação definitiva” (BERGSON, 1978, p.203) que, por fim, chega aonde a natureza pretendia.

Daqui surgem algumas questões: como um universo que seria manifestação do amor divino poderia conter tantas imperfeições, sofrimentos, o mal, em suma? E por que somente o Cristianismo teria alcançado o misticismo completo?

3.8.O problema do mal e o lugar privilegiado do Cristianismo

Começamos pela última. Por trás do aspecto ativo do misticismo cristão, Bergson identifica uma espiritualidade que não chegou a ser mística, mas que se caracterizava precisamente pela ação: o profetismo judaico. Nas indignações dos profetas, víamos a intenção clara, logo a esperança real, de que a ação humana poderia transformar a realidade, tornando-a mais de acordo com o princípio que lhe era a origem. Os profetas não falavam em seu próprio nome. Não se tratava de uma indignação meramente humana. Havia já algo transcendente às individualidades, uma ação até violenta que ainda hoje choca nossa sensibilidade, mas que era inspirada pelo amor. Este amor, que está na origem de tudo, assumia neles aspectos enfáticos e dramáticos, e este fato já nos serve como uma antevisão da resposta à outra questão. Mas, continuemos. Às vezes, para salvar um povo era preciso arremeter com força contra os seus algozes. Isto parece indicar, entre outras coisas, que a natureza se preocupa com a espécie ou a sociedade “mais que com o indivíduo” (BERGSON, 1978, p.99). Uma inteligência que levasse muito longe o seu

³⁸ Pensamos aqui numa das possíveis etimologias da palavra “persona”: “por onde algo soa”, o chamado de que se trata não sendo outra coisa.

egoísmo e pusesse em risco grave um grupamento de pessoas poderia ser impedida pela natureza que, como vimos, é vigiada pelo elã. Esta tendência de preferir a espécie ao indivíduo que é manifestada pela natureza está em sintonia com o princípio que a ultrapassa: o esforço criador de Deus que, para tornar possível o amor, fez possível igualmente a morte e o sacrifício, ainda que sem querê-los diretamente, conforme veremos mais adiante.

O que está na base, portanto, do misticismo cristão é uma espécie de otimismo, de confiança na ação humana, herdada dos profetas; é a ideia de que o mundo manifesta um princípio ativo que move igualmente os profetas, de modo que as ações de justiça significam uma correção, um retorno do mundo à sua própria verdade, uma volta à ordem, ordem que não é estática, mas dinâmica. Por que razão, porém, Bergson não reconhece ao profetismo judaico um caráter místico, ainda que em grau incompleto? Ora, se o misticismo tende para o universal, para o ultrapassamento da sociedade fechada, para o aberto, vemos, ao contrário, que o Judaísmo é uma religião étnica que delimita rigorosamente os limites do seu alcance, separando a humanidade em dois grupos irreduzíveis: povo escolhido e gentios.

A um Deus que se superpunha a todos os demais sem dúvida por sua justiça ao mesmo tempo que por sua força, mas cuja força se exercia em favor de seu povo, e cuja justiça dizia respeito sobretudo a seus súditos, sucedeu um Deus de amor [no Cristianismo], e que amava a humanidade inteira. Eis precisamente por que hesitamos em classificar os profetas judeus entre os místicos da Antiguidade: Javé era um juiz demasiadamente severo, entre Israel e seu Deus não havia intimidade bastante para que o judaísmo fosse o misticismo que definimos (BERGSON, 1978, p.198).

Pela falta desta tensão universal, Bergson entende que eles não chegaram a iniciar o caminho do misticismo. Não havia neles, ainda, aquela intuição da igualdade de valor entre todos os homens.

Quando observamos os outros misticismos, como o hindu ou o budista, por exemplo, Bergson entenderá que, nesses casos, não há otimismo, mas pessimismo por causa das difíceis condições materiais a que estes povos estavam submetidos. A ação humana podia pouca coisa e, ao invés da esperança cristã, havia certo fatalismo, de modo que viver era identificado com sofrer. Por este motivo, o processo reencarnatório, isto é, o voltar à vida neste mundo era visto como uma punição, algo de que se procura escapar,

o que contraria aquilo que Bergson chama de “otimismo empírico” (BERGSON, 1978, p.215) e que consiste no fato de que, hoje ao menos, “a humanidade julga a vida boa em seu conjunto, pois que a ela se apega” (BERGSON, 1978, p.215). O Buda, uma espécie de herdeiro do hinduísmo, mas que o tornou mais sábio (BERGSON, 1978, p.185), afirmava que a principal característica da vida humana, o desejo, era a causa do sofrimento, e por isso era necessário negá-lo para escapar desta vida, o que conduzia o indivíduo a uma espécie de nadificação. A mística desses povos, portanto, deseja um estado de não-desejo – o que ao menos soa como uma estratégia psicológica de autoproteção contra as frustrações – e anseia por escapar da realidade trágica deste mundo. Com efeito, esperar mais é cair de mais alto quando a espera não se efetiva³⁹. A fuga ou o ausentar-se simboliza bem a atitude de quem não tem esperança “na eficácia ação humana” (BERGSON, 1978, p.186). Numa das principais correntes do budismo, o Zen, não somente o método para a iluminação, mas também o comportamento apropriado dos iluminados se resume a meramente sentar-se (*shikantaza*), ou seja, a abster-se de agir. Também a tradição extremo oriental do Taoísmo ensina a arte da não-ação (*Wu Wei*)⁴⁰. A iluminação que se busca nessas tradições parece consistir numa intuição que daria acesso a um modo de ver que transcende as ilusões – a percepção humana usual – e que seria capaz de, desde agora, reconhecer a permanência de um estado ideal, subjacente e mais real do que as sombras divisadas pelos sentidos. É neste sentido que os adeptos dessas tradições costumam dizer que somos todos iluminados, o único problema residindo no fato de não o sabermos. O sofrimento (*dukkha*) seria ignorância (*avidya*). Não se tratava, portanto, de agir ou transformar o que quer que fosse, mas de ver corretamente. Este estado de iluminação não é tido como algo que dependesse da ação humana, já que esta reforçaria os contornos do ego. Ao contrário, é abstendo-se que o ego é transcendido e o sofrimento cessa. Alguém que sofre demonstra estar apegado a si ou desejoso de um estado ideal diferente daquilo que experimenta. O sofrimento não é a presença da dor, mas a rejeição psicológica à dor: é o desejo de que algo fosse diferente. Essa rejeição é essencialmente não aceitação, o que gera um desencaixe ou desarmonia entre a pessoa e

³⁹ Lembramos aqui da tristeza que a inteligência sente quando constata o que chamará de acaso.

