

**Tiago Zeni**

**MÍSTICA E AÇÃO EM BERGSON**  
**A EXPERIÊNCIA MÍSTICA COMO FONTE DE AÇÃO**  
**TRANSFORMADORA DA HUMANIDADE**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**Orientador: Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel**

**Coorientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso**

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

**Tiago Zeni**

**MÍSTICA E AÇÃO EM BERGSON**  
**A EXPERIÊNCIA MÍSTICA COMO FONTE DE AÇÃO**  
**TRANSFORMADORA DA HUMANIDADE**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel

Coorientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Zeni, Tiago

Z54m Mística e ação em Bergson: a experiência mística como fonte de ação transformadora da humanidade / Tiago Zeni. - Belo Horizonte, 2014.  
124 p.

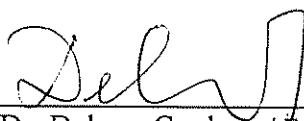
Orientador: Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel  
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Religião - Filosofia. 2. Religião e moral. 3. Mística e sociedade. 4. Bergson, Henri. I. Pimentel, Álvaro Mendonça. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

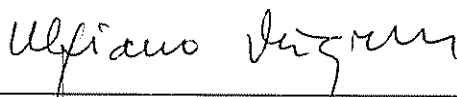
CDU 21

Dissertação de TIAGO ZENI defendida e APROVADA, com a nota 10,0  
( dez ) atribuída pela Banca  
Examinadora constituída pelos Professores:

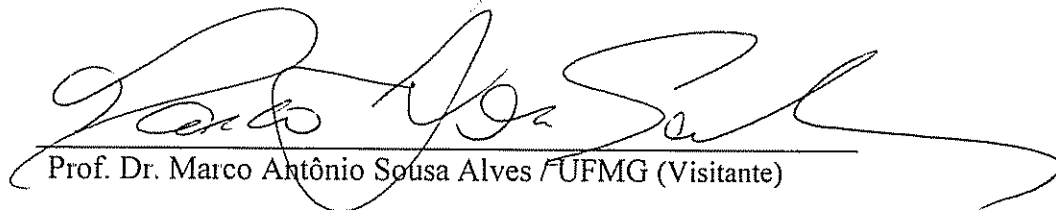
Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel / FAJE (Orientador)  
N.B.: Participou através de vídeo-conferência



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE (Coorientador)



Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE



Prof. Dr. Marco Antônio Sousa Alves / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 22 de agosto de 2014.

## AGRADECIMENTOS

A Deus que é Amor e Criador de todas as coisas. Razão e sentido de tudo que me faz feliz!

A minha família natural: meus pais, Nelson Zeni e Maria Aparecida Petry Zeni, irmãos, Marla e Nelson Zeni Júnior, a minha avó, tios, primos, cunhados, sobrinho...

À Companhia de Jesus, na pessoa de todos os jesuítas que colaboram com a criação e a plena realização da vida.

Ao orientador e ao coorientador desta pesquisa, Pe. Álvaro Mendonça Pimentel e Pe. Delmar Cardoso, pessoas que, por sua dedicação amorosa, me possibilitaram a realização deste trabalho.

Ao superior da comunidade Teilhard de Chardin à qual pertença, Pe. Ulpiano Vázquez Moro e a meus irmãos e companheiros de comunidade, Pe. Juan Ruiz de Gopegui Santoyo, Pe. Francisco de Assis Costa Taborda, Pe. Élio Estanislau Gasda, Pe. Eugenio Rivas, enfim, a todos os que se fizeram companheiros de Jesus e que vivem na busca pela plenitude da realização da vida da humanidade!

A todos os professores da FAJE, amigos que me ajudaram a crescer na busca pelo saber.

Aos amigos que me acompanham desde o início de minha vida. Impossível mencionar a todos. Os maiores tesouros. Deus os abençoe!

A todos que de alguma forma me ajudaram a ser uma pessoa melhor.

**Muito obrigado!**

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Duração Real X Espaço Homogêneo.....	28
Quadro 2 – Ordens do Conhecimento.....	31

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

MM *Matéria e Memória* (1896)

PM *O Pensamento e o Movente* (1934)

## RESUMO

Essa dissertação estuda a criatividade moral e religiosa do homem, tendo por base a obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, de BERGSON. Aplicando o método intuitivo, o filósofo percebe que a moral e a religião são constituídas de duas fontes: pressão social e aspiração mística. A moral fechada nasce do hábito e do instinto social e se sustenta pela emoção infra-intelectual. Esta tende a ser ocasião da elaboração de normas que servem para manter as sociedades fechadas. Mas a moral aberta tem sua origem no impulso de amor e se sustenta na emoção supra-intelectual. Esta moral aberta se revela pelo modo de vida de pessoas extraordinárias, as quais manifestam uma abertura contra a inclinação ao fechamento. Por outro lado, a religião natural ajuda o homem a se preservar dos riscos de usar mal a inteligência e, com isso, comprometer sua vida. Através da função efabuladora, o homem cria mitos, lendas e fábulas que ajudam a sustentar a vida nas sociedades fechadas. Mas a fonte da religião natural ainda é, neste caso, a pressão social. Ela não rompe com a estrutura fechada das sociedades. Só a mística pode fazê-lo. Assim, pelo seu modo diferenciado de viver e pela sua ação amorosa, algumas pessoas que realizaram uma experiência profunda de amor incondicional reformaram a moral e os costumes de seu tempo. Tal é o caso dos grandes heróis e místicos do passado. Eles despertaram aspiração e atração de outras pessoas a seguir-lhes o exemplo. Assim, houve um incremento nos hábitos sociais e a moral fechada passou a contemplar novos elementos advindos da intuição mística. Por meio da função intuitiva do espírito humano, o homem se abre à mística (que é a religião dinâmica) e tem acesso à fonte profunda do espírito humano e da vida. Por meio dessa experiência, o místico se abre para a prática da Caridade. Esse amor do místico, em última instância, torna-se amor por toda a humanidade. Dessa forma, a mística colabora para a realização da fraternidade universal, dos direitos humanos e, enfim, da Sociedade Aberta.

Palavras-chave: BERGSON; moral e religião; mística e sociedade.



## ABSTRACT

This thesis studies the moral and religious creativity of the human being, basing on the BERGSON's work *The Two Sources of Morality and Religion*. Using the intuitive method, the Philosopher feels that Morality and Religion are constituted of two sources: social pressure and mystical aspiration. The closed Morality come from custom and social instinct, and sustains itself for an infra-intellectual emotion. That closed Morality tends to be an occasion to elaborate norms that serve to keep the closed societies. But the open Morality has its beginning in love's impulse, and sustains itself in a supra-intellectual emotion. That open Morality reveals itself for the way of life of special people, that manifest a opening against the inclination to closing. On the other hand, natural religion helps man to preserve himself from the risks of misusing his intelligence and, with that, compromising his life. Through fabling function, man creates myths, legends and fables that help sustaining the life in closed societies. But the source of natural religion is still, in this case, the social pressure. It does not break the closed structure of societies. Only the mysticism can do it. In this manner, for their different kind of life and their loving action that manifest an a deep experience of unconditional love, these people make a reform of Morality and customs of their time. This is the case of the great heroes and mystics of the Past. They woke up aspiration and attraction of other people to follow their example. So, there was an increase social habits and moral closed included new elements that came from mystical intuition. Through the intuitive function of the human spirit, the man opens himself to the mysticism (that is the dynamic religion) and has access to the deep source of the human spirit and life. Through this experience, the mystic opens himself to the practice of Charity. This love of the mystic ultimately becomes love for all mankind. Thus, the mystic contributes to get universal fraternity, human rights and, at last, the Open Society.

Keywords: BERGSON; Morality and Religion; mysticism and society.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O CONHECIMENTO INTUITIVO.....	15
1.1 A descoberta da duração.....	15
1.1.1 O tempo como duração.....	16
1.1.2 A crítica à concepção estática da realidade.....	17
1.1.3 Mas por que a inteligência espacializa as coisas?.....	22
1.1.4 Exemplo de aplicação da duração: a questão da liberdade.....	23
1.2 A intuição como método em filosofia.....	27
1.2.1 Passagem da duração à intuição.....	28
1.2.2 Que é intuição?.....	30
1.2.3 A intuição filosófica.....	32
1.2.4 A imagem mediadora da intuição.....	34
1.2.5 Intuição e ciência.....	36
1.2.6 Intuição e metafísica.....	38
2. INTUIÇÃO E MORAL.....	42
2.1 A obrigação moral nas sociedades fechadas.....	44
2.1.1 A inclinação social.....	45
2.1.2 O lugar da sociedade.....	49
2.1.3 Divergências para com o imperativo categórico.....	55
2.1.4 Obrigação e liberdade.....	61
2.1.5 A tendência bélica nas sociedades.....	64

2.2	Intuição moral e sociedade aberta.....	67
2.2.1	Passagem da moral fechada à moral aberta.....	69
2.2.2	Emoção e inovação moral.....	75
3.	INTUIÇÃO E RELIGIÃO.....	80
3.1	O papel da religião nas sociedades.....	82
3.1.1	Crítica à concepção religiosa da sociologia.....	82
3.1.2	A função efabuladora do espírito humano.....	85
3.1.3	O papel social da efabulação.....	87
a)	A coesão social.....	88
b)	A segurança contra a depressão.....	89
c)	A segurança contra a imprevisibilidade da ação.....	90
3.2	A mística nas religiões.....	92
3.3	A mística completa.....	97
3.3.1	Os estágios da experiência mística completa.....	99
3.3.2	Filosofia e mística.....	101
3.4	Misticismo e inovação social.....	109
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	120

## INTRODUÇÃO

Quando pensávamos no desenvolvimento de um problema para nossa pesquisa, uma pergunta nos orientou: De onde proviria a força que mobiliza pessoas a protestarem em prol do bem da vida humana nas sociedades?<sup>1</sup> O pensamento de Henri BERGSON nos pareceu oportuno para retomarmos elementos que poderiam nos ajudar a refletir acerca de fenômenos sociais. Ao lançarmo-nos ao estudo deste autor, vimos que, em sua última obra, *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), o filósofo faz um importante estudo sobre a criatividade moral e religiosa na humanidade, mostrando, a partir de sua proposta de investigação filosófica, o que se tornam a moral, a religião e a sociedade quando a elas se aplica o método intuitivo.

Esta obra é a base fundamental de nossa pesquisa. Sua publicação se deu no contexto histórico entre a primeira e a segunda guerra mundial. BERGSON havia amadurecido lenta e laboriosamente suas ideias. O filósofo serviu-se da experiência acumulada durante os anos como pensador, professor, escritor e diplomata. Ele estava seriamente preocupado com os rumos que a humanidade havia tomado. Imaginava que uma catástrofe de proporções inimagináveis estaria em vias de poder acontecer. Tal fato poderia ocasionar o extermínio de toda a vida humana, devido ao alto nível de desenvolvimento tecnológico que possibilitou a fabricação de armas com imenso poder de destruição. A investigação apresentada nesta obra contém a análise do filósofo acerca da formação das sociedades, bem como seu esforço em tentar encontrar um caminho para a paz e a realização da vida humana.

O esforço do filósofo no desenvolvimento desta obra é digno de reconhecimento, a julgar pelo fato que demorou mais de trinta anos para escrevê-la, realizando esta tarefa com

---

<sup>1</sup> Exemplo disso foram as recentes manifestações ocorridas no Brasil em junho de 2013. Ver CASTELLS, Manuel. *Redes de Indignação e Esperança*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

intensa dedicação, mesmo sofrendo crises de reumatismo que o acompanhariam até o final de sua vida.

Ao investigarmos o pensamento do filósofo, encontramos elementos que nos permitiram identificar no próprio ser humano, sucesso último da vida, as fontes de onde emana a força vital que se traduz numa ação social transformadora da humanidade. Segundo o filósofo, existem ações sociais inspiradas em razões e sentimentos que vieram a se instalar na humanidade através dos místicos. Estes, por uma experiência pessoal, introspectiva, de contato com uma fonte profunda do espírito, identificada pelo filósofo e pelos próprios místicos, com o princípio criador que a vida manifesta, inovaram os costumes sociais pela prática e vivência de valores morais e a religiosos, colaborando para uma maior qualificação da vida humana nas sociedades.

Algumas dessas inovações morais e religiosas, segundo BERGSON, contribuíram para o surgimento da atual democracia. Segundo o filósofo, o conceito moderno de democracia tomado a partir da Revolução Francesa foi inspirado nos princípios sentimentais e filosóficos de ROUSSEAU e de KANT, que têm em comum a herança mística do cristianismo. Como podemos ver conforme as suas próprias palavras:

[...] Tal é a democracia teórica. Proclama a liberdade, reclama a igualdade, e reconcilia estas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que são irmãs, pondo acima de tudo a fraternidade. Se tomarmos nesta perspectiva a divisa republicana, descobriremos que o terceiro termo levanta a contradição tantas vezes assinalada entre os outros dois, e que a fraternidade é o essencial: o que permitiria dizer que a democracia é de essência evangélica, e que terá o amor por motor. (BERGSON, 2008, p. 300).

Com isto, podemos perceber que, segundo o pensamento do filósofo, a fraternidade – ponto essencial para o sucesso da democracia – é de inspiração mística. A atual democracia seria assim um exemplo de que os valores introduzidos pela mística colaborariam para uma ação social qualificadora da vida humana. Daí nos veio a ideia de investigar, na filosofia de BERGSON, a relevância da contribuição da experiência mística para uma ação social que resultasse numa maior qualificação da vida humana nas sociedades. Entendíamos que a pesquisa deste tema poderia contribuir com a reflexão sociopolítica do país.

Ao investigar sobre este assunto foi se descortinando aos nossos olhos a visão do filósofo. Ela nos pareceu como um convite para olharmos para a sociedade, tendo em vista a realização da vida humana enquanto sentido último da existência (Cf. BERGSON, 2008, 274). A partir disso, formulamos o problema de nossa pesquisa da seguinte forma: poderia a

experiência da intuição mística colaborar para uma ação social que contribua qualitativamente para a realização da vida humana em sociedade? Para responder tal pergunta, fez-se necessário, num primeiro momento, apresentarmos uma breve exposição do método de investigação que o filósofo se utiliza para a realização da filosofia. Foi o que intencionamos demonstrar com o desenvolvimento do **primeiro capítulo** desta nossa dissertação.

Lançamo-nos assim à apresentação do método intuitivo<sup>2</sup>. Faremos ver que o desenvolvimento deste método surgiu do interesse do filósofo pela busca de uma maior precisão para os resultados das investigações filosóficas. Na busca de um método mais preciso para a metafísica, o pensador deparou-se com a intuição da duração: novidade que influenciou definitivamente a sua filosofia. Falaremos de como BERGSON se foi apercebendo do método de conhecimento intuitivo e como ele o foi elaborando. Para isso utilizaremos fundamentalmente os textos do próprio autor e de alguns comentaristas.

No **segundo capítulo**, apresentaremos que, para BERGSON, existem duas fontes para a moralidade: a moral fechada e a moral aberta (ou absoluta). A partir da condição natural do homem, de adquirir hábitos necessários para o convívio social, demonstraremos que o homem se organiza em sociedade e segue, nesta mesma sociedade, uma moral fechada. Esta tem a sua origem numa pressão social, que provém de um instinto virtual que o ser humano possui. Esse instinto o leva a adquirir hábitos que confluem para a coesão social. Esta pressão social gera uma moral fechada voltada para sociedades naturais. Tal pressão se sustenta por uma emoção de ordem infra-intelectual.

Apresentaremos também que, além desta moral fechada, existem ainda valores morais de uma outra ordem. Veremos que BERGSON os apresenta como emanados de uma outra fonte da moral, que não aquela da pressão social. É a aspiração mística. Esta fonte se dá

---

<sup>2</sup> Conforme o texto de LEOPOLDO E SILVA (in: CARDOSO, 2012, p. 217), estudioso da obra de BERGSON, sobre a relação entre a intuição, sociedade e experiência mística: “[...] a intuição nos faz penetrar na nossa interioridade e na interioridade da totalidade de que somos parte. E não apenas no que se refere ao conhecimento, mas também à nossa participação na sociedade e no que diz respeito à ligação religiosa com o transcendente. Também aí é possível romper os limites da forma estabelecida, a sociedade constituída e a moral fechada em regras e preceitos formais, para alcançar a dimensão criadora de novos valores. O místico, por sua vez, é aquele que rompe os limites da religião instituída e instaura uma nova comunicação com o divino. A isto Bergson denomina “experiência integral”, que se torna possível quando rompemos os limites da inteligência e nos abrimos à totalidade do movimento de realização que, por transcender a inteligência, não deixa de ser pura imanência. Algo “do qual participamos e cuja eternidade não deve ser uma eternidade de imutabilidade, mas uma eternidade de vida: de que outro modo poderíamos, nós, viver e nos mover nela? Nela vivemos, nos movemos e somos”.

por meio do exemplo de vida de pessoas extraordinárias. Elas suscitam nos outros um desejo de seguimento dos exemplos e virtudes que manifestam com suas vidas. Com esse testemunho vivo de novos hábitos e costumes diferenciados, elas suscitam na sociedade um prolongamento desses valores e hábitos sociais que, por sua vez, inovam os conteúdos da moral e da religião das sociedades. Tal fonte para a moral, demonstraremos que se dá através de uma emoção de ordem supra-intelectual. Esta é diferente da que provém da emoção infra-intelectual. Pois a última, conforme veremos, por ser oriunda de hábitos apreendidos da pressão social que se transmitem pela educação, é fruto, de representações; já a outra é causa de representações e gera novidades que incrementam a moral, qualificando a vida das pessoas em sociedade.

A moral que emana da fonte da aspiração mística tem sua origem num “impulso de amor”, que o filósofo identifica na moral do cristianismo, dos sábios da Grécia e dos profetas de Israel. Moral fechada e moral aberta não poderiam provir de uma mesma fonte.

[...] Entre a primeira moral e a segunda há pois toda a distância do repouso ao movimento. A primeira é supostamente imutável. Se ela mudar, logo esquece que mudou ou não confessa a mudança. A forma que ela apresenta a qualquer momento aspira a ser a forma definitiva. Mas a outra é uma impulsão, uma exigência de movimento; é mobilidade em princípio. (BERGSON, 2008, p. 56).

Em suma, enquanto a moral fechada tem sua fonte na pressão social advinda dos hábitos contraídos por meio da educação, a moral aberta encontra sua fonte na aspiração mística ou no testemunho de vida dos místicos. Os místicos são pessoas extraordinárias que inovam a moral das sociedades de que participam, provocando em outros um desejo seguir os exemplos e virtudes advindos de uma experiência de contato com a fonte da emoção criadora, a ponto de suscitar em outros o desejo de seguir-lhes os exemplos.

No **terceiro capítulo** abordaremos o papel da religião nas sociedades. Aplicando o método intuitivo, veremos que BERGSON distingue o que chamamos comumente de religião, em religião estática e religião dinâmica. A religião tem um papel social. O ser humano é um ser religioso por natureza e a religião advém da função efabuladora do espírito. Tal função é responsável pela criação dos mitos, fábulas e lendas, bem como pela arte e as demais formas de invenção.

Apresentaremos também a religião dinâmica e como esta pode preencher o papel que outrora a religião estática desenvolveu para a vida social. Faremos isso salientando as

diferenças entre ambas e mostrando que o misticismo supera a religião estática e é responsável pelo progresso em termos de religião.

Consideraremos as constatações de BERGSON sobre o desenvolvimento do misticismo na cultura grega e oriental, bem como o impacto que o misticismo causou no pensamento e na cultura destas civilizações. Mostraremos ainda que a influência do misticismo completo, que se desenvolveu mais tarde, com o cristianismo, possibilitou um maior desenvolvimento para a vida social.

Enfim, trataremos de como se deu o desenvolvimento da mística completa. Condições internas e externas possibilitaram o desenvolvimento dessa mística. Prosseguiremos apontando a validade da experiência mística para a filosofia e como a experiência vivida pelos místicos se relaciona com conceitos filosóficos como os de intuição e elã vital. A experiência mística completa transforma a subjetividade do místico e se prolonga em ação, que se faz criação e amor pela humanidade.

Apresentaremos em **considerações finais**, a partir de BERGSON, como a mística tem contribuído para o avanço da humanidade, por meio da propagação dos ideais de fraternidade universal, que inspiraram os princípios da Revolução Francesa e dos direitos humanos. A experiência mística pode ajudar a humanidade a prosseguir a sua marcha, superando a tendência ao fechamento e à guerra, e possibilitando uma via de reflexão que fará avançar a metafísica e resultará num futuro mais pleno de vida para a humanidade, por meio da continuidade da obra divina da criação e do amor.

A divisão em subcapítulos tem o escopo didático de apresentar e expor pontos em que nos determos para efetivar o desenvolvimento desta dissertação. Embora considerando o devido valor das traduções em língua portuguesa, optamos por, nas citações, referirmo-nos à paginação original das obras de BERGSON, pois notamos que as traduções por vezes se prestam a imprecisões que dificultam a compreensão do pensamento, o que poderia levar a equívocos de interpretação. Esta escolha facilitará a retomada dos textos citados para futuros pesquisadores e leitores interessados em resgatar as fontes por nós utilizadas.



# 1. O CONHECIMENTO INTUITIVO

Neste primeiro capítulo trataremos do conhecimento intuitivo que BERGSON propõe e utiliza para a construção da sua filosofia. A apresentação se faz necessária porque este tipo de conhecimento e o método intuitivo que dele decorre serão utilizados para a realização do estudo e investigação acerca do problema a que nos propomos com esta pesquisa, a saber: mostrar a partir do pensamento de Henri BERGSON, na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), que a experiência da intuição mística promove mudanças qualitativas no campo da ação humana, por meio da inovação dos valores morais e religiosos, fundamentais para a vida humana em sociedade.

Para realizar isso, prestaremos inicialmente informações sobre como o autor foi se apercebendo desse tipo de conhecimento, e como este o desenvolveu e validou como método filosófico empregado por ele em suas obras no decorrer da vida. Tomaremos para esta apresentação os artigos *Introdução à Metafísica* (1903), *A Intuição Filosófica* (1911), bem como a *Primeira Parte* e a *Segunda Parte* da *Introdução* (1922), presentes na coletânea de ensaios artigos e conferências intitulada de *O Pensamento e o Movente* (1934). Nos serviremos também, como subsídio, das outras obras mencionados na bibliografia e que serão utilizadas como auxílio à exposição. Elas serão apresentadas no decorrer do desenvolvimento deste nossa pesquisa.

## 1.1 A descoberta da duração

Segundo BERGSON relata em *O Pensamento e o Movente* (1934) quando começou as suas investigações filosóficas, logo chamou-lhe a atenção o fato de que os resultados obtidos pelas ciências lhe pareciam muito mais precisos do que os encontrados pela filosofia (BERGSON, PM, *Introdução (Primeira Parte)*, p. 2 in: Id., 1959, p. 1253). Essa diferença o fez querer buscar um sistema que permitisse uma maior precisão de resultados. A

busca por esta precisão foi justamente o que o levou a interessar-se pela filosofia de SPENCER. Esta lhe pareceu ser a que melhor poderia corresponder a seu intento, uma vez que “[...] visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos” (ibid., in: Id., 1959, p. 1254).

Porém, ainda assim a mesma lhe pareceu insuficiente. Estudando os *Primeiros Princípios* (1862), BERGSON notou que a filosofia de SPENCER, embora tendo a pretensão de modelar-se pelo detalhe dos fatos, ainda apoiava-se em certas generalidades vagas (ibid.). Foi então que, numa tentativa de aprofundar esta filosofia, buscando complementá-la com os resultados das últimas investigações da mecânica, o filósofo se deparou com uma grande descoberta que lhe influenciaria definitivamente o pensamento e a filosofia (ibid.).

### ***1.1.1 O tempo como duração***

Aprofundando as ideias de SPENCER, BERGSON notou que o tempo real escapava à matemática (ibid.). Ao tentar considerar o tempo em vista da obtenção de conhecimentos sobre o mesmo, percebeu que temos uma tendência natural de convertê-lo numa representação espacializada: como uma linha que pode ser infinitamente dividida e na qual podemos situar pontos justapostos, marcando diferentes momentos. Porém, observou o filósofo, o tempo mesmo, que é o objeto da nossa investigação, sempre já terá transcorrido quando ocorrer a nossa análise sobre ele. Constatou assim que o tempo não coincide com a representação que dele fazemos. Afinal, “[...] Sua essência, consistindo em passar, nenhuma de suas partes está mais aí quando a outra se apresenta” (ibid.).

A partir desta constatação, BERGSON propõe considerar o tempo não mais como essa representação espacializada, que pode ser infinitamente dividida e decomposta. Propõe em vez disso que tomemos o tempo real tal como ele nos aparece, ou seja, como uma realidade movente, fluida e indivisível que nos é imediatamente dada à percepção interior em nossa consciência. A esse tempo real, distinto do tempo cronológico com o qual estamos acostumados a nos orientar, ele chamará de duração. Vejamos como ele coloca o problema:

[...] comumente, quando falamos do tempo, pensamos na medida da duração, e não na própria duração. Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimos-la e vivemos-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que a apreenderia então sem detê-la, que por fim se tomaria a si mesma como objeto e que, espectadora e atriz, espontânea e refletida, reaproximasse, até fazer com que coincidam, a atenção que se fixa e o tempo que foge? (Ibid., p. 4, in: Id., 1959, p. 1255).