⁴⁰ Convém considerar aqui que esses ramos da tradição extremo-oriental são bastante diversificados e igualmente sofisticados. Neste texto, fizemos certa violência, impossível de não ser feita numa menção tão breve, olhando para o princípio da “não-ação” taoísta à luz da filosofia bergsoniana. Muito provavelmente, porém, um adepto desta tradição nos contestaria afirmando que este princípio não levará a uma espécie de ociosidade. Trata-se, antes, de incorporar-se a um movimento, que é o do Tao, e que dirige todas as coisas, assim como o elã bergsoniano. Assim, poder-se-ia entender, talvez, o *Wu Wei* não pelo lado da ociosidade, mas pelo da atividade.

o real, experimentado então como sofrimento. É o desejo de mudar – portanto a esperança – que amplifica a insatisfação da realidade presente. Nos termos de Bergson, “nossa dor é infinitamente prolongada e multiplicada pela reflexão que fazemos sobre ela” (BERGSON, 1978, p.215). Assim, é a desistência de mudar que encaminha o eu à iluminação ou à transcendência do sofrimento. O próprio Buda não se ilumina a partir de nenhuma ascese ou técnica ativa. Ao contrário: depois de desistir de uma prática extrema que não realizava o intento que ele buscava, é sentado sob uma árvore que ele chegará ao despertar. O próprio termo “despertar” sugere que antes a pessoa habitava num mundo de sonhos ou ilusões. Qualquer ação dentro do sonho não fará senão confirmar o sonho. A realidade, por sua vez, sempre havia estado presente. Ela apenas não era vista até o momento do despertar. A bem-aventurança, portanto, não seria a transformação das condições de vida, mas a percepção direta de uma realidade que coexiste com quaisquer circunstâncias e que, portanto, não exige que elas mudem. Vê-se claramente que, para uma mística assim, o estado de quietude próprio da mística incompleta será tido como o ponto mais alto a que se pode chegar, o escape bem-sucedido do *samsara*⁴¹ ou de *maya*⁴².

O Cristianismo herdará do Judaísmo o seu caráter ativo ou otimista. Ao investir contra os problemas sociais, ao crer na bondade da fonte do Real, e ao atribuir os males do mundo a um estado decaído, o Judaísmo preparava a humanidade para sentir que poderia contribuir para a restauração da ordem do Cosmos. Os cristãos, sucessores dos judeus, terão o objetivo de “restaurar todas as coisas em Cristo” (Ef1,10). Neste sentido, Paulo escreve que toda a criação espera ansiosa, gemendo como mulher em dores de parto, pela manifestação dos filhos de Deus (Rm8,19-22). Também para Bergson a humanidade geme (BERGSON 1978, p.262). Esta manifestação se dará através de algum tipo de ação redentora, iniciada pelo Cristo, mas levada a termo pelos participantes da sua divindade, seus “imitadores e continuadores originais, porém incompletos” (BERGSON, 1978, p.198). Neste caso, o Cristianismo não poderia se abster de agir. Trazia em seu bojo o calor da caridade, como o diz Bergson (BERGSON, 1978, p.186), e a caridade procura, por si mesma, comunicar-se (BERGSON, 1978, 256). A doutrina de Jesus, e mais ainda a experiência que ele traz, energizava os homens de tal modo que lhes permitia “vencer o mundo” (Jo16,33). Esta expressão parece sugerir uma ação de tal ordem que transcenda

⁴¹ Samsara é o ciclo de repetições, seja das vidas individuais, seja das situações do estado não desperto.

⁴² Ilusão de que padecem todos os não iluminados.

a mera natureza. Rompe-se o *samsara*⁴³, o ciclo das coisas sublunares, mas aqui isto é feito de um modo ativo através daquela ação que não é a agitação inferior individual da pessoa representante da espécie humana, mas aquela ação elevada pelo toque divino, pela emoção criadora que flui do próprio Criador e que é capaz de empurrar o homem para além de si mesmo.

Quanto ao problema do mal, Bergson reconhece que alguns tentaram conciliá-lo com a existência de Deus tomando-o como um bem menor: “Não! O sofrimento é uma terrível realidade, e constitui otimismo insustentável aquele que define *a priori* o mal, mesmo reduzido ao que ele efetivamente é, como um mínimo bem” (BERGSON, 1978, p.215). Segundo essa ideia, o mal seria quase que um erro de perspectiva, quando na verdade há males reais, evidentes, difíceis de suportar, como “o de uma mãe que acaba de ver seu filho morrer” (BERGSON, 1978, p.215). Nestes casos, é indelicado fazer qualquer relativização. Para responder a este problema, Bergson retoma a sua ideia de que todo o universo foi feito para tornar possível a criação de subjetividades livres e criadoras, ou, em outros termos, para tornar o amor possível. Para isto, um imenso campo de entes que ainda vivem no regime da necessidade, enfrentando as leis frias do instinto e digladiando-se uns com os outros foi necessário. Os diversos estágios que se notam no imenso trajeto da evolução dos seres em nosso planeta são o resultado do esforço do elã vital por chegar ao nível humano ou a qualquer coisa que se lhe assemelhasse e que fosse uma zona de indeterminação. Lembremos que no próprio ser humano, ser livre e criador, a natureza *quis* a guerra (BERGSON, 1978, p.229). Assim, não era possível escolher, em todo o conjunto do real, somente uns poucos elementos positivos, já que todo ele é o resultado de uma intenção simples. Dessa forma, excluir algum elemento do real equivaleria a excluir o todo, a modificar todas as coisas.

Mas nada prova que o sofrimento tenha sido pretendido por Deus. Já expusemos que aquilo que aparece por um lado como imensa multiplicidade de coisas, entre as quais com efeito o sofrimento, pode apresentar-se por outro lado como um ato indivisível; assim sendo, eliminar uma parte equivaleria a suprimir o todo (BERGSON, 1978, p.215).

⁴³ O ciclo de coisas no Cristianismo é simbolizado pelos 7 dias da semana que se repetem incessantemente. Esta repetição é referida por Salomão com a famosa expressão “nada há de novo sob o sol”. A ressurreição do Cristo, sendo uma novidade absoluta, rompe a repetição e instaura o oitavo dia, o dia sem ocaso.

Causa estranhamento que Deus não tenha pretendido o sofrimento, mas que a natureza queira a guerra. É preciso, contudo, atentar-se de que se há uma vontade propriamente em Deus, não há um equivalente exato na natureza. Bergson por vezes esclarece que, a rigor, a natureza não tem intenção, embora talvez seja correto atribuímos algo neste sentido ao elã vital. Este elã, contudo, adormece nos seres inferiores, como nos vegetais, e torna-se instintivo nos animais infra-humanos. Nestes últimos, age como que cegamente. No ser humano, desperta como inteligência, mas permanece instintivo em boa parte. O egoísmo que desde então torna-se um traço presente no mundo será essencialmente uma das causas da violência, isto é, do sofrimento provocado aos outros, e não raramente ao próprio sujeito. Seja como for, o fato de a natureza querer a guerra parece indicar, na verdade, alguma inevitabilidade dos confrontos e a necessidade de o ser humano preparar-se para eles com vistas à própria conservação.

Reiteremos, uma vez mais, que a natureza nada quis, se entendermos por vontade uma faculdade de tomar decisões particulares. Ela, porém, não pode criar uma espécie animal sem esboçar implicitamente as atitudes e movimentos que resultam de sua estrutura e que são prolongamentos dela. Nesse sentido é que ela o quis (BERGSON, 1978, p.235).

Com a objeção de que a onipotência divina poderia arranjar o mundo de modo que não houvesse sofrimento, parecemos recair no paradoxo de Epicuro segundo o qual ou Deus não quis erradicar o mal – e portanto não é bom – ou, sendo bom – no nosso caso, sendo amor -, não o pôde – e portanto não é onipotente. Bergson afirma que os místicos que atribuem a onipotência a Deus fazem-no pelo que experienciam – e logo não é o caso de se pensar numa ideia abstrata e, depois, de atribuí-la arbitrariamente ao já arbitrário conceito divino – e sem a pretensão de uma exatidão rigorosa do termo. “É, pois, sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que ela tem de positivo, quero dizer, de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogar o místico” (BERGSON, 1978, p.208). Assim como a ideia de “nada” não tem conteúdo real, não passando de um falso problema ou falso conceito, assim também parece se dar com a ideia de “todo”.

Mostramos que a ideia do ‘nada’ é algo como a ideia de um quadrado redondo, que ela se desvanece ante a análise para só deixar atrás de si uma palavra, enfim, que se trata de uma pseudo-ideia. Não aconteceria o mesmo com a ideia

de ‘todo’, se pretendêssemos designar com essa palavra não apenas o conjunto do real, mas ainda o conjunto do possível? (BERGSON, 1978, p.216).

Segundo Bergson, o problema dos que assim objetam consiste em atribuir aprioristicamente a Deus certas qualidades e, a partir disso, em deduzir como o mundo deveria ser. Quando se nota, porém, que o mundo não é o que se imaginou, conclui-se que Deus não existe. O método filosófico deveria ser o oposto: começar pela experiência e a partir dela construir o conceito de Deus:

Como não perceber que, se a filosofia é obra da experiência e do raciocínio, deve seguir um método inverso, interrogar a experiência sobre o que ela nos pode ensinar sobre um Ser transcendente tanto à realidade sensível como à consciência humana, e determinar então a natureza de Deus raciocinando sobre o que a experiência tenha dito? (BERGSON, 1978, p.216).

Se assim é, ninguém poderia experimentar a onipotência tal qual entendida tradicionalmente. O que se experimenta, no caso dos místicos, é que o Ser que se contata possui uma força que vai muito além da humana. Ele é “uma energia sem limites perceptíveis, uma força de criar e amar que ultrapassa toda imaginação” (BERGSON, 1978, p.216). Neste caso, nem se pode dizer que Deus tenha um poder ilimitado, mas apenas que ele ultrapassa em muito a imaginação humana. Esse enorme desnível entre Deus e o místico permite que se use o termo onipotência para defini-lo. Não se pensa aí, contudo, num conceito fechado. Além dessa constatação, experimenta-se o amor divino, a emoção que move todas as ações dele, de modo que o místico vê assim, em primeira mão, que o mal não pode ter sido querido por si mesmo. E, contudo, ele existe. Convém esclarecer aqui que, embora Bergson diga que “seria fácil acrescentar alguns parágrafos à *Teodiceia* de Leibniz” (1978, p.215) no que concerne ao problema do mal, ele não o resolve na obra sobre a qual agora discorreremos. Após mencionar a objeção que referimos, sobre como um Deus onipotente poderia fazer um mundo em que não houvesse sofrimento, Bergson passa a tratar do conceito de onipotência, mas não volta à questão do mal. Fica-nos, porém, a impressão da inevitabilidade do mal, dadas as características da matéria, em particular sua resistência, com a qual o elã teve de se haver. Citamos, a este respeito, uma passagem de “A evolução criadora”:

Eis o que o *impulso vital*, atravessando a matéria, quereria obter de uma vez só. E sem dúvida o conseguiria caso o seu poder fosse ilimitado ou se pudesse receber alguma ajuda de fora. Mas o impulso é finito, e foi dado de uma vez para sempre. Não pode vencer todos os obstáculos. O movimento que suscita é umas vezes desviado, outras dividido, sempre contrariado, e a evolução do mundo organizado não é senão o desenvolvimento dessa luta (BERGSON, 2009, p.277-278, grifos do autor).

Vê-se que, se Deus é onipotente – naquela imprecisão própria dos místicos – os seus elãs não o são. Pelo contrário, nota-se a finitude e as conquistas indiretas que ele consegue, às custas de sua luta contra a matéria que, por sua vez, escorre dele mesmo. Neste caso, poderíamos usar expressões similares às que Bergson usa: tal foi a intenção, mas tal foi o que se obteve. Lembremos que não há um itinerário fixo desde antes que o elã deve percorrer. O caminho se constrói conforme se avança a partir das condições presentes. Dessa forma, dado o caráter limitado do princípio vital e o estado provisório e múltiplo dos seres que surgem, o sofrimento aparece como algo inevitável, uma condição necessária dado o estado de coisas. Lembramos a este respeito o modo como a tradição tentou conciliar a existência do mal com a ideia de um Deus bom: fazendo o mal proceder do livre-arbítrio humano, afirmou-se que a moral requer, não obstante, este livre-arbítrio e, por isso, a própria possibilidade do mal era necessária se se quisesse a possibilidade do bem. Vemos ainda no bergsonismo algo análogo a isso na formação da faculdade fabuladora que foi necessária, embora não estivesse nas intenções da natureza: “Esta [a função fabuladora], portanto, não foi pretendida pela natureza; e no entanto explica-se naturalmente” (BERGSON, 1978, p.163). Talvez pudéssemos dizer o mesmo com o problema do mal: não foi pretendido por Deus, mas explica-se naturalmente.

3.9. Um futuro místico, talvez

A incompletude da mística em geral, com exceção da cristã, devida a insuficientes condições materiais foi, de algum modo, profetizada, segundo Bergson, na fala de Deus no Gênesis onde se diz que o homem deverá conseguir o seu alimento com o suor do seu rosto (BERGSON, 1978, p.194). Com efeito, vimos que toda a estrutura da vida humana está voltada antes de tudo para a ação. É para a ação que se torna possível inclusive a percepção e, por extensão, a inteligência. Esta ação visa garantir a subsistência da natureza e dos sujeitos que a manifestam individualmente. Enquanto, portanto, esta

subsistência não estiver garantida, o ser humano não poderá se elevar completamente “às coisas do alto” (Col3,1). Poderá, quando muito, olhar para elas, como alguém que se extasia ao contemplar o céu estrelado, mas não poderá ainda alçar voo, abandonar o chão que, sob a condição de que devote a ele o melhor de sua atenção, lhe permite a sobrevivência. Nestes casos, o homem deve se contentar com a contemplação. Assim, nos momentos em que não puder trabalhar, durante o período noturno, ele poderá sentar-se quietamente e revigorar as forças contemplando os astros. Mas isto não será senão um hiato entre os momentos de labuta. E este próprio hiato terá sua utilidade: devolver ao corpo a força para a próxima jornada. Uma vez, porém, que a sobrevivência humana esteja garantida e que já não seja preciso preparar o pão com o próprio suor, o olhar humano poderá ser liberado para ocupar-se daquilo que está acima do útil, e isto somente ocorrerá quando ele desenvolver mecanismos que façam as vezes de seu corpo.

Mas não é menos verdade que o misticismo completo, atuante, aspire a se difundir, em virtude da caridade que é sua essência. Como se propagaria ele, mesmo diluído e atenuado como o será necessariamente, numa humanidade absorvida pelo medo de não ter o que comer? O homem não se eleva acima da terra a menos que um instrumental poderoso lhe forneça o ponto de apoio. Ele deverá forçar a matéria se se quiser desligar dela. Em outras palavras, a mística chama a mecânica (BERGSON, 1978, p.256).

A riqueza material e o desenvolvimento da indústria, dessa forma, embora comumente sejam compreendidos como um movimento contrário ao do espírito, uma queda em direção ao espaço – e Bergson admite que “a humanidade parece mais longe dele [do misticismo] que jamais, sem dúvida” (BERGSON, 1978, p.241) –, poderão, ao invés, contribuir para uma elevação do esforço humano, espécie de sublimação das diligências que, liberadas das tendências descendentes, podem começar a empreender uma subida. Zunino, porém, se pergunta:

Haveria um propósito de ordem espiritual na origem desse extraordinário sistema de produtividade industrial e técnico ao qual chegamos? Difícil de aceitar: basta olharmos os países desenvolvidos e o seu modo de vida para perguntarmos onde é que esse designio espiritual foi se esconder (2013, p.168).