### *1.1.2 A crítica à concepção estática da realidade*

BERGSON notou que essa desconsideração do tempo enquanto uma realidade imediata dada à percepção na consciência, foi uma característica do senso comum que passou para a filosofia e às demais ciências<sup>3</sup>. Porém, essa passagem segundo ele, acabou por implicar no surgimento de dificuldades insuperáveis que poderiam ter sido evitadas, caso se tivesse percebido a tendência espacializante da inteligência com relação à representação da ideia do tempo. Surgiram a partir disso problemas insolúveis que acabaram afetando o desenvolvimento da metafísica desde ZENÃO de Eléia, que viveu por volta do século VI a.C., até nossos dias.

BERGSON demonstra esse processo equivocado do nosso conhecimento, começando pela análise dos argumentos apresentados por ZENÃO. Este argumentou contra os adversários que pretendiam ridicularizá-lo por defender a concepção estática da realidade. A concepção de que o ser é estático havia sido formada na escola dos eleatas, fundada por PARMÊNIDES (D-K 28 A 6). ZENÃO pretendeu demonstrar que as teses de seus adversários eram ainda mais contraditórias e ridículas do que aquelas as quais eles pretendiam refutar. Utilizando de uma “demonstração por absurdo”, por meio de raciocínios matemáticos, o filósofo sustentou que não se pode comprovar a veracidade o movimento (D-K 29 B 23).

Para BERGSON, os argumentos de ZENÃO demonstram antes a inadequação de um método e a fragilidade de um modelo de conhecimento. Em seu esforço por defender as proposições da escola dos eleatas, ZENÃO fez notar a BERGSON como a inteligência pode conduzir a humanidade a equívocos de interpretação, em se tratando da comprovação de certas realidades da vida, tal como ocorreu com a questão do movimento. Partindo da

---

<sup>3</sup> “Mas se a ciência e o senso comum estão aqui de acordo, se a inteligência, espontânea ou refletida, afasta o tempo real, não seria porque a destinação de nosso entendimento assim o exige? Foi exatamente o que acreditamos ao estudar a estrutura do entendimento humano. Pareceu-nos que uma de suas funções era justamente a de mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança” (ibid., p. 5-6 in: Id., 1959, p. 1256).

percepção imediata da realidade, BERGSON aponta a necessidade de se operar uma distinção de naturezas para se lidar de modo mais adequado com as diferentes realidades da vida: uma que é a da vida interior, do movimento, do fluxo, ou seja, da duração; e a outra, de natureza representativa criada pela inteligência, que espacializa, divide e quantifica, buscando apreender numa forma estática a realidade movente, para que possa lidar com ela.

Focando na precisão de resultados (BERGSON, PM, *Introdução (Primeira Parte)*, 1922, p. 1 in: Id., 1959, p. 1253), percebeu que os métodos empregados pelas ciências obtinham sucesso ao serem aplicados a objetos presentes no espaço, mas o mesmo não acontecia com relação às realidades psicológicas da vida interior do espírito. Notou que a inteligência obtém maior sucesso na utilização e aplicação de métodos voltados para os objetos presentes no espaço. Fora desse campo, entretanto, a inteligência tende a representar as realidades não espacializadas como se estas assim o fossem, tomando o inextenso por extenso. Ora, para a busca de uma maior precisão nos resultados das investigações, esta inadequação ao objeto estudado se revela deveras inadequada para a obtenção de conhecimentos.

A inteligência, habituada a lidar com a matéria, quando da sua aplicação posterior ao movimento, tende a apreender o movimento como uma linha imaginária no espaço que pode ser infinitamente dividida. Daí advém as dificuldades quando se pretende provar o movimento por meio de cálculos. BERGSON notou que o método empregado pelas matemáticas é inadequado para isso, pois necessita de uma representação que seja mensurável, o que, por sua vez, não condiz com a natureza do movimento.

A inteligência, quando aplicada à observação do movimento, representa-o em nossa memória, com nossa imaginação, como uma linha. Para BERGSON, esta linha imaginária pode ser infinitamente dividida sem que isso diminua em nada a realidade do movimento. Em todo o caso, o filósofo observa que quando a inteligência é aplicada à investigação do movimento, é o tempo espacializado que se apresenta à nossa investigação.

Dada a importância da crítica de ZENÃO para a filosofia de BERGSON, julgamos oportuno apresentar os argumentos contra o movimento, para demonstrar a crítica bergsoniana ao modelo de conhecimento utilizado e que, segundo BERGSON, a tradição filosófica tomou por base para a construção da metafísica. Seguiremos para isso os fragmentos pré-socráticos compilados por Hermann DIELS e Walther KRANZ, na obra *Os*

*fragmentos dos pré-socráticos* (1951), além das críticas apresentadas em *Matéria e Memória* (1896) para esta exposição.

No primeiro argumento de ZENÃO (D-K 29 B 25) contra o movimento, o da dicotomia, pretende-se provar que um corpo, movendo-se de um ponto de partida, pode alcançar uma determinada meta estabelecida. O filósofo mostra que isso é impossível, afirmando que antes de alcançar a meta tal corpo deveria percorrer primeiro a metade do caminho. Mas antes disso, teria que percorrer a metade da metade desse caminho, e assim aconteceria sucessivamente. Esse processo de divisão do espaço poderia ser repetido ao infinito, e desse modo o corpo nunca chegaria à meta.

BERGSON apresenta uma crítica a este argumento em *Matéria e Memória* (1896), onde mostra que o equívoco acontece porque já de início se supõe o corpo em repouso para em seguida problematizar, considerando a possibilidade de divisão infinita da trajetória no espaço. Para BERGSON este exemplo mostra simplesmente que *a priori* é impossível construir o movimento a partir de imobilidades. Mas existe ainda uma outra questão neste argumento: seria absurdo dizer que esse corpo terá percorrido um número infinito de pontos? Ora, para BERGSON, considerando a natureza indivisível do movimento em relação à representação espacializada pela inteligência, isso é algo bastante natural (BERGSON, MM, 1896, p. 213-4 in: Id., 1959, p. 327)

Salientamos que a dificuldade que surge para o conhecimento, a partir da exposição de ZENÃO com este primeiro argumento, vem a ratificar a ideia de BERGSON sobre a necessidade de considerarmos o movimento como uma realidade existente independentemente das atribuições problemáticas a que se lhe poderia impor pelo uso habitual da inteligência. Uma vez desarticulado o movimento da sua representação, o mesmo é percebido e afirmado como um dado imediato da realidade da vida. Este se aplica à nossa consciência como uma realidade indivisível, portanto, distinta da trajetória que, por ser do âmbito da espacialização é aplicada ao domínio da inteligência e pode ser infinitamente dividida. O problema ocorre quando se toma, equivocadamente, objetos de natureza distinta e a eles se pretende aplicar métodos que não lhes são apropriados.

No segundo argumento ZENÃO (D-K 29 B 26) afirma que numa corrida Aquiles jamais poderia vencer a uma tartaruga à qual fosse dada uma certa vantagem em termos de distância. Justifica isso dizendo que para alcançar a tartaruga Aquiles teria que percorrer primeiro a metade da distância do trajeto que os separa. Mas quando percorresse esse

intervalo, teria que novamente fazê-lo, percorrendo a metade da metade da distância que o separa da tartaruga, e assim aconteceria sucessivamente, de modo que sempre quando chegasse ao ponto onde a tartaruga estava, esta já teria avançado e Aquiles teria que novamente passar pelo mesmo processo de divisão matemática da diferença do intervalo, de tal sorte que a tartaruga estaria sempre à frente de Aquiles. A conclusão do raciocínio é que Aquiles jamais conseguiria vencer a tartaruga.

Para BERGSON (MM, 1896, p. 214 in: Id., 1959, p. 327), o erro fundamental desse argumento é o mesmo dos demais: o de pretender que o movimento, que é de natureza não espacializada, coincida com a trajetória que, de natureza espacializada, pode ser infinitamente dividida. Vejamos como ele nos explica:

[...] No segundo argumento (o Aquiles), consente-se em se dar o movimento; ele é atribuído inclusive a dois móveis, mas, sempre pelo mesmo erro, deseja-se que esses movimentos coincidam com sua trajetória e seja, como ela, arbitrariamente decomponíveis. Então, em vez de reconhecer que a tartaruga dá passos de tartaruga e Aquiles passos de Aquiles, de modo que após um certo número desses atos ou saltos indivisíveis Aquiles terá ultrapassado a tartaruga, Zenão acredita-se no direito de desarticular à vontade o movimento de Aquiles e o movimento da tartaruga: diverte-se assim em reconstruir os dois movimentos segundo uma lei de formação arbitrária, incompatível com as condições fundamentais da mobilidade. (Ibid. in: Id., 1959, p. 327-8).

No terceiro argumento, ZENÃO (D-K 29 B 27) apresenta que uma flecha lançada por um arco e que parece estar em movimento, na realidade está parada. Defende esta ideia dizendo que em cada um dos instantes, o voo da seta é divisível em um espaço idêntico ao do objeto móvel. E como em cada espaço idêntico dessa divisão o móvel está em repouso, então deveria estar também na soma dos instantes, ou seja, na totalidade. Mais uma vez a conclusão é de que não se pode provar o movimento por meio de raciocínios matemáticos (BERGSON, MM, 1896, p. 214 in: Id., 1959, p. 328).

Porém, o mais instrutivo dos argumentos de ZENÃO, segundo BERGSON, é o do Estádio (D-K 29 B 28). Neste se pretende demonstrar que a velocidade, que é propriedade essencial do movimento, é relativa, e portanto não serviria como base para se contestar a imobilidade do ser. O argumento afirma que um móvel se desloca a uma certa velocidade e passa diante de dois corpos, sendo que um é imóvel e o outro se move na mesma velocidade, em direção ao seu encontro. Ora, acontece que nessas condições ao mesmo tempo em que o móvel percorre um certo comprimento do primeiro corpo, ele transpõe um comprimento duplo do segundo. Donde ZENÃO conclui “que uma duração é o dobro dela mesma”.

Aqui BERGSON considera, em sua crítica, ir além do ponto de vista mais óbvio, o de que ZENÃO apenas não teria considerado que a velocidade é o dobro num caso do que o é em outro. Se considerarmos assim ainda estaríamos partindo de uma concepção de tempo espacializada como referência para a realização dessa análise. O critério ainda pressuporia uma linha imaginária que serviria como medida de referência para a comparação. E justamente isso BERGSON quer mostrar que a duração não é. Para BERGSON, neste caso, uma duração não seria o dobro da outra, como afirmou ZENÃO, pois o espaço percorrido não é duração. Vejamos como ele conclui a crítica:

[...] Mas o erro de Zenão, em toda a sua argumentação, é justamente deixar de lado a duração verdadeira para considerar apenas seu traço objetivo no espaço. Como é que os dois traços deixados pelo mesmo móvel não mereceriam então uma igual consideração, enquanto medidas da duração? E como não representariam a mesma duração, ainda que fossem o dobro um do outro? Concluindo daí que uma duração “é o dobro dela mesma”, Zenão permanecia na lógica de sua hipótese, e seu quarto argumento vale exatamente tanto quanto os outros três. (BERGSON, MM, 1896, p. 214 in: Id., 1959, p. 328).

Todos esses argumentos são apresentados para mostrar que, quando se considera o tempo de maneira espacializada, surgem problemas diversos que se mostram inadequados à ordem dinâmica da vida. Para BERGSON, essa tendência natural da inteligência de tornar estáticas a realidade dinâmica fez com que surgissem problemas que sequer poderiam ter existido, caso fossem considerados sob o ponto de vista da duração e da vida interior.

A duração não se presta a medidas por ser de natureza distinta daquela da inteligência. É uma realidade independente do modo espacializado como normalmente se nos são representadas as coisas. No entanto, essa atribuição operada pela inteligência para poder lidar com o tempo, é algo, sem dúvida, útil e necessário à humanidade, pois favorece a organização na prática cotidiana da vida. É graças a essa referência linear e constante do tempo mecânico, convencionalizada socialmente, que conseguimos nos orientar no espaço do mundo para convivermos uns com os outros, nos comunicarmos, desenvolvermos técnicas que se prestam à satisfação de necessidades e desejos, determinarmos momentos comuns para encontros, etc... Contudo a realidade da vida interior não se presta a esse modo mecânico de representar a vida. A qualidade das vivências interiores não condiz com a justaposição de pontos passíveis de serem medidos, convertidos em uma reta ou um plano. Operada essa distinção, abre-se a possibilidade de pensar um novo método de investigação para a metafísica.

### ***1.1.3 Mas por que a inteligência espacializa as coisas?***

Uma resposta sobre como se desenvolveu esta necessidade da inteligência de espacializar as coisas pode ser vista na obra fundamental de nossa pesquisa, *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932). Nela encontramos os dizeres de BERGSON de que, devido às necessidades de adaptação em vista da sobrevivência das espécies, no esforço por sua realização, a vida, que nos demais seres vivos tomou forma de instinto, no ser humano desenvolveu-se em forma de inteligência (BERGSON, 2008, p. 21-2).