Veremos, contudo, que se este pessimismo tem sua razão de ser, também o otimismo terá as suas. Segundo Bergson, essas condições que marcam o advento da modernidade implicam num crescimento desmedido das possibilidades físicas. Com efeito, as máquinas são extensões do nosso corpo, otimizações da nossa capacidade de atuar na natureza e de transformá-la. Desde que seja, agora, possível obter o alimento sem a fadiga, através de um processo puramente maquinal e mecânico, a mística tornar-se-ia possível. O excedente físico pede, desde então, uma compensação de alma.

Ora, nesse corpo desmesuradamente aumentado, a alma continua o que era, demasiado pequena agora para o encher, muito frágil para o dirigir. Daí o vácuo entre o corpo e a alma. Daí os terríveis problemas sociais, políticos, internacionais, que são outras tantas definições desse vazio e que, para enchê-lo, provocam hoje tantos esforços desordenados e ineficazes: para isso seriam necessárias novas reservas de energia potencial, mas agora de natureza moral. Limitamo-nos, pois, a dizer, como o fazíamos há pouco, que a mística chama a mecânica. Acrescentemos que o corpo ampliado espera um suplemento de alma, e que a mecânica exigiria uma mística. As origens dessa mecânica são talvez mais místicas do que se pensa; ela não encontrará sua direção verdadeira, não prestará serviços proporcionais à sua potência, a menos que a humanidade que ela curvou ainda mais à terra chegue por ela a se aprumar, e a contemplar o céu (BERGSON, 1978, p.256-257).

O que se espera, portanto, é que essa massa descomunal de matéria solicite uma acentuação das faculdades espirituais. Deste modo, o progresso industrial poderá nos encaminhar naturalmente à mística.

De que forma, porém, uma intensificação do uso das máquinas poderia produzir um efeito que não fosse igualmente a intensificação do que temos até agora, isto é, a uma materialização e à criação de inúmeras necessidades artificiais que representam o próprio contrário da espiritualidade? Para responder a isto, Bergson desenvolve as teses da lei de dicotomia e de duplo frenesi:

(...) chamaremos *lei de dicotomia* àquela que pareça provocar a realização, tão-só por sua dissociação, de tendências que a princípio foram apenas aspectos diferentes tomados de uma tendência simples. E proporemos então chamar de *lei de duplo frenesi* a exigência, imanente a cada uma das duas tendências uma vez realizada por sua separação, de ser acompanhada até o extremo – como se houvesse um extremo! (BERGSON, 1978, p.246, grifos do autor).

Quando um impulso se desenvolve ele geralmente o faz se bifurcando. Cada ramo, então, da energia original parecerá ganhar certa independência e contrariar o ramo oposto. Na verdade, eles não serão senão complementares, mas cada um atuará como que isoladamente, um após o outro, como num pêndulo. Enquanto um atua e se desenvolve, o outro espera por sua vez que, ao chegar, lhe permitirá gozar de todos os benefícios conseguidos pela outra tendência. O impulso filosófico surgido de Sócrates, por exemplo, deu origem à doutrina dos cirenaicos e à dos cínicos:

(...) uma queria que se pedisse à vida o maior número possível de satisfações; a outra, que se aprendesse a dispensá-las. Essas doutrinas estenderam-se no epicurismo e no estoicismo com seus dois princípios opostos: relaxamento e tensão. Se houvesse dúvida quanto à essência comum desses dois estados de alma a que correspondem esses princípios, bastaria observar que na própria escola epicurista, ao lado do epicurismo popular que era a busca não raro desenfreada do prazer, houve o epicurismo de Epicuro, segundo o qual o prazer supremo consistia em não ter necessidade de prazeres (BERGSON, 1978, p.148).

No mundo animal, vemos o instinto prevalecer durante a maior parte e, depois, uma vez surgido o ser humano, chegar igualmente a vez da inteligência. Cada uma dessas tendências vai até o extremo, como que esgotando as suas possibilidades. Essas possibilidades serão estendidas depois de a força contrária atuar e trazer novos elementos à realidade. Após o frenesi da inteligência, deve surgir novamente um acento na capacidade instintiva, mas não mais na do animal; agora será a intuição humana que, aproveitando-se do que o estado humano acresceu de próprio, deverá adotar o que se conseguiu até agora através da inteligência. É pelo fato de que o retorno da tendência anterior não repete o que se tinha da sua vez, mas representa um progresso verdadeiro, que a figura que melhor representa este movimento do real não é um círculo, mas um espiral. Foi esta lei da oscilação das tendências opostas que permitiu que, antes da busca de conforto própria à modernidade, houvesse o ideal ascético medieval que difundiu por toda a parte “uma indiferença geral nas condições de existência” (BERGSON, 1978, p.247).

É precisamente por causa deste processo pendular da história, processo que se pode verificar sempre, que Bergson vê no desenvolvimento da indústria a possibilidade de que ela, voltando-se agora para o outro lado, produza uma liberação geral da humanidade quanto à sua subsistência de modo que ninguém mais passe fome e possa

passar a ocupar-se de coisas mais altas e espirituais. Bergson, contudo, admite que não há garantias, e daí o nosso “talvez” do título deste tópico: dado que o ser humano é livre, nada o forçará:

Haveria, pois, oscilação e progresso, progresso por oscilação. E seria preciso prever, depois da complicação sem cessar crescente da vida, um retorno à simplicidade. Evidentemente, esse retorno não é certo: o futuro da humanidade continua indeterminado, porque depende dela (BERGSON, 1978, p.248).

Além disso, há o fato da imprevisibilidade devida à criação de possibilidades conforme a tendência avança. Com efeito, o futuro não é o simples desenrolar de potências já dadas de antemão, mas a insurgência de novidades em sentido pleno, o que impede que se saiba com precisão, isto é, matematicamente, como a história se desenvolverá: “Uma inteligência, mesmo sobre-humana, não poderia dizer aonde seremos levados, dado que a ação em andamento cria seu próprio itinerário, cria em grande parte as condições em que se realizará e impede assim o cálculo” (BERGSON, 1978, p.245). Mas, considerando que a lei do duplo frenesi – embora não devamos abusar da palavra “lei” (BERGSON, 1978, p.246) – vem se verificando na história, parece que se pode esperar que algo mude nos interesses humanos e que, de repente, a vida de consumismo seja substituída por alguma outra coisa que lhe represente um contrário – o retorno à simplicidade de que fala nosso autor. De fato, “simplificação e complicação da vida resultam precisamente de uma ‘dicotomia’, são muito suscetíveis de se desenvolver em ‘duplo frenesi’, e têm finalmente o que é preciso para se sucederem periodicamente” (BERGSON, 1978, p.249). Assim, à superficialidade de nossas necessidades atuais, vaidades que “levam a entristecer o moralista” (BERGSON, 1978, p.251), há “razões para ter esperança” (*Ibid.*)

A necessidade sempre crescente de bem-estar, a sede de diversões, o gosto desenfreado pelo requinte, tudo o que nos inspira tão grande inquietação quanto ao futuro da humanidade porque ela dá a impressão de encontrar nisso satisfações sólidas, tudo isso aparecerá como uma bola que se enche furiosamente de ar e que se esvaziará também de repente. Sabemos que uma loucura chama a loucura antagônica. Mais particularmente, a comparação dos fatos atuais com os de antigamente nos convida a tomar por transitórios os gostos que parecem definitivos (BERGSON, 1978, p.251).