Considera ainda, sobre a inteligência, que enquanto faculdade de ordenar razoavelmente os conceitos e de manipular convenientemente as palavras, a “inteligência geral” tem a função de concorrer para a vida social; por sua vez, a “inteligência pura” exerce a função matemática do espírito, que é voltada para o conhecimento dos objetos presentes no espaço. Nas palavras do filósofo, inteligência “[...] é a atenção que o espírito presta à matéria” (BERGSON, PM, *Introdução (Segunda Parte)*, 1922, p. 89, in: Id., 1959, p. 1323).

Mas para que a inteligência sobrevivesse em meio às condições dadas pela natureza, uma vez que era naturalmente desprovido de instrumentos suficientes para dar conta de suas necessidades vitais, o homem precisou encontrar soluções que assegurassem a própria subsistência. A inteligência, devido a esta necessidade, foi se desenvolvendo no homem de forma a selecionar da realidade as partes que servissem à fabricação de instrumentos necessários para a satisfação das necessidades e de adaptação às condições de vida. Dessa maneira, pelo exercício e esforço de sua utilização, a inteligência foi desenvolvendo-se de forma a separar da realidade as partes úteis à fabricação de instrumentos para que servissem como extensão às limitações do corpo.

Foi assim que se deu o desenvolvimento dos instrumentos pelos seres humanos: tomando uma vara, o homem percebeu que conseguiria derrubar e apanhar frutas que estivessem fora de seu alcance. Da mesma maneira, utilização da lança para o caçador funcionaria para este como uma extensão do seu próprio braço, ao passo que lhe possibilitaria a distância necessária para não ser atacado pelo animal, ao qual precisava caçar para se alimentar. Assim a inteligência foi desenvolvendo-se de forma a suprir as necessidades vitais, prestando-se originalmente à fabricação de instrumentos. Assim, pelo exercício de sua função prática, a inteligência desenvolveu-se na espécie humana de modo a satisfazer de forma criativa o que naturalmente o instinto satisfaz nos animais.



BERGSON acrescentaria mais tarde sobre essa questão em *O Pensamento e o Movente* (1934):

O que é, de fato, a inteligência? A maneira humana de pensar. Foi-nos dada como o instinto à abelha, para dirigir nossa conduta. A natureza tendo nos destinado a utilizar e a dominar a matéria, a inteligência só evolui com facilidade no espaço e só se sente à vontade no inorganizado. Originariamente, tende à fabricação; manifesta-se através de uma atividade que preludia a arte mecânica e através de uma linguagem que anuncia a ciência – todo o resto da mentalidade primitiva sendo crença e tradição. (Ibid., p. 84 in: Id., 1959, p. 1319).

Partindo disso, segundo BERGSON (2008, p. 21), no topo da evolução das linhas divergentes na qual se desenvolveu a vida, de um lado está o ser humano, no qual o instinto tomou forma de inteligência; enquanto que no outro lado, o instinto assumiu a forma mais evoluída nos insetos himenópteros – tais como as formigas e as abelhas – aos quais a natureza gerou em seus próprios corpos todos os instrumentos necessários para a satisfação de suas necessidades vitais. Enfim, para o filósofo, a inteligência está voltada naturalmente para aclarar e preparar a nossa ação sobre as coisas, mas como “[...] Nossa ação só se exerce comodamente sobre pontos fixos; é portanto a fixidez que nossa inteligência procura” (Id., PM, *Introdução (Primeira Parte)*, 1922, p. 6, in: Id, 1959, p. 1257).

#### ***1.1.4 Exemplo de aplicação da duração: a questão da liberdade***

Uma vez convencido de que a duração havia escapado às considerações das investigações filosóficas desde ZENÃO, BERGSON pôs-se a retomar problemas tradicionais da filosofia tentando dar-lhes nova direção de investigação. Para demonstrarmos isso, julgamos importante retomar aqui um esboço de algumas ideias principais acerca de como o filósofo abordou, por exemplo, a polêmica em torno da questão da liberdade. Com isso, temos a intenção de apontar um exemplo de aplicação das considerações acerca da duração para a filosofia, o que poderá ajudar na compreensão acerca da aplicação do método do filósofo ao problema que é o objeto da nossa pesquisa.

No itinerário filosófico desenvolvido no decurso de sua vida, BERGSON principiou a demonstrar a insuficiência do modelo de conhecimento das ciências empírico-formais, partindo da ideia de que o tempo real escapa à matemática, como foi visto anteriormente. Em decorrência disso, em sua tese doutoral intitulada de *Ensaio Sobre os*

*Dados Imediatos da Consciência* (1889), escolheu aplicar as considerações que ele havia intuído, sobre a duração, e tratar a partir delas acerca do problema filosófico da liberdade.

Considerando pois a duração, nesta obra, constata que as dificuldades que surgiram em torno do problema da liberdade ocorreram devido ao modo inadequado como os deterministas e adversários, partidários da ideia do livre-arbítrio, tomaram os objetos de investigação. Conforme ele apresenta no prefácio:

[...] poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teirmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo. Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas? [...] Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade. (BERGSON, 1889, p. VII-VIII in: Id., 1959, p. 3).

Aqui já nos é possível vislumbrar a gênese do método intuitivo, embora ainda como em gérmen, posto que BERGSON foi se apercebendo deste no decorrer de sua vida. Afirmamos isso, pelo fato de que o filósofo considera, deste então, a necessidade de se fazer distinção no modo como lidamos com o conhecimento de diferentes realidades: uma que é a realidade da vida interior, qualitativa, que é afetada pela duração e pela intensidade dos estados psicológicos vividos em nossa consciência. Esta realidade é conhecida pela intuição. Já a outra realidade – que é a realidade exterior para a qual está naturalmente voltada a nossa inteligência que espacializa, divide, e quantifica – corresponde melhor ao campo de investigação de domínio das ciências.

No desenvolvimento desta obra, BERGSON mostra que quando negligenciamos a duração e representamos a realidade da vida interior de forma espacializada, pela inteligência, emergem confusões que inviabilizam a solução de problemas. Assim, propõe que tomemos de forma apropriada os diferentes objetos de investigação, de acordo com a natureza que lhe é própria (extensão ou duração), para chegarmos a um resultado mais adequado. No caso do *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), apresenta que os estados interiores, percebidos em duração, não são passíveis de serem medidos e nem comparados. Portanto, a liberdade não se presta ao tipo de análise que habitualmente faziam dela, os deterministas e

defensores do livre-arbítrio, como os cientistas fazem com os objetos das ciências. A liberdade é da essência da vida interior. Um dado imediato percebido em nosso espírito.

Fazendo um adendo retirado da obra fundamental da nossa pesquisa, o qual vem a completar o sentido do tema da liberdade, vemos que, para BERGSON, o ser humano vive na maior parte do tempo seguindo hábitos estabelecidos pela cultura. Esses hábitos adquiridos em sociedade desempenham nos seres humanos um papel semelhante ao que o instinto opera nos demais animais. Como ele nos apresenta: “[...] uma sociedade é constituída por vontades livres. Mas, a partir do momento em que estas vontades estão organizadas, imitam um organismo; e neste organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza” (BERGSON, 1932, p. 2 in: Id., 1959, p. 981-2, grifo nosso). A tendência de seguir hábitos faz com que o homem não necessite constantemente tomar grandes decisões. Mas isto não significa que não seja livre, uma vez que ele pode agir deliberadamente contra hábitos e tendências adquiridas. Para BERGSON a liberdade comporta degraus que variam entre a consciência pessoal e o adquirido. Assim, o exercício da liberdade oscila entre a representação dos hábitos adquiridos em sociedade e aquilo que o indivíduo tem de original e único, e que manifesta como criação.

Dessa forma, tanto os deterministas como os defensores do livre-arbítrio estariam equivocados por causa do método com que tomaram a liberdade em suas investigações. A liberdade é da essência da vida interior do espírito, e o seu exercício se dá em duração. Sendo assim, após percorrer um longo debate com as teses de ambas as correntes, mostrando as limitações e equívocos dos métodos empregados por deterministas e defensores do livre-arbítrio para a investigação do problema da liberdade, BERGSON deduz que não é possível a elaboração de um único conceito de liberdade como pretendiam ambas as correntes de pensamento. Elas igualmente se equivocam ao tomarem as realidades da vida interior com critérios de natureza espacializada. Os objetos de investigação implicados na questão tratada não são passíveis de serem analisados dessa forma.

Para BERGSON, o que afeta e impulsiona a ação humana é a intensidade das experiências vividas em duração. Estas não se prestam a cálculos e medições, posto que são da ordem do espírito e não da matéria. Dessa forma, como não se enquadram como objetos passíveis de serem analisados do modo como se faz nas investigações pelas ciências, nem as teses dos deterministas e nem as dos adversários destes serviriam para responder ao problema

da liberdade, uma vez que ambas as correntes buscam entender a liberdade a partir de um método inadequado para lidar com a questão.

Em seu comentário ao conceito de bergsoniano de liberdade, Frédéric WORMS<sup>4</sup> apresenta que: “A liberdade é a propriedade de um ato cuja causa, irreduzível a qualquer determinação externa ou a algum motivo isolado, é a totalidade de uma realidade singular que dura” (WORMS, 2000, p. 40). Podemos entender com ele que a liberdade para BERGSON se dá na singularidade do sujeito, em duração, ou seja, é da essência da alma e se expressa na vida como a obra original de um artista, naquilo que ele tem de único e de inexprimível (BERGSON, 1889, p. 129 in: Id., 1959, p. 113). No entanto, para isso, percebemos a necessidade de fazer algum esforço pessoal para exercer a liberdade. Naturalmente, tendemos a seguir os hábitos e assim permanecemos, na base das tendências naturais e adquiridas, ao invés de avançarmos para a busca da realização da expressão criadora, singular em nosso espírito.

A liberdade, não podendo ser quantificada, medida e nem classificada como normalmente se costuma fazer com os objetos da investigação científica, acaba por ser tomada equivocadamente quando se pretende tratá-la com métodos aplicáveis a objetos extensos. Fazer isso é tratá-la de modo inapropriado. Uma solução é possível quando consideramos a liberdade como uma realidade da essência da vida interior do espírito e que é apreendida em duração. É isso que BERGSON nos mostra em sua tese doutoral.

Como ocorreu com esse primeiro trabalho de BERGSON, pudemos ver que as dicotomias em torno de questões fundamentais da filosofia são objetos privilegiados de que o filósofo se utiliza para resolver problemas. A polêmica em torno da questão da liberdade serviu inicialmente a este seu propósito, mas ao longo de toda a sua vida, ele continuou aplicando e aprofundando, na medida em que ia constituindo o método de investigação intuitivo. E foi também com este, que ele tornou possível revisar e fazer avançar o conhecimento das questões metafísicas que, reconsideradas a partir do ponto de vista da duração e da vida interior, assumem uma nova significação que colabora para a construção de um sentido para a humanidade.

---

<sup>4</sup> Cf. WORMS, Frédéric. Liberté (verbetes). In: Id. *Vocabulaire Bergson*. Paris, Ellipses, 2000. Assim como as demais citações em língua estrangeira, as traduções ocorrem sob a nossa responsabilidade.

## **1.2 A intuição como método em filosofia**

Feitas as considerações anteriores tivemos a oportunidade de mostrar que na filosofia de BERGSON, temos um tipo de conhecimento que é o voltado a referências espaciais, as quais a nossa inteligência divide, mede e justapõe as coisas para organizá-las e conhecê-las. Este método voltado à extensão é bastante apropriado para se lidar com a matéria, compreendida como grandeza espacial infinitamente divisível. Este tipo de conhecimento é necessário para a vida e corresponde bem ao método de investigação analítico empregado pelas ciências.

BERGSON aponta, contudo, a insuficiência desse método analítico para o conhecimento das realidades inextensas, do espírito, como foi o caso da duração. Esta serviu como base para o filósofo pensar uma nova forma abordagem da realidade, haja vista os casos apresentados sobre a apreensão do movimento e dos objetos implicados na questão da liberdade. Pudemos ver ainda que estas realidades se prestam a equívocos, quando se pretende abordá-las exclusivamente pelo modo habitual de representação da inteligência. Enfim, vimos que resulta inadequado ao conhecimento representar aquilo que é inextenso como sendo extenso. Feitas estas considerações sobre a duração e suas distinções, daremos continuidade à apresentação do método intuitivo.

Isaac BENRUBI apresenta-nos em seus estudos sobre a obra de BERGSON, um quadro que julgamos importante compartilhar, uma vez que expressa de forma prática uma relação que aqui intencionamos demonstrar: a oposição entre a duração real que é objeto de investigação do espírito; e o espaço homogêneo que é objeto de investigação da matéria\*.

### *Duração Real X Espaço Homogêneo*

<b>Tempo significa:</b>	<b>Espaço significa:</b>
Duração Real	Extensão
Multiplicidade qualitativa	Número
Heterogeneidade	Homogeneidade
Sucessão	Simultaneidade, justaposição
Qualidade	Quantidade
Mudança	Imobilidade
Interioridade	Exterioridade
Continuidade psíquica	Descontinuidade
Inextensivo	Extensivo
Penetração mútua	Impenetrabilidade
Espontaneidade, liberdade, evolução criadora	Necessidade
Consciência	Automatismo
Espírito	Matéria

\* Quadro 1: Duração Real X Espaço Homogêneo. Quadro retirado da obra de BENRUBI (1942, p. 28).

#### *1.2.1 Passagem da duração à intuição*

Enquanto na *Primeira Parte* da *Introdução* da obra *O Pensamento e o Movente* (1934), BERGSON apresenta o modo como chegou à concepção de duração, na *Segunda Parte* da *Introdução* desta mesma obra, dirá que a duração o conduziu gradualmente à ereção da intuição como método filosófico (BERGSON, *Introdução (Segunda Parte)*, 1911, p. 25 in: Id., 1959, p. 1271). Este que, por conseguinte, veio a ser desenvolvido, empregado e proposto por ele em suas obras.

Nesta *Segunda Parte* da *Introdução*, BERGSON salienta que o seu conceito de intuição é diferente do empregado por filósofos como SCHELLING, SCHOPENHAUER e outros. Embora estes o utilizem para fazer oposição à inteligência, este conceito desconsidera a duração. Assim, BERGSON entende que o conceito de intuição tomado pelos filósofos que o antecederam ainda implicaria na ideia de um eterno, ou seja, algo que estaria fora do tempo. Pensavam assim por que tinham justamente uma ideia de tempo espacializado. Buscavam *a priori* verdades eternas a partir das quais se poderia deduzir todo o conhecimento da realidade.

Vimos que, para BERGSON, a concepção de uma ideia sistemática de mundo a partir da qual se deduziria uma explicação da realidade é mais adequada ao exercício da inteligência, pelo fato de a inteligência ter se desenvolvido como uma função natural voltada para resolver os problemas práticos da vida. Por isso, ela se dá bem ao lidar com conhecimentos espacializados, como os da geometria. Porém, encontra dificuldades quando tentar lidar com as realidades não espacializadas do espírito. A duração é um exemplo disso. Para tratar do tempo, a física e as matemáticas convertem o tempo em espaço. Elaboram a ideia de tempo como uma linha imaginária representada por uma sucessão de pontos. Para BERGSON, o tempo real não é essa representação imaginária, mas algo que é captado imediatamente e diretamente por uma faculdade do espírito humano que ele chama de intuição. Para BERGSON, a intuição parte da experiência da duração interior. É a visão direta do espírito pelo espírito, sem a interposição da linguagem e da inteligência (ibid., p. 27 in: Id., 1959, p. 1273).

O modelo no qual se baseou a construção da metafísica, pela filosofia, é um modelo criado e adaptado para facilitar o trabalho da inteligência. Nele, não se considera a intuição imediata da realidade apreendida como duração. Para BERGSON, foi este o motivo de a metafísica ter se estagnado. Por ter se baseado num modelo adequado para a inteligência que deduz conceitos a partir de outros, a metafísica ignorou que existem realidades que são apreendidas imediatamente e que escapam à tendência habitual de representação espacializada, pela inteligência.

Considerando a realidade da duração como o tempo real apreendido imediatamente, BERGSON propõe uma metafísica intuitiva, que parte de cada experiência particular para daí chegar à formulação de conhecimentos. Segundo ele:

[...] Quão mais instrutiva seria uma metafísica realmente intuitiva, que seguisse as ondulações do real! Já não abarcaria mais de um só golpe a totalidade das coisas; mas de cada uma daria uma explicação que a ela se adaptaria exatamente, exclusivamente. Não começaria por deduzir ou descrever a unidade sistemática do mundo: quem sabe se o mundo é efetivamente uno? Apenas a experiência poderá dizê-lo e a unidade, caso exista, aparecerá ao termo da procura como um resultado; impossível pô-la de saída como um princípio. Será, aliás, uma unidade rica e plena, a unidade de uma continuidade, a unidade de nossa realidade e não essa unidade abstrata e vazia, provinda de uma generalização suprema, que seria com a mesma propriedade a unidade de qualquer mundo possível. (Ibid., p. 26-7 in: Id., 1959, p. 1272).

O papel da filosofia seria, a partir disso, um esforço sobre os novos problemas, e não mais uma dedução a partir de princípios como acontece no caso da geometria e das matemáticas. Segundo ele: “[...] Será preciso renunciar a fazer com que a ciência universal caiba virtualmente num princípio” (ibid., p. 27 in: Id., 1959, p. 1272).

### ***1.2.2 Que é intuição?***

Antes de focarmos a explanação do método intuitivo para a filosofia, conforme apresentado no artigo *A Intuição Filosófica* (1911), é útil considerarmos algumas reflexões de Frédéric WORMS<sup>5</sup> a respeito do conceito de “intuição”. Retomando excertos das obras de BERGSON, o autor compreende que “A intuição é o conhecimento imediato, em todas as coisas, da duração como realidade última” (WORMS, 2000, p. 38). Assim, podemos ver que a intuição está diretamente ligada à duração: “[...] pensar intuitivamente é pensar em duração (BERGSON, PM, *Introdução (Segunda Parte)*, 1911, p. 30 in: Id., 1959, p. 1275). Dessa forma, na explicação deste autor, a compreensão de toda e qualquer realidade está relacionada à duração, e é a duração que dá sentido inclusive à existência da matéria, do extenso. Dessa forma, começa-se, a partir de uma intuição da duração, a ampliar a possibilidade de conhecimento das coisas, partindo da nossa consideração acerca da duração em todas as coisas.

Para BERGSON a intuição ainda poderia ser considerada um tipo de inteligência, se por inteligência entendêssemos algo mais amplo do que o que é normalmente apresentado como aplicado às ciências empírico-formais. Para evitar confusão, no entanto, o filósofo atribui ao termo um significado oposto ao que é empregado por estas ciências. Dessa forma, em sua filosofia, a inteligência está para a matéria, assim com a intuição está para o espírito. Vejamos como ele nos explica a intuição:

[...] dizemos que se trata de intuição o que representa a atenção que o espírito presta em si mesmo, de sobejo, enquanto se fixa sobre a matéria, seu objeto. Essa atenção suplementar pode ser metodicamente cultivada e desenvolvida. Assim irá se constituir uma ciência do espírito, uma metafísica verdadeira, que irá definir o espírito positivamente em vez de simplesmente negar dele tudo o que sabemos da matéria. (Ibid., p. 85 in: Id., 1959, p. 1319-20, grifo nosso).

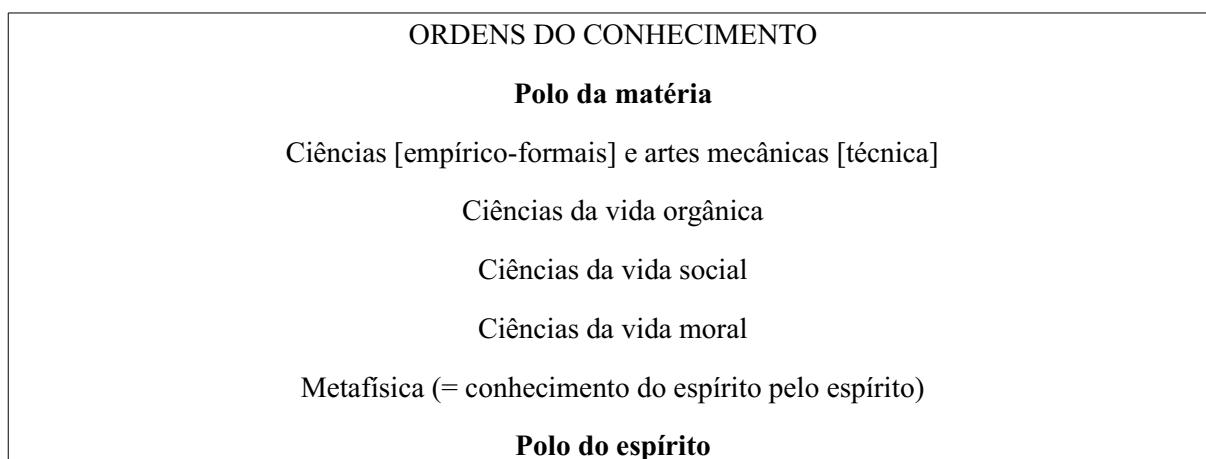
Tomando em polos opostos os termos “inteligência” e “intuição”, associados respectivamente à “matéria” e ao “espírito”, a partir do que BERGSON apresenta, nos é

---

<sup>5</sup> Cf. WORMS, Frédéric. *Intuition (verbete)*. In: Id. *Vocabulaire Bergson*. Paris, Ellipses, 2000.



possível deduzir um quadro onde se mostram, de maneira didática, as ordens do conhecimento. Neste, a inteligência, por operar com o espaço, se dá melhor em sua apreensão com as ciências empírico-formais, como a geometria, as matemáticas e as artes mecânicas, enquanto vai encontrando maior dificuldade na medida em que a gradação do conhecimento vai progredindo, como apresentado no quadro. Quanto menos espacializada a realidade, maior a dificuldade da inteligência para lidar com o tipo de conhecimento. Por outro lado, acontece inversamente o mesmo com os conhecimentos na medida em que vão se aproximando do polo do espírito: quanto mais perto deste tipo de conhecimento, mais vão tomando sentido e se permitem compreender pela intuição. Vejamos como ficaria este quadro\*:



\* Quadro 2: Ordens do Conhecimento: Quadro retirado do subsídio apresentado aos alunos do seminário BERGSON sobre *O Pensamento e o Movente* (1934), ministrado pelo Prof. Álvaro Mendonça Pimentel, orientador desta pesquisa.

Esta gradação do conhecimento é interessante para nossa pesquisa, uma vez que demonstra o caminho percorrido pelo entendimento humano em seu avanço que vai da inteligência ao espírito. A intuição pode ser vista aqui como o veículo do conhecimento, que nos pode abrir as portas para as realidades metafísicas, perpassando as ciências, a vida orgânica, social e moral. É pelo progresso da consciência da duração que BERGSON propõe superarmos os limites da inteligência para além do campo da espacialização, e chegarmos ao reconhecimento da intuição como método de conhecimento de toda a realidade.

Manuel GARCÍA MORENTE escreveu sobre o pensamento de BERGSON quando este ainda estava em franca elaboração. Na obra: *La Filosofia de Bergson* (1917) ele fala acerca dos métodos e das competências destes com relação aos seus objetos de estudos. O

mesmo vem a endossar a ideia que buscamos comunicar, de uma distinção necessária com relação à natureza dos diferentes objetos de investigação. Como ele nos apresenta:

A alma, a vida, eis aqui os objetos da filosofia bergsoniana. À inteligência científica, a matéria, o sólido, a extensão. À filosofia, a vida, o espírito, o movimento indiviso da intimidade psíquica. Para a ciência, o externo; para a filosofia, o interno. Assim, a filosofia completa a ciência pelo lado que a ciência não pode conhecer. A ciência, focada sobre a matéria e atrelada à inteligência, tem que limitar-se a ir de um dado a outro dado, interligando-os por meio de leis e relações, mas sacrificando a interioridade, a realidade plena de cada elemento das relações. A filosofia, em contrapartida, prescinde das relações e vai direto à coisa em si, penetrando-a por meio da intuição. Com isso, se apresenta o problema do método da filosofia. (GARCÍA MORENTE, 1917, p. 23).

Uma vez percebida a insuficiência do método analítico, BERGSON depara-se então com a necessidade de elaboração de um novo método mais apropriado para tratar das questões do espírito. Sua constatação da realidade do tempo compreendido não como medida espacializada, mas como duração, como foi demonstrado, abriu um novo caminho de apreensão da realidade que ele apontará como o método e o tipo de conhecimento mais apropriado para lidar com as questões metafísicas, da ordem do espírito. A este método ele chamará de método intuitivo.

### ***1.2.3 A intuição filosófica***

Em *A Intuição Filosófica*, conferência pronunciada por BERGSON em abril de 1911, cujo texto está presente na coletânea de artigos, ensaios e conferências intitulada de *O Pensamento e o Movente* (1934), o filósofo trata de um ponto fundamental de sua doutrina que aqui pretendemos retomar, a fim de oferecer uma maior clareza sobre o que seja a intuição e o método intuitivo que dela decorre.