Essa mudança de orientação não implicará, como se poderia pensar, num abandono da ciência. Na verdade, a ciência e o seu progresso continuarão, e é por isto que se vê como tão improvável que a ciência mude essencialmente, pondo a partir de agora o seu interesse em temas mais espirituais. Pelo contrário, a ciência enquanto aplicação da inteligência sobre o domínio da materialidade continuará sendo essencialmente o que é. Mas esse vínculo com as nossas necessidades artificiais que se atribui a ela é não necessário. Segundo Bergson, a ciência apenas deu o que lhe foi pedido (BERGSON, 1978, p.253). O espírito de invenção é anterior a ela. A ciência apenas o otimizou. Como as duas – a ciência e a sede de artificialidades – não se identificam, é possível que se separem. Esta separação, contudo, não dará à ciência o campo do espiritual. Pelo contrário, representará um retorno ao essencial: à produção de alimentos e à garantia da subsistência da vida humana. O que antes era conseguido com tanto esforço, como as especiarias que motivaram as navegações, agora poderá ser buscado sem frenesi, quando houver necessidade, sem que se lhe reserve o melhor das energias humanas. Neste sentido, “a agricultura, que alimenta o homem, deveria dominar o restante, ou pelo menos ser a primeira preocupação da própria indústria” (BERGSON, 1978, p.254).

Se a indústria se devotar ao bem de todos os homens, perceber-se-á o que isto pressupõe: a igualdade de todos eles e a vitória ou a transcendência sobre aquele instinto competitivo que preparou a guerra. O maquinismo estaria a serviço de ideais espirituais. Nisto, vê-se que, se o ascetismo pode ser a inspiração de uma mística, o industrialismo também. Seriam as duas faces do mesmo astro (BERGSON, 1978, p.255), pois, se de um lado a atenção do essencial implica o esvaziamento das distrações ou artificialidades, o que se faz no ascetismo, por outro lado, o misticismo, querendo distribuir-se a todos os homens, buscaria garantir para todos as condições mínimas de sobrevivência. Do contrário,

Como se propagaria ele, mesmo diluído e atenuado como o será necessariamente, numa humanidade absorvida pelo medo de não ter o que comer? O homem não se elevará acima da terra a menos que um instrumental poderoso lhe forneça o ponto de apoio. Ele deverá forçar a matéria se se quiser desligar dela. Em outras palavras, a mística chama a mecânica (BERGSON, 1978, p.256).

Se antes a mecânica caiu sob os impulsos das artificialidades, e por este motivo produziu um sem fim de coisas secundárias, e apenas para uns poucos, agora ela poderá ser requerida por um ímpeto superior, e neste sentido ela se deterá sobre o mais essencial, se simplificará, portanto, e se universalizará. Toda a humanidade, assim, terá ocasião de mudar de atitude, de assumir aquele aprumo (BERGSON, 1978, p.52) entre o estático e o dinâmico e, desde então, de saltar do movimento circular para o retilíneo (BERGSON, 1978, p.212), inserindo-se de novo “na corrente evolutiva, prolongando-a” (BERGSON, 1978, p.154), indo além de si ao “recolocar-se no impulso criador” (BERGSON, 1978, p.164), ocasião em que a espécie humana realizará a contradição referida por Bergson de converter-se de pausa em movimento (BERGSON, 1978, p.194). Se isto ocorrer, se o pêndulo tender ao frenesi do misticismo, pode chegar o momento em que, assim como a humanidade universalizou o uso prático da inteligência, ela chegue agora a universalizar o uso intensificado da intuição, tornando evidente para todos aquilo que era o privilégio de uns poucos. A humanidade terá alcançado a percepção direta e portanto intuitiva da própria raiz do real através da experiência mística. Uma humanidade mística realizaria a promessa paulina de que “Deus será tudo em todos” (1Cor15,28). Mas embora possamos ficar esperançosos, convém saber que uma mística universal seria um limite ideal que é muito improvável de se realizar. Assim como sempre houve místicos, assim também sempre haverá os que cedem aos instintos da natureza e caem sob a força da moral fechada.

Agora, uma sociedade mística, que englobasse a humanidade inteira e que marchasse animada de uma vontade comum, para a criação incessantemente renovada de uma humanidade mais completa, não se realizará evidentemente no futuro tanto quanto não existiram no passado sociedades humanas de funcionamento orgânico, comparáveis a sociedades animais. A aspiração pura é um limite ideal, como a obrigação nua (BERGSON, 1978, p.69).

No entanto, Bergson reconhece que os místicos, embora poucos, por possuírem aquele apelo “mais ou menos irresistível” (BERGSON, 1978, p.79) ao qual muitos não quererão se opor, conseguem arrastar a humanidade ao menos na sua parte mais civilizada. “Para os grandes místicos, trata-se de transformar radicalmente a humanidade” (BERGSON, 1978, p.197). Com efeito, o entusiasmo que eles trouxeram ao mundo “jamais se extinguiu completamente e (...) pode sempre reacender-se” (BERGSON, 1978,

p.78). Mesmo que estas figuras não sejam evocadas individualmente, permanece a influência que elas exerceram permanentemente nas nossas concepções morais.

Mesmo que nos desinteressemos das pessoas, resta a fórmula geral da moralidade que a humanidade civilizada hoje aceita: esta fórmula abrange duas coisas, um sistema de *ordens* ditadas por exigências sociais *impessoais* e um conjunto de *chamados* feitos à consciência de cada um de nós por *pessoas* que representam o que houve de melhor na humanidade (BERGSON, 1978, p.69, grifos do autor).

Além disso,

Não menos verdade é que esses privilegiados queriam arrastar com eles a humanidade; não podendo comunicar a todos seu estado de alma no que ele tem de profundo, eles o transpõem superficialmente; procuram uma tradução do dinâmico em estático, que a sociedade esteja em condições de aceitar e de tornar definitiva pela educação (BERGSON, 1978, p.227).

Pode-se dizer, desse modo, que o místico antecipa um destino a que todos somos chamados e que desde já, como vimos, lhe sentimos o eco em nosso interior. De fato, eles querem nos incluir naquilo que experienciam como sendo um estado evidentemente superior. A caridade que os inflama exige que este bem seja comunicado. Mas não há a impaciência e “veleidade do apostolado” (BERGSON, 1978, p.192). O passo deve ser dado por cada um individualmente, pois o destino é a criação de uma espécie absolutamente única. Ouvimos o “chamado do herói: nem todos o seguiremos, mas todos nós sentiremos que o deveríamos fazer” (BERGSON, 1978, p.258). Caso o façamos, “Imediatamente se esclarecerá (...) o mistério da obrigação suprema: uma viagem começara e foi preciso interrompê-la; ao retomar a caminhada, quer-se ainda apenas o que já se queria” (BERGSON, 1978, p.259). Tal realização não é o mero desenvolvimento geométrico de causas já atuais, mas a obtenção, a partir de saltos bruscos, daquilo que a natureza havia intencionado. No nível atual de evolução, podemos dizer que o ser humano está como que apontando para este super-homem – ou para este homem integral –, está a

ele inclinado de modo análogo à sua inclinação ao futuro imediato⁴⁴. Há uma atitude de espera, a ânsia de um quê a mais e, logo, a insatisfação com o que temos atualmente.