BERGSON destaca que toda a complexidade da expressão de uma filosofia, é antes uma tentativa de mostrar algo simples do espírito. E esse algo simples do espírito, seria a intuição do filósofo. Acontece, porém, que no esforço por realizar a expressão do que se quer comunicar, o filósofo busca aprofundar cada vez mais a sua doutrina, em vista do aperfeiçoamento. Mas decorre daí que a filosofia acaba se tornando complexa.

Nesse ponto, encontra-se algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda a sua vida. Não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir a sua formulação e, depois, a corrigir sua correção: assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava completar-se, o que ele fez, por meio de uma complicação que convocava a complicação e por meio de desenvolvimentos justapostos a desenvolvimentos, foi apenas restituir com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original. Toda a complexidade de sua doutrina, que pode ir ao infinito, não é portanto mais que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la. (BERGSON, PM, 1934, p. 119 in: id., 1959, p. 1347).

Sendo essa complexidade, a expressão da intenção do filósofo de comunicar a própria intuição, BERGSON entende que toda a complexidade aparente de uma filosofia, na verdade parte de uma intuição simples do espírito. Ele demonstra isso, como vimos, utilizando a imagem do ponto.

Partindo de sua experiência como professor de filosofia, afirma que ao estudarmos mais profundamente um filósofo, perceberemos que todo o esforço realizado pelo mesmo para exprimir a sua doutrina, convergirá para a expressão de um único ponto. Esse ponto seria justamente o ponto do qual o filósofo se ocupou durante toda a vida, ou seja, a intuição.

A ideia que ele utiliza para falar da intuição como algo simples do espírito e que ele representa utilizando a imagem do ponto, já expressa a aplicação da utilização de imagens, que ele propõe para o desenvolvimento da filosofia. A imagem do ponto, neste caso, nos remete à simplicidade original da intuição do filósofo, a qual deve ser buscada por quem estuda filosofia.

Justamente por ter essa visão da intuição filosófica como algo originalmente simples e único para o filósofo, BERGSON critica o modo de se estudar filosofia, em que o pesquisador se limita a estudar os sistemas como se estes fossem um aglomerado de respostas para diversas coisas. Como se nestes sistemas tudo estivesse organizado e estruturado de modo a expressar uma dedução de respostas para tudo. Tomando a sua experiência como professor de História da Filosofia, BERGSON afirma que, nos filósofos, as respostas estão todas interligadas e se poderia deduzir a partir de qualquer uma delas, as demais. Segundo ele, esse tipo de estudo de um sistema é importante para se conhecer a filosofia, mas quando tomado por si só, apenas como um conjunto de respostas a problemas diversos, deixa escapar o que há de espontâneo no pensamento. Isso revelaria o ponto a partir do qual brota todo o trabalho do filósofo. Conforme nos apresenta:

Mas, à medida que procuramos nos instalar no pensamento do filósofo ao invés de dar-lhe a volta, vemos sua doutrina transfigurar-se. Primeiro, a complicação diminui. Depois, as partes entram umas nas outras. Por fim, tudo se contrai num único ponto, do qual sentimos que nos poderíamos aproximar cada vez mais, ainda que devamos perder as esperanças de atingi-lo. (Ibid.).

Mas mesmo que empreguemos esforços em vista da aproximação do ponto a partir do qual se deu a origem de todo o pensamento filosófico, explicar completamente o que seja a intuição é uma tarefa que, segundo BERGSON, jamais se conseguirá consolidar, uma vez que nem o próprio filósofo conseguiu fazê-lo ao longo de sua vida. BERGSON indica, no entanto, que há uma maneira pela qual poderemos nos aproximar mais do que seja esta intuição. Essa maneira de aproximação pode se dar através da captação da imagem mediadora da intuição.

#### ***1.2.4 A imagem mediadora da intuição***

Dado que, segundo BERGSON, não podemos expressar completamente o que seja a intuição filosófica, como vamos fazer para ao menos conseguir adentrar melhor nela? E como comunicá-la? Para responder a isso, o filósofo afirma que existem dois meios de que podemos nos utilizar para a expressão da filosofia: os conceitos e as imagens. As imagens, todavia, permitem nos aproximar bem mais do que seja a intuição filosófica do que nos possibilitariam os conceitos.

Assim, ele exprime a relação entre a intuição e a imagem mediadora, também com o uso de uma imagem. Desta vez, a da relação que se estabelece entre o corpo e sua sombra. Com essa evocação da imagem do corpo e da sombra, podemos entender com maior facilidade o que ele nos quer transmitir. Entendemos, assim, com o uso desta imagem, bem mais do que conseguiríamos, caso ele tivesse apenas se utilizado de conceitos para tentar descrever o que pretendia comunicar. Vejamos como ele apresenta esta ideia:

Qual é essa intuição? Se o filósofo não pôde formulá-la, não seremos nós que o conseguiremos. Mas o que conseguiremos recuperar e fixar é uma certa imagem intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem, imagem fugidia e evanescente que assombra, despercebida talvez, o espírito do filósofo que o segue como se fosse a sua sombra através de todas as voltas e reviravoltas de seu pensamento, e que, se não é a própria intuição, dela se aproxima bem mais que a expressão conceitual, necessariamente simbólica, à qual a intuição deve recorrer para fornecer “explicações”. Olhemos bem essa sombra: adivinharemos a atitude do corpo que a projeta. E se nos esforçarmos no sentido de imitar esta atitude, ou antes, de nela nos inserirmos, iremos rever, na medida do possível, aquilo que o filósofo viu. (Ibid., p. 119-20 in: Id., 1959, p. 1347.).

Assim, através da evocação da imagem da sombra e do corpo, que é algo comum da experiência das pessoas, fica mais fácil entender a relação que ele pretende demonstrar, neste caso, a da intuição com a imagem mediadora. Eis que ele utiliza assim um exemplo de aplicação da própria proposta, para explicá-la.

Para BERGSON, a imagem mediadora da intuição é caracterizada pela potência de negação que ela traz em si. Cita o exemplo do “daimon” socrático, que segundo o próprio SÓCRATES, por vezes o impedia de fazer o que ele naturalmente tenderia. Assim, BERGSON mostra que a dúvida que advém diante do que é apresentado ao filósofo é uma das características da imagem mediadora da intuição. BERGSON insiste que a dúvida do filósofo aparece antes mesmo de ele ter um raciocínio mais elaborado sobre os motivos pelos quais duvida. Esta potência de negação, inerente à imagem mediadora, também leva o filósofo a rever constantemente a elaboração da sua doutrina em vista do aperfeiçoamento. E arremata:

[...] Força singular, essa potência intuitiva de negação! Como foi possível que não atraísse mais a atenção dos historiadores da filosofia? Acaso não é visível que a primeira manobra do filósofo, quando seu pensamento ainda está pouco seguro e não há nada de definitivo em sua doutrina, consiste em rejeitar certas coisas definitivamente? Mais tarde, poderá variar naquilo que afirmar; não variará muito naquilo que nega. E se varia naquilo que afirma, será ainda em virtude da potência de negação imanente à intuição ou à sua imagem. (Ibid., p. 121 in: Id., 1959, p. 1348).

Como o esforço do pensador consiste em tentar exprimir o que seja a sua intuição, e sendo essa intuição algo próprio do filósofo, BERGSON levanta a ideia de que, ainda que este tivesse nascido em uma época diferente da qual viveu, a intuição que ele tentaria expressar, seria a mesma que exprimiu. Ele acabaria por tentar dizê-la em outra época, embora servindo-se naturalmente dos elementos da cultura e da linguagem que porventura dispusesse na época na qual vivesse. Para BERGSON, independente da época, uma vez que

original, oriunda do espírito e da criação do filósofo, a intuição filosófica expressa teria sido a mesma.

Como a intuição é origem e razão de todo o trabalho do filósofo, e por brotar do espírito e da identidade, que é algo único e exclusivo de cada pensador, BERGSON se utiliza da imagem do mosaico para fazer uma crítica e chamar a atenção para um equívoco que costuma ocorrer, ao se apresentar a filosofia como um sistema completo. Para montarmos um sistema assim “completo”, tendemos a fazer “recortes” de ideias de outros pensadores. Mas quando aprofundamos o estudo de um filósofo, damos-nos conta de que o mesmo tem uma visão diferente dos “recortes” que ele próprio tomou de outros pensadores. Conforme ele nos diz: “[...] Mas a ilusão não dura muito, pois rapidamente percebemos que o filósofo, ali mesmo onde parece repetir coisas já ditas, as pensa à sua maneira” (ibid., p. 122 in: Id., 1959, p. 1349).

Portanto, mesmo com essa interpenetração de partes de que nos utilizamos para compreender um sistema filosófico, estaremos longe de alcançar a intuição original do filósofo se nos ativermos somente a isso. Para nos aproximarmos da intuição, BERGSON insiste que precisamos recorrer à imagem mediadora da intuição. Através do estudo e da relação das ideias do filósofo, o estudante deve tentar encontrar o fio que o conduz a esta imagem mediadora. Segundo o filósofo, nessa tentativa de buscarmos captar a imagem mediadora da intuição, ela poderá nem sequer ser do modo como o filósofo que elaborou a doutrina a viu. No entanto, certamente dela se aproximará bastante. BERGSON justifica isso dizendo que a imagem reconstituída será como se as diferentes imagens mediadoras, captadas por diferentes estudantes, fossem traduções diferentes de um mesmo texto original, de um mesmo autor. Assim, estas se aproximariam do que seria a imagem mediadora da intuição original do filósofo.

### ***1.2.5 Intuição e ciência***

Para BERGSON, a intuição filosófica deve-se à singularidade do espírito e não ao conjunto de informações e elementos presentes na cultura. O ato de filosofar provém de um impulso do espírito, por isso uma filosofia é uma criação singular e original. Diferente do cientista que opera ao modo como se diseca um cadáver, procurando esmiuçar os elementos das partes para conhecê-las em suas peculiaridades, o filósofo procura perceber o sentido profundo da realidade. Este sentido contempla toda a complexidade dos organismos vivos a

partir de um ato simples, percebido intuitivamente e que dá sentido a todo o conjunto dos seres vivos. Conforme BERGSON:

[...] O filósofo não parte de ideias preexistentes; pode-se no máximo dizer que a elas chega. E quando o faz, a ideia assim arrastada pelo movimento de seu espírito, animando-se de uma vida nova como a palavra que recebe seu sentido da frase, não é mais o que era fora do turbilhão. (Ibid., p. 134 in: Id., 1959, p. 1358).

Para BERGSON (ibid., p. 136 in: ibid., p. 1360) a filosofia não é uma síntese das ciências particulares. Ela não concorre com as ciências, pelo contrário, deve servir-se dos resultados da ciência em seu trabalho de pensar. O conhecimento do extenso e do inextenso se dão numa mesma consciência. Ambas as realidades participam de nossas vidas e estão em nós implicadas. Não podemos portanto abdicar de uma em detrimento da outra. A proposta de BERGSON é que o trabalho do filósofo seja um esforço de integração entre filosofia e ciência, espírito e matéria, considerando-as em duração. O trabalho do filósofo visa a integração da realidade, na consciência, com todos os seus elementos extensos e inextensos. Vejamos como ele propõe esta relação ao filósofo:

Desçamos para o interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos devolverá à superfície. A intuição filosófica é esse contato, a filosofia é esse elã. Reconduzidos para fora por uma impulsão vinda do fundo, alcançaremos a ciência na medida em que nosso pensamento for desabrochando ao se espalhar. É portanto preciso que a filosofia possa moldar-se pela ciência, e uma ideia, de origem pretensamente intuitiva, que não conseguisse, dividindo-se e subdividindo suas divisões, recobrir os fatos observados lá fora e as leis pelas quais a ciência os liga entre si, que não fosse capaz, inclusive, de corrigir certas generalizações e endireitar certas observações, seria pura fantasia; nada teria em comum com a intuição. (Ibid., p. 137-8 in: Id., 1959, p. 1361-2).

Assim, o filósofo deve considerar em seu trabalho, o conhecimento científico. BERGSON entende pois a ciência como auxiliar da ação. Porém, como ela trabalha com o que é imóvel, não poderia entrar na realidade viva, movente das coisas. É aí que entra a filosofia, que trabalha com o dinâmico, com o movente. À filosofia cabe portanto a tarefa de integrar a ciência no movimento, na duração. Em suma: “A regra da ciência é [...] obedecer para comandar. O filósofo não obedece nem comanda: procura simpatizar. [...] Também desse ponto de vista, a essência da filosofia é o espírito da simplicidade. [...] Filosofar é um ato simples” (ibid., p. 139 in: Id., 1959, p. 1362-3). BERGSON mostra assim que o esforço do filósofo deve ser o de buscar simpatizar com a realidade. Dessa forma, a ciência ajuda a

filosofia a não se perder em vãs especulações, enquanto que a filosofia ajuda a ciência a ter presente o sentido voltado para a realização da vida.