Seja como for, na Terra a espécie que é a razão de ser de todas as demais só parcialmente é ela mesma. Ela nem mesmo pensaria em tornar-se completa se certos representantes seus não tivessem conseguido, por um esforço individual que se acrescentou ao trabalho geral da vida, quebrar a resistência que o instrumento impunha, triunfar da materialidade, enfim, se não tivessem conseguido encontrar Deus. Esses homens são os místicos. Eles desvendaram outra via que outros homens poderão palmilhar. Por isso mesmo, indicaram ao filósofo o lugar de onde vinha e o lugar para onde ia a vida (BERGSON, 1978, p.212).

Esta atitude interior, este posicionar-se para o que virá, é ditada seja pela nossa inteligência que, por sua capacidade reflexiva, é capaz de conceber a existência e mesmo a utilidade deste estado quando dele toma conhecimento, seja pela intuição que, embora operando fracamente, reconhece-se nele quando sobre ele ouvimos. A nossa estrutura interior está, assim, em vias de recebê-lo, numa posição de receptividade. Se resolvermos o problema da fome, teremos conquistado esta posição para a humanidade. Estaremos desde então mais sensíveis aos chamados de cima, a esta voz que soará mais alta para que cada um desperte o estado superior. A existência de mais místicos que realizassem o salto, já que cada um deles é um chamado (BERGSON, 1978, p.29), seria algo comparado a um coro. As vozes assim unidas iriam mais longe e poderiam exercer a força de um novo consenso, facilitando a adesão. Isto garantiria que aquela emoção supraintelectual e irresistível atesse nas almas, devolvendo-lhes certa maleabilidade necessária ao movimento. As nossas condições externas, fabricadas pela nossa inteligência, como vimos, também poderão contribuir para esta aquisição última, para esta completude na direção da liberdade e da indeterminação e na intenção da natureza. Pela superação da nossa espécie através da mística, teremos ultrapassado enfim todas as barreiras instintivas que nos separam dos nossos semelhantes, teremos realizado o intento da criação e conhecido por experiência o mistério que ela supõe, a própria divindade. Teremos nos tornado criadores, atuantes e atuados (BERGSON, 1978, p.192), e todas as nossas operações não serão mais que um espraiamento daquele que experimentamos como amor, “porque o amor que o consome [ao místico] não mais é simplesmente o amor de um

⁴⁴ A diferença, obviamente, é que o futuro sempre se realiza, pelo menos até a morte, enquanto que a mística, embora possível, tende a ser resistida pela maior parte das pessoas.

homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus, ele ama toda a humanidade com um amor divino (BERGSON, 1978, p.192) Desse modo, participantes da onipotência, nós teremos transformado este mundo numa antecâmara do céu.

Importa considerar que, se tal é verdade, se este ser divino existe, se ele é fonte de experiências místicas e de um amor universal; se este amor, que é ele mesmo, já está presente na sociedade, ainda que diluído em normas sociais, comunicando “à massa a que se mistura sua cor e seu perfume” (BERGSON, 1978, p.176) e se a experiência pessoal do elã vital pressupõe um salto evolutivo, do que surgirá uma intensificação da faculdade intuitiva, acontecimento já ocorrido nos místicos, pode-se talvez concluir que isto é o que nos espera logo mais, e que se realizará, cedo ou tarde, a contradição de que Bergson fala: irá se “converter em esforço criador essa coisa criada que é uma espécie, [e se] fazer um movimento do que é por definição uma pausa” (BERGSON, 1978, p.194). Embora não se possa chegar nesse estágio ampliando sucessivamente o que já temos, já que ele é de outra ordem, o salto é possível desde que haja condições prévias a partir das quais a atitude interna necessária, o esforço em questão, possa ocorrer. Por ora, ele não está acessível à maioria de nós. “O esforço nos despedaçaria” (BERGSON, 1978, p.177), por mais eco que as descrições dos místicos tenham em nós. Mas é como nos diz Bergson: entre o estar sentado e o correr há o posicionar-se:

Entre a alma fechada e a alma aberta há a alma que se abre. Entre a imobilidade do homem sentado e o movimento do mesmo homem que corre, há o seu aprumo, a atitude que ele toma quando levanta (BERGSON, 1978, p.52).

Este aprumo já nos é possível a alguns. A sua dificuldade reside no fato de que não se pode transcender a espécie sem destruí-la em nós em algum grau. Não se pode avançar no caminho sem abandonar o estágio anterior. No comum dos homens, portanto, é provável que ainda haja o medo dessa experiência, e a natureza, com os seus instintos, siga protegendo a si mesma. O homem atual, assim, sofre de um conflito: os relatos místicos o tocam, fazem vibrar nele cordas desconhecidas, relembram-no de algo e, no entanto, parte dele não quer seguir adiante. Novamente ele tem duas possibilidades: manter-se andando em círculos numa eterna autoafirmação, protegendo-se contra os outros e preferindo-se a eles, apagando, em suma, o que já há de dinâmico na sociedade;

ou rumar para este novo estágio, para o desconhecido da mística, permitindo-se animar por este espírito novo, por esta emoção criadora, inspirar-se por aqueles que já ultrapassaram a margem, que trouxeram fogo à terra e que só querem que ele esteja aceso (Lc 12,49).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso trabalho, quisemos seguir a ordem cronológica e lógica do percurso bergsoniano no que concerne ao problema de Deus. Vimos que nosso autor foi, aos poucos, dando pistas sobre o que ele entendia ser a divindade. Conforme avançávamos, nós o víamos fazendo pequenas referências a este ponto máximo da metafísica, referências dispersas aqui e ali que se insinuavam de repente no meio das densas exposições da sua filosofia. O próprio Bergson as chamou de “pedra de espera”. Mas vimos também que esta questão surgia no próprio âmbito da sua teoria. É natural que, dada a compreensão da realidade como uma estrutura vertical de graus de duração, a atenção seja posta, vez ou outra, no estágio mais alto desta imensa escada. E não só: pareceu-nos que a sua filosofia como um todo era um encaminhamento para este coroamento. Sua última obra, “As duas fontes da moral e da religião”, trataria, por fim, do tema último da realidade. Acreditamos, aliás, que a obra bergsoniana pretendeu progressivamente revitalizar os três temas da metafísica, a saber, a alma, o mundo e Deus. Quanto a este último, poderíamos talvez falar de uma teodiceia bergsoniana. Ele próprio utilizará esta expressão quando, em carta a Blaise Romeyer, referir-se à força probatória de suas demonstrações e à inovação do seu método de utilizar-se da mística como um auxiliar da filosofia:

Eu sou o primeiro a reconhecer que esta teodiceia é incompleta; mas é que a filosofia, apenas com os próprios recursos, isto é, com a experiência ajudada pelo raciocínio, não parecia poder ir mais longe, tão longe como vai o teólogo que se funda na revelação e se dirige então à fé. Entre a filosofia e a teologia, por esta razão, há necessariamente um intervalo. Mas parece-me que reduzi este intervalo, introduzindo na filosofia, como método filosófico, a mística que tinha sido até então excluída (BERGSON *Apud* MORUJÃO, 1979, p.405).