BERGSON entende que o pensamento comum está mais próximo das ciências do que da filosofia, pelo costume de sequenciarmos as coisas fixamente no espaço, ao modo das ciências. Em seu intento de reaproximar a filosofia da vida, BERGSON propõe operarmos uma reviravolta para duração real justamente no ponto onde o pensamento comum se afasta da filosofia. Assim,

[...] o espírito que tivermos reconduzido para a duração real já viverá a vida intuitiva, e seu conhecimento das coisas já será filosofia. Ao invés de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam em tempo infinitamente dividido, ele perceberá a fluidez contínua do tempo real que flui indivisível. Ao invés de estados superficiais que viriam sucessivamente a recobrir uma coisa indiferente e que manteriam com ela a misteriosa relação do fenômeno com a substância, ele apreenderá uma única e mesma mudança que vai sempre se alongando, como numa melodia, onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial não precisa de suporte. Nada mais de estados inertes, nada mais de coisas mortas; apenas a mobilidade da qual é feita a estabilidade da vida. Uma visão desse gênero, na qual a realidade aparece como contínua e como indivisível, está no caminho que leva para a intuição filosófica. (Ibid., p. 140-1 in: Id., 1959, p. 1363-4).

A proposta intuitiva, portanto, implica voltarmos às origens da nossa percepção, para obtermos um novo gênero de conhecimento em que a metafísica não estaria mais fora do nosso alcance. Nesse gênero a filosofia se tornaria complementar em relação à ciência, na busca por uma vida de mais qualidade. Como BERGSON nos diz: “[...] Com suas aplicações que visam apenas a comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar, no máximo o prazer. Mas a filosofia já nos poderia dar alegria” (ibid., p. 142 in: Id., 1959, p. 1365).

### ***1.2.6 Intuição e metafísica***

No ensaio *Introdução à Metafísica* (1903) BERGSON também acentua essa relação entre ciência e filosofia. Julgamos importante retomar alguns elementos deste artigo, pois nele BERGSON propõe o modo de apreensão da metafísica e a possibilidade de se atingir o absoluto.

No comentário inicial, BERGSON faz alusão à terminologia empregada, dizendo que se pode dar às palavras o sentido que se queira, conquanto que se as defina primeiramente. Comenta que os termos filosofia e ciência foram usados de forma indiscriminada para exprimir muitas vezes uma mesma realidade. Ele considera, no entanto,



dada a intenção que ele tem neste seu artigo, que se poderia englobar tudo como metafísica. Mas por causa dos diferentes métodos de apreensão destas realidades – uma espacializada, outra não – julga conveniente manter a distinção. No entanto, apesar de considerar métodos distintos para diferentes naturezas de realidade, a proposta é a de integração de ambas em vista da vida. A metafísica bergsoniana se relaciona com a duração real (Ibid., p. 178 in: Id., 1959, p. 1393). O que estiver fora dela é de domínio da ciência.

Ao apontar o modo de apreensão apropriado para se poder atingir o absoluto nas investigações, ele nos apresenta que:

Os filósofos [...] concordam em distinguir duas maneiras diferentes de conhecer as coisas. A primeira implica em que se deem voltas ao redor dessa coisa. A segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no relativo; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o absoluto. (Ibid., p. 177-8 in: Id., 1959, p. 1392-3).

BERGSON exemplifica dizendo que, ao se observar um objeto em movimento presente no espaço, será diferente a descrição, conforme o observador se colocar a partir de fora ou de dentro movimento. Quando de fora, poderia se emitir múltiplas e variadas informações acerca do mesmo. Daí o caráter relativo que se lhe pode atribuir. Já ao colocarmo-nos dentro do movimento, não se experimentará a mesma coisa, pois não dependerá do ponto de vista a partir do qual nos colocarmos, nem dos símbolos que possamos ter disponível à nossa expressão. O movimento então será apreendido a partir de dentro de si próprio, como nossa primeira experiência, a de nós próprios, da nossa duração, de quem nós somos em nossa consciência (ibid., p. 182 in: Id., 1959, p. 1396).

Para BERGSON, nisso se apreende um absoluto, como vemos:

[...] Quando falo de um movimento absoluto, é porque atribuo ao móvel um interior e como que estados de alma, é também porque simpatizo com os estados e nele me insiro por um esforço de imaginação. Então, conforme um objeto for móvel ou imóvel, conforme adotar um movimento ou um outro, não exprimirei a mesma coisa. (Ibid., p. 178 in: Id., 1959, p. 1393).

BERGSON apresenta uma série de exemplos que evocam imagens para ilustrar a ideia da apreensão de um absoluto. Afirma que um personagem de romance, mesmo que seja descrito com muitos detalhes de caráter, não oferece um conhecimento tal como o que teríamos caso coincidíssemos com o personagem por um instante. A experiência da coincidência, simples e indivisível com este personagem, traria com mais propriedade muito

mais possibilidades de descrição deste personagem do que remontariam as características que lhe fossem atribuídas a partir de fora. Todo o conhecimento do personagem, pela coincidência com ele, nos seria dado de um só golpe, na integralidade. Daí decorreria um conhecimento imediato, infinitamente mais rico do que nos teria sido possível apreender a partir da mera descrição.

Assim, de modo semelhante, a tradução de um poema nunca se expressará de forma equivalente ao teor do original. A experiência de quem sabe grego e ouve um poema de Homero não pode ser repassada completamente para quem é estrangeiro e não conhece a língua. O mesmo se dá com uma pessoa que esteve numa cidade e a viu de forma panorâmica, e outra que apenas vê fotografias isoladas. Estas nunca reconstituirão a experiência do deslumbramento de quem esteve na cidade e a viu de forma panorâmica. Para BERGSON, um absoluto é sinônimo de perfeição na medida em que ele é aquilo que é (ibid.).

Retoma novamente o exemplo do movimento do braço, onde fala que o movimento perpassa pontos variados no espaço, podendo a trajetória ser dividida ao infinito, sem nunca explicar completamente o que seja o movimento. Disso BERGSON afirma que este é o motivo de o infinito ser identificado com o absoluto.

Segue daí que um absoluto só poderia ser dado numa intuição, ao passo que todo o resto é da alçada da análise. Chamamos aqui de intuição 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 (ibid., p. 181 in: Id., 1959, p. 1395).

Enfim BERGSON apresenta que a análise é “[...] a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar portanto consiste em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela” (ibid. in: Id., 1959, p. 1395-6), enquanto que a intuição, quando possível, é um ato simples (ibid. in: Id., 1959, p. 1396).

Mostramos como se dá o conhecimento e método intuitivo, distinguindo-o do conhecimento espacializado das ciências. Para BERGSON a função da ciência positiva é analisar. Ela o faz sobretudo por meio de símbolos. Porém, há algo que ultrapassa essa possibilidade de expressão por meio de símbolos: a metafísica. Esta pode ser apreendida, de forma positiva, por meio da simpatia que conduz a uma cada vez mais profunda intuição.

Uma vez considerada essa distinção na ordem do conhecimento, apresentamos o objetivo deste nosso primeiro capítulo: o conhecimento intuitivo, segundo o pensamento de

BERGSON. Nos próximos capítulos nos serviremos dessas reflexões para aplicá-las aos domínios da moral, da religião e da sociedade, conforme BERGSON apresenta na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*.

## 2. INTUIÇÃO E MORAL

Ao considerarmos a gênese do método intuitivo<sup>6</sup> e ao indicarmos algumas contribuições oriundas da utilização do mesmo para a resolução de problemas filosóficos, pudemos perceber que a filosofia de BERGSON se apresenta através de dualidades. A partir dessa constatação, notamos uma dualidade fundamental que perpassa o conjunto de sua obra. Esta dualidade que engloba em suas obras todas as demais, segundo pensamos, é aquela que se dá entre o espírito e a matéria<sup>7</sup>.

Vimos no capítulo anterior que, para se apreender as realidades do espírito, BERGSON indicava a utilização do método intuitivo, sugerindo para a comunicação das realidades apreendidas o uso de imagens e conceitos flexíveis que levassem a uma maior aproximação com aquela realidade a qual se quer comunicar (1934, p. 119-20 in: Id., 1959, p. 1347). Vimos também que para as realidades da matéria, BERGSON indicava o uso do

---

<sup>6</sup> Embora BERGSON não tenha propriamente sistematizado o método intuitivo, o mesmo foi erigido paulatinamente em suas obras, no esforço pela apreensão da duração. Ocorre que devido a isso, no decorrer do desenvolvimento das obras há um constante aprofundamento na compreensão dos conceitos. Pensamos a partir disto que, por ser a última obra por ele escrita, o desenvolvimento dos conceitos elaborados por BERGSON encontram o seu ápice em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), a qual utilizamos para os fins da nossa investigação. Uma sistematização do método intuitivo de BERGSON pode ser encontrada na obra de DELEUZE (1999, p. 7-26). Julgamos também colaborar para uma sistematização do método de BERGSON, as considerações sobre o cap. IV sobre a *Metodologia da Metafísica Intuitiva* de ACKER (1959, p. 169-93).

<sup>7</sup> BERGSON já apontava para esta dualidade no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), quando ao investigar sobre o problema da liberdade, opunha o tempo espacializado da mecânica (matéria) à duração (espírito). Em *Matéria e Memória* (1896), a dualidade se prestou à investigação dos papéis do corpo (matéria) e da alma (espírito) com relação à vida. Em *A Evolução Criadora* (1907), BERGSON apresentou a dualidade entre espírito e matéria como realidades distintas e complementares, englobando-as numa mesma e única realidade da vida. Finalmente em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), esta dualidade se mostra na tendência ao fechamento (matéria) e à abertura (espírito), sendo que ambas estas tendências estão implicadas à moral, à religião e à sociedade, “[...] o lugar em que se propagam as forças criadoras do homem na construção da história” (VIEILLARD-BARON, 2007, p. 36).

método analítico das ciências, com o seu rigor na análise e busca da precisão dos fatos. Para a comunicação destas realidades, ele recomendava o uso de conceitos fixos e invariáveis.

Observamos ainda que o emprego inadequado dos métodos aos seus respectivos objetos de investigação ocasionaram imprecisões para o conhecimento, o que travancou o progresso das investigações filosóficas. Em decorrência disso, surgiram dificuldades para o desenvolvimento da metafísica<sup>8</sup>. Vimos também que o filósofo reconhece que estas dificuldades apareceram devido à colocação de falsos problemas, que não precisariam ter sido postos, caso se tivesse empregado para a investigação das realidades metafísicas um método mais apropriado.

Enfim, para tratar das realidades metafísicas do espírito, o pensador gestou um método que parte da apreensão imediata destas realidades, em vez de partir de ideias abstratas, como se costumava proceder com as questões metafísicas na tradição filosófica desde ZENÃO. Esse método que nos apresentou BERGSON, como mostramos, é o da intuição. Esta distinção e exigência de adequação no emprego dos métodos foram pontos fundamentais que pretendemos ter demonstrado na exposição do capítulo anterior e dos quais nos serviremos para os fins da exposição desta nossa pesquisa.

No intuito de prosseguirmos com a investigação do problema a que nos propomos, que é, *pode a experiência da intuição mística colaborar para uma qualificação da vida humana em sociedade?* Procuraremos responder mostrando que *a experiência da intuição mística promove mudanças qualitativas no campo da ação humana, o que se dá por meio da inovação de valores morais e religiosos que são fundamentais para a vida humana em sociedade*. Para este nosso propósito nos serviremos das distinções aplicadas por BERGSON aos domínios da moral, da religião e da sociedade.

Sendo a nossa proposta para o desenvolvimento deste segundo capítulo a de *indicar que a intuição aplicada à moral possibilita acesso a uma fonte que inova e qualifica a moral, repercutindo numa ação que colabora para a vida social*. Para concretizarmos isso, imaginamos para fins didáticos, dividirmos a exposição em duas partes. Num primeiro momento apresentaremos o que se torna a moral quando a ela se aplica o método intuitivo, e

<sup>8</sup> No artigo *Introdução à Metafísica* (1903) BERGSON chega a identificar a metafísica com a própria filosofia (1934, p. 177-8 in: id., 1959, p. 1392-3). Metafísica e filosofia podem ser consideradas, a partir do método intuitivo como “ciências do espírito”, uma vez que para BERGSON estão em oposição à análise aplicada às “ciências da matéria”. Podemos proceder também com esta identificação, considerando que a visão do espírito pelo espírito, segundo o filósofo, é a própria intuição. Para ele, a intuição é o método da filosofia.

num segundo momento, apontaremos como a moral das sociedades pode ser qualificada pela ação social que brota da experiência intuitiva de uma emoção supra-intelectual, cuja fonte é a mesma da intuição mística.