Em Bergson parece haver uma espécie de obsessão de diminuir as distâncias. Ele o fez, em “Matéria e memória”, em relação aos campos da alma e do corpo/mundo. Em “A evolução criadora”, estas relações como que se estendem, ocupando os pontos extremos opostos, de modo que a realidade como um todo adquire unidade através do imenso degradê duracional sem que haja hiatos intransponíveis. Por fim, em “As duas fontes da moral e da religião”, Deus é trazido à imanência; o “absolutamente Outro”, como a teologia comumente o chama, torna-se próximo ao partilhar com todos os seres a

categoria da duração. Torna-se ainda mais próximo de nós quando descobrimos que caminho para ele deverá ser feito por dentro da alma. A introspecção terá se tornado uma via de transcendência. Imanência e transcendência se intercambiam e borram seus limites. Agora, nesta carta, vemo-lo afirmando sua tentativa de diminuir o intervalo entre a filosofia e a teologia através da mística. Com efeito, se todo o conhecimento vem da experiência, como Bergson tantas vezes repetiu, não se compreende porque o fenômeno místico, não obstante ser tão conhecido e espalhado na humanidade, tenha sido até então relegado ao escanteio da atenção dos filósofos. Ao afirmá-lo digno de atenção, Bergson lançava luz a um preconceito comum entre os estudiosos – e com o qual a sua própria filosofia sofreria depois – que, inspirados por uma metafísica subliminar, tomavam estes temas como fantasiosos aprioristicamente.

Restariam muitos pontos a serem completados nesta teodiceia bergsoniana, mas esta incompletude, que ele mesmo admite, é testemunha da sua honestidade intelectual. Embora quisesse aproximar a filosofia da teologia, não confundiu os campos e não extrapolou a experiência. A sua filosofia, assim, conforme ele mesmo disse, seria considerada insuficiente pelos representantes dos dois lados opostos: os teístas e os ateístas. Estes últimos a confundiriam com discursos religiosos disfarçados de filosofia; aqueles, como uma tentativa esgotada na metade do caminho. Lembramos, a este respeito, a atitude que diversos intelectuais católicos tiveram quando da publicação do último livro de Bergson. Étienne Gilson, por exemplo, embora tivesse adquirido a obra, passou anos com ela na gaveta, recusando-se a lê-la porque temia abalar a imagem admirável que Bergson possuía na sua mente. Quando enfim ousou percorrê-la, confirmou seus temores. Segundo ele, a genialidade de Bergson continuava como sempre, mas o livro teria caído no erro fundamental de aplicar um método a um objeto que não lhe era adequado. Citamo-lo por considerar ilustrativa a atitude deste católico admirador de Bergson:

Já nas primeiras páginas, o encanto atuou novamente. Em alguns momentos, precisei fechar o livro, suspender a leitura, como quando se quer conter o fluxo de algumas músicas, para que elas não passem, ainda que elas precisem passar para ser. Mas meus piores temores se encontravam justificados, e em outro lugar. Não era esta ou aquela frase, nem mesmo este ou aquele desenvolvimento: era o livro inteiro que se encontrava, como se diz, 'fora do assunto'. O próprio autor primeiramente se posicionou do lado de fora, e aí permaneceu. (GILSON, 2015, p.118).

E algumas páginas depois: “Quando finalmente decidi ler o livro, meus piores receios se confirmaram. Dessa vez, pela primeira vez e de um modo evidente, Bergson considerava a realidade ao avesso. O método não se aplicava ao objeto (GILSON, 2015, p.170). Talvez pudéssemos igualmente censurar Gilson nos mesmos termos que ele usa: ele lê Bergson ao avesso, considerando, contra o método tantas vezes reafirmado pelo filósofo, que ele deveria partir da teologia, ou seja, de um *a priori*. Este método de fato não se aplica ao objeto, que são os livros de Bergson. Neste sentido, a frustração de Gilson e de outros que esperavam um Bergson mais devoto e dogmático constitui prova, como dissemos, da honestidade filosófica do nosso autor, da coerência de sua filosofia. Pessoalmente, Bergson havia já declarado a sua intenção de abraçar o Cristianismo, mas a sua filosofia não podia seguir o salto de sua fé. Deveria permanecer restrita ao campo da experiência.

Quanto às discussões teológicas que seus livros poderiam suscitar, Bergson talvez não quisesse tomar parte nelas, embora às vezes concedesse respostas aos que o interrogavam, como se vê nas cartas trocadas com o Pe Tonquédec e com alguns outros. Bergson, porém, responde aí questões de filosofia, esclarecendo as suas próprias posições. Quanto a tratar de temas que não tivessem respaldo na experiência, ele preferiria não fazê-lo. Citamos a este propósito um trecho conhecido de “A energia espiritual”:

Considero que em filosofia o tempo dedicado à refutação geralmente é tempo perdido. De tantas objeções levantadas por tantos pensadores uns contra os outros, o que resta? Nada, ou pouca coisa. O que conta e permanece é o que se apresentou de verdade positiva: em virtude de sua força intrínseca, a afirmação verdadeira substitui a ideia falsa e acaba sendo, sem que se tivesse o trabalho de refutar ninguém, a melhor das refutações (BERGSON, 2021, p.62-63).

Se o que conta é o que se apresentou de verdade positiva, nosso autor não poderia satisfazer o desejo, ou antes a cupidez, dos que o queriam um católico consumado a repetir o catecismo.

Resta-nos ainda dizer que Bergson nos deixa esperançosos quanto à sua teoria do duplo frenesi. Se a mística é caracterizada pelo amor e possibilitada pelo desenvolvendo das forças mecânicas que permitirão o apagamento da fome e da miséria humanas, ao ver os rumos opostos que o mundo insiste em seguir, podemos resistir ainda assim ao desespero e esperar que aquela mudança repentina ocorra e que os interesses artificiais, antes tidos como definitivos, possam ceder lugar a ocupações mais essenciais e mais altas,

e que as guerras, que ainda hoje nos dão mostras de como resistimos a seguir o curso da evolução e de como aqueles instintos da sociedade fechada são tão reais e fortes, cedam lugar a um amor universal e àquela moral aberta que faz com que a amizade entre os seres humanos não seja apenas uma estratégia para um conflito ulterior. Que, enfim, Deus, a Supraconsciência, a Consciência mais tensa que a nossa, a Eternidade de vida possa, no exercício de sua bondade, nos elevar a Si e nos comunicar Sua vitalidade, tornando-nos *adjutores Dei* (BERGSON, 1979, p.192), seus ajudantes, criadores e livres, deuses porque participantes dele, realizando assim a função do universo (BERGSON, 1979, p.262).

Concluimos nosso trabalho lembrando que Bergson entende a sua filosofia como um método progressivo de verificação. Isto implica seja um acúmulo de experiências diversas num mesmo nível, seja um aprofundamento gradativo de uma mesma experiência. Esta verificação, na medida em que lidaria com temas metafísicos, requereria a operação da intuição. Intuir é abordar um determinado objeto interiormente ou, no termo que o filósofo utiliza, *simpatizar* com a realidade em questão para se identificar com ela. Nos termos de Bergson a intuição seria “(...) a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível” (2006, p.187). A partir disto, surge naturalmente a questão de se seria possível transportar-nos para o interior das coisas exteriores. Bergson parece sugerir que sim ao nos citar o exemplo de um corpo que se move no espaço (*Ibid.*, p.184) e o de um personagem de romance (*Ibid.*, p.185), mas nos afirma também que chegaríamos a isto “por um esforço de imaginação” (*Ibid.*, p.184). Ora, é preciso distinguir entre a imaginação e a intuição, embora talvez seja o caso de elas se relacionarem. Vimos que a imagem, mais que o conceito, pode sugerir uma direção que nos colocaria numa atitude requerida pela intuição, embora não se possa afirmar que, mesmo assim, a intuição surgiria. Um pouco mais à frente, Bergson afirma que há pelo menos uma realidade com a qual simpatizamos, embora ele não negue categoricamente que haja outras: nós mesmos.

Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por mera análise. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos (2006, p.188).

Algumas páginas depois, Bergson, ao afirmar que o nosso espírito pode “instalar-se na realidade móvel” e “apreendê-la intuitivamente” (2006, p.221), torna-o igualmente capaz de “seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas” (*Ibid.*). Diante disto, fica-nos a questão sobre os limites da intuição. Vimos que ela é uma faculdade que pode se intensificar, mas isto demandaria uma mudança de espécie. Nas condições atuais, contudo, qual seria o seu alcance? Ela permitiria apenas um conhecimento das coisas por analogia com o nosso espírito ou será possível este transporte para o íntimo dos entes externos e, portanto, esta “auscultação espiritual” (*Ibid.*, p.203) do mundo que constituirá a “verdadeira metafísica” (*Ibid.*)? Esta será uma questão para um futuro trabalho.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma contra os gentios**. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- _____. **Suma Teológica**. Vol 1. 1a Pars. São Paulo: Concreta, 2016.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Lectulandia, 2016.
- BAGNOREGIO, São Boaventura. **Itinerário da Mente para Deus**. In: _____. Obras Escolhidas. Org. Luis A. De Boni. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1985.
- BERGSON, Henri. **A energia espiritual**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021.
- _____. **A evolução criadora**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- _____. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. **Mélanges**. Paris: PUF, 1972.
- _____. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2006.
- CANTUÁRIA, Anselmo (1973). **Proslogion**. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”.
- COELHO, Jonas Coelho. **Bergson: intuição e método intuitivo**. Trans/Form/Ação [online]. 1999, v. 21-22, n.1, p.151-164. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/bTgtZQxjFjTcnS9shtm6Mgb/?lang=pt> Acesso em: 22 de jul. 2021.
- CORDEIRO, Fernando Cesar de Sarmiento Marianno. Bergson e o misticismo. **Ítaca**, Rio de Janeiro, n.15, p.181-190, 2010.
- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Resenha: BERGSON, Henri. In: O pensamento e o movente. Ensaios e conferências. **Captura críptica: direito, política e atualidade**. Florianópolis, v.2, n.2, jan./jun.2009.
- CRUZ, São João da. **Obras completas**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. 2. ed. introdução e notas: Homero Santiago; Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; Tradução dos textos introdutórios: Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FARIA, Marco Antônio Barroso. **Vida e criação: a religião em Bergson**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), UFJF, Juiz de Fora, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/3811/1/marcoantoniobarrosofaria.pdf>. Acesso em 22 de jul. 2021.

FERREIRA, Rildo da Luz. Nas fronteiras do catolicismo: o caso Bergson. **Revista brasileira de filosofia da religião**, Brasília, v.7, n.2, p.84-118, dez.2020.

_____. O problema da intuição mística como instrumento de investigação metafísica na obra de Henri Bergson. **Interações**, Belo Horizonte, v.15, n.2, p.315-329, jul./dez. 2020.

GILSON, Étienne. **O filósofo e a teologia**. Santo André: Paulus, 2015.

GOUHIER, Henri. **Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

_____. **Bergson et le Christ des Évangiles**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

HENRIQUES, Fernando Meireles Monegalha. **O atual e o virtual em Bergson e Deleuze**. São Carlos: UFSCar, 2016.

_____. Vida e duração em Bergson. **Rev. Helius**. Sobral, v.3, n.2, pp.953-983. Jul/dez.2020.

HUDE, Henri. Prefácio de BERGSON, Henri. **Aulas de Psicologia e de Metafísica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

JESUS, Santa Teresa de. **Castelo Interior ou Moradas**. Rio Grande do Sul: Minha Biblioteca Católica, 2019.

LAPOUJADE, David. **Puissance du temps – versions de Bergson**. Paris: Les éditions de minuit, 2010.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. 1ª Ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

MARITAIN, Jacques. **La Philosophie Bergsonienne**. Paris: Marcel Rivière et Cie. 1930.

MARQUES, Silene Torres. **Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson**. São Paulo: FAPESP, 2006.

MARTINS, Diamantino. **A intuição como método na metafísica**. Porto: Tavares Marins, 1967.

MEDEIROS, Alexsandro Melo. Henri Bergson e o misticismo como uma forma de abordar, experimentalmente, o problema da existência de Deus. **Revista Tempo Amazônico**. Macapá, v. 6, n.2, jul-dez 2019. Disponível em: https://www.ap.anpuh.org/download/download?ID_DOWNLOAD=2089. Acesso em 05 jul. 2021.

_____. O Misticismo do filósofo Henri Bergson e a percepção do amor de Deus. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO - SOTER. Belo Horizonte: 2018. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1s5d5j_J9YBHQ1IZg4KWXdOIMCe-rAVno/view. Acesso em: 07 de jul. 2021.

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

MORUJÃO, Manuel. O problema da existência de Deus em Bergson. **Revista Portuguesa de Filosofia**. T.35, Fasc.4 (Oct.-Dec., 1979), pp.362-405. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40335608?seq=1#metadata_info_tab_contents. Acesso em: 07 de jul. 2021.

NARBONA, Rafael. **Henri Bergson: uma mística para nosso tempo – Instituto Humanitas Unisinos – IHU**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601992-henri-bergson-uma-mistica-para-nosso-tempo>. Acesso em: 07 de jul. 2021.

PASCAL. **Pensamentos**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. (Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v.15).

PRADO Jr., Bento. **Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na Filosofia de Bergson**. São Paulo: EDUSP, 1989.

RIQUIER, Camille. **Archéologie de Bergson: temps et métaphysique**. Paris : PUF, 2009.

ROCHA, Dilson Brito da Rocha. Misticismo e religião em Henri Bergson. **Seara Filosófica**. Pelotas, n.22, p.130-139, verão/2021.

ROCHAMONTE, Catarina. **Élan vital e experiência mística: a intuição bergsoniana entre filosofia e espiritualidade**. Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar (2011). Disponível em: <http://www.ufscar.br/~semppgfil/wp-content/uploads/2012/05/catarinarochamonte.pdf>. Acesso em: 08 de jul. 2021.

_____. Henri Bergson: entre intuição filosófica e experiência mística. **Konvergencias. Filosofía y Cultura en Diálogo**, v. 1, p. 106-117, 2018. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/henri-bergson-entre-intuicao-filosofica-e-experiencia-mistica/>. Acesso em: 07 de jul. 2021.

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

_____. Deus no pensamento de Bergson. **Revista Cult**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/deus-no-pensamento-de-bergson/>. Acesso em: 06 de jul. 2021.

WAXEMBERG, Jorge. **Da Mística e dos estados de consciência**. São Paulo: Ece editora, 1977.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. São Paulo: Unifesp, 2010.

_____. **Introduction à Matière et mémoire de Bergson**. Paris: PUF, 1997.

_____. La théorie bergsonienne de plans de conscience: genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*. In: GALLOIS, P. FORZY, G. **Bergson et les neurosciences**. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo, 1997B. p. 85-108.

ZUNINO, Paulo Henrique Abraham. O filósofo e o místico: da sociedade fechada à ruptura moral. **Atualidade Teológica**, Ano XVII, n. 43, p. 157-170, jan./abr., 2013. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22669/22669.PDF>. Acesso em 05 jul. 2021.