## 2.1 A obrigação moral nas sociedades fechadas

BERGSON principia a sua exposição sobre o tema da obrigação moral, na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), falando de uma proibição: “A lembrança do fruto proibido<sup>9</sup> é o que há de mais antigo na memória de cada um de nós, como na da humanidade” (2008, p. 1). Ao dizer isto, percebemos que o filósofo, coerente com a metodologia de suas obras, faz uma aplicação do método intuitivo, utilizando-se da evocação de uma imagem, no caso, a de um relato da tradição judaico-cristã, para aproximar o leitor da intuição que lhe quer transmitir. Vemos assim que desde o início da obra, como que num prelúdio do desenvolvimento que se sucederá, o autor retoma inicialmente um dado religioso<sup>10</sup> para introduzir a reflexão sobre a moral.

Com a apresentação dessa imagem inicial BERGSON expõe o problema a que deseja tratar, e que retomaremos devido a importância que este possui para o desenvolvimento de nossa pesquisa: “Por que obedecemos?” (Id.), ou ainda, como por nós reformulado, “de onde vem a obrigação moral?” Para responder a isto, ele nos leva a lançar um olhar, num primeiro momento, sobre o modo como se dá a educação das crianças. Observa que estas, bem antes de se colocarem as razões da obediência em questão, já desenvolvem naturalmente um hábito de escutar e obedecer aos pais e professores (ibid.).

---

<sup>9</sup> Cf. Gn 1,16-17 “O SENHOR Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden, para o cultivar e guardar. O SENHOR Deus deu-lhe uma ordem, dizendo: ‘podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não debes comer, porque, no dia em que dela comeres, com certeza morrerás’”.

<sup>10</sup> De acordo com a nota da edição crítica de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (WORMS in: BERGSON, 2008, p. 363), ao falar dessa lembrança do fruto proibido, BERGSON retoma o relato judaico-cristão na perspectiva de uma continuidade entre a memória do indivíduo e a memória da humanidade inteira. Esta relação aponta para evolução no pensamento de BERGSON: Em *Matéria e Memória* (1896) ele afirmava que o papel da percepção é preparar o corpo para a ação possível e indeterminada. Porém, afirmava que a divisão (*dédouble*) da percepção em lembrança, se deveria dar por um processo inteiramente positivo. A partir das novas considerações sobre o papel da inteligência, em *A Evolução Criadora* (1907), — de que sobre a inteligência paira uma “sombra” do instinto que a fez surgir e que está ligado, por sua vez, ao elã do qual emana a vida e a criação —, torna-se possível considerar uma ação que brota de uma “lembrança” que provém da religião. Imaginamos ver aqui, desde já, uma alusão ao papel da religião na sociedade.

Vemos com esta exposição inicial que BERGSON, desde já, aponta para uma posição diferente daquela de KANT com relação ao que seria a obrigação moral ou o dever. Percebemos que o filósofo francês destaca que o motivo da obediência não se dá originalmente por uma determinação da razão, como é caso do imperativo categórico, mas através de um hábito. Este hábito de obedecer aos pais e mestres, que apresentam as crianças, é motivado nelas, segundo o pensador apresenta, pela percepção de “[...] qualquer coisa de enorme ou antes de indefinido” (ibid.). Isto “de enorme e indefinido” que as crianças percebem através de seus mestres e progenitores, do qual estes representam a elas o papel, o filósofo dirá ser a sociedade. Conforme ele nos apresenta:

Por outras palavras, pais e mestres pareciam agir por delegação. Não nos dávamos bem conta, mas por trás dos nossos pais e dos nossos mestres adivinhávamos qualquer coisa de enorme ou antes de indefinido, que fazia pesar sobre nós, por intermédio deles, toda a sua massa. Mais tarde, diríamos tratar-se da sociedade. (Ibid.).

Nessa explanação inicial, surge um ponto importante que nos interessa aqui destacar: BERGSON aponta para um sentido da educação humana, indicando que ela é voltada para o convívio social. O exemplo de que ele se utiliza, da educação das crianças, ajuda a mostrar que os hábitos e ensinamentos que recebemos durante o processo de nossa educação, se dão em função da vida social. Vemos com isso que a sociedade ocupa um lugar central nas investigações do filósofo sobre as origens moral e religiosa da humanidade.

A “massa” de que o filósofo nos fala no trecho supracitado é uma metáfora à qual ele alude para falar do conjunto das obrigações sociais que são ensinadas e adquiridas através dos hábitos. Vale salientar que dentre as obrigações sociais consta também a dos pais e mestres, de educarem as crianças. Salientamos isso para dizer que é dessa forma que, para BERGSON, os hábitos são enraizados na cultura e retransmitidos à sociedade. Nesse processo educativo, os hábitos poderão ou não virem imbuídos de novos valores. Em todo o caso, servirão às necessidades do convívio social.

### ***2.1.1 A inclinação social***

Deve haver uma razão para o fato vivermos em sociedade. Para introduzir o desenvolvimento desta questão, BERGSON retoma inicialmente um exemplo muito comum na sociologia de sua época, ao qual ele retornará oportunas vezes durante a exposição. O

filósofo evoca a imagem de um organismo vivo e compara-o à sociedade<sup>11</sup>. Afirma com isso que, assim como ocorre num organismo vivo, em que as células estão sábia e hierarquicamente subordinadas umas às outras em vista do funcionamento do mesmo, na sociedade aconteceria algo semelhante com relação às disposições das vontades individuais. Do mesmo modo que as células de um organismo têm, por vezes, a necessidade de se vergar para o bom funcionamento do mesmo, isso também ocorreria com relação às vontades individuais quando organizadas em sociedade. Dessa forma, haveria ocasionalmente a necessidade do sacrifício de algumas vontades individuais, em vista da satisfação das exigências e necessidades do grupo social (ibid., p. 2). Mas embora salientando que a sociedade seja constituída de vontades individuais livres, o que é muito diferente da situação das células de um organismo vivo qualquer, BERGSON insiste que:

[...] a partir do momento em que estas vontades estão organizadas, imitam um organismo; e neste organismo mais ou menos artificial o hábito desempenha o mesmo papel que a necessidade nas obras da natureza. *Assim*, deste primeiro ponto de vista, a vida social surge-nos como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão resposta às necessidades da comunidade. (Ibid., grifo nosso).

Os hábitos, por exercerem um papel análogo ao da necessidade nas obras da natureza, podem ser de comando ou de obediência. Para BERGSON, por uma conveniência natural em vista da agregação social, em sua maior parte, são de obediência, o que acontece ou porque há uma pessoa que comanda em virtude de uma delegação social, ou porque da sociedade emana uma ordem impessoal<sup>12</sup> (ibid.). Dessa forma, os hábitos de obediência geram uma certa pressão sobre a nossa vontade individual e, mesmo quando não queremos obedecer, percebemos em nós mesmos como que uma tendência a seguir a ordem. Para aproximar mais o leitor do que ele quer transmitir, o filósofo se utiliza da imagem do pêndulo de um relógio. Como vemos:

---

<sup>11</sup> Segundo o comentário da edição crítica (WORMS in: BERGSON, 2008, 364-5), os sociólogos dessa época faziam uma concepção organicista da sociedade. BERGSON segue essa concepção se baseando inicialmente no pensamento de DURKHEIM, que por sua vez, prolonga a recomendação de COMTE de que a sociologia deveria modelar-se pela biologia.

<sup>12</sup> Pensamos ser o caso aqui da monarquia e da aristocracia, onde há uma pessoa que comanda; e do conceito moderno de democracia, em que o comando viria da própria sociedade (ainda que esta delegue seus representantes), e portanto, de uma ordem impessoal.



Cada um destes hábitos de obediência exerce uma pressão sobre a nossa vontade. Podemos subtrair-nos a ela, mas continuamos então a ser puxados por ela, reconduzidos a ela, como o pêndulo ao desviar-se na vertical. Foi perturbada uma certa ordem, e essa ordem deveria ser restabelecida. Em suma, como através de todo o hábito acontece, sentimo-nos obrigados. (Ibid.).

A este sentimento de pressão sobre a nossa vontade, comparável à tendência do pêndulo a retornar para a posição vertical, BERGSON chamará de *obrigação*. E o peso desta obrigação, segundo o filósofo, é mais forte que o de qualquer um dos hábitos individuais quando isolados. Ele considera que, entre a pressão da obrigação e a dos demais hábitos, a diferença é tão elevada que equivale a uma diferença de natureza. Em suas palavras: “[...] Quando uma grandeza é superior a outra a tal ponto que a segunda se torna negligenciável em relação ela, os matemáticos dizem que essa grandeza é de uma outra ordem<sup>13</sup>. É o que se passa com a obrigação social” (ibid.).

Essa pressão, que equivale a uma grandeza de outra ordem, se dá porque os hábitos adquiridos em sociedade se prestam a um apoio mútuo. Assim, pesando uns sobre os outros, acontece que o peso da autoridade global do conjunto de todos os hábitos é constituído, de tal sorte que “[...] O coletivo vem a reforçar o singular e o peso do ‘é o dever’ prevalece sobre qualquer dever isolado” (ibid., p. 3). É por isso que a obrigação, tal como ocorre com o pêndulo do relógio em relação à posição vertical, tende a prevalecer sobre as hesitações.

Percebemos na exposição de BERGSON que ele se utiliza das imagens como um fio condutor do seu pensamento. Utilizando destas para apresentar a sua intuição sobre a natureza da sociedade, o filósofo vai possibilitando ao leitor uma coincidência parcial, cada vez mais profunda com o que ele deseja exprimir. É o caso que imaginamos quando observamos, com relação à sociedade, a passagem da imagem da divisão das células num organismo onde cada qual desempenha um papel em vista do funcionamento do conjunto, para a imagem do “sopro de vida”<sup>14</sup>. Nesta última, as células interligadas, ao passo que compõem, mutuamente se sustentam e, com isso, também ajudam a sustentar o organismo. Como podemos ver:

---

<sup>13</sup> BERGSON toma essa ideia de grandeza da filosofia de PASCAL (id., p. 368).

<sup>14</sup> Cf. Nota da Edição Crítica, esse “sopro de vida” nos remete à ideia do *elã vital* (ibid., p. 369). Nesse ponto BERGSON difere de DURKHEIM. Para BERGSON, não é a sociedade que determina o papel dos indivíduos, mas os indivíduos que “aspiram” a produzir juntos à sociedade, algo em comum. Dessa forma, o filósofo assegura a liberdade dos indivíduos diante da possibilidade de um determinismo social.

[...] Para dizer a verdade, não pensamos explicitamente numa massa de obrigações parciais, adicionadas, que comporiam uma obrigação total. Talvez não haja sequer aqui verdadeira composição de partes. A força que uma obrigação extrai de todas as outras é antes comparável ao sopro de vida que cada uma das células aspira, indivisível e completo, do fundo do organismo do qual é um elemento. (Ibid.).

Com a passagem de uma a outra destas imagens, apreendemos que a sociedade é composta de individualidades, cujos membros, ao passo que desempenham para com ela o papel de colaborar com a sua manutenção, também aspiram à mesma “força” comum que dela emana. Dessa “força”, cuja existência se deve ao desempenho do papel de cada um dos indivíduos, os mesmos se nutrem, participam e colaboram simultaneamente, tal como no exemplo da imagem das células que aspiram ao “sopro de vida” de um organismo vivo.

Parece-nos importante salientar a forma como os seres humanos aspiram a esse “sopro de vida” da sociedade: colaborando com ela no exercício de suas obrigações. Assim, quando as vontades estão organizadas em sociedade, cada uma das obrigações individuais participa da força da obrigação. Esta pesará incomparavelmente mais que as outras porque é para ela que estas convergirão. É por este motivo que BERGSON afirma que a obrigação social é de outra ordem que a das demais obrigações isoladas. O mesmo ocorre com as células que aspiram ao “sopro de vida” de um organismo vivo. Elas não se equiparam em potência à força deste “sopro” do qual elas se sustentam, tendendo então a se vergarem a ele quando necessário.

Mas embora considerando que os seres humanos são livres e que por este motivo podem agir diferente do caso das células de um organismo animal, BERGSON sustenta que, é justamente com o exercício da liberdade que os seres humanos introduzem na sociedade essa regularidade que é assimilável à ordem natural. A liberdade, portanto, segundo o filósofo, é uma condição para que os seres humanos colaborem criativamente com a sociedade onde vivem. Do contrário, não haveria progresso social. O pensador sustenta ainda que, mesmo no caso em que algumas pessoas não quisessem se esforçar para colaborar com a sociedade, ainda assim a obrigação social pesaria sobre elas, resultando numa tendência a agir de acordo os hábitos. E agindo de acordo com os hábitos adquiridos, mesmo “sem querer” estas pessoas colaborariam para a manutenção do grupo social.

A essa inclinação de contrair hábitos sociais de convívio, BERGSON afirma que cumpre no ser humano um papel que é semelhante àquele que o instinto desempenha nos outros animais. O ser humano, porém, é inteligente e livre, e usa disso para resolver

problemas diversos. Sendo assim, ele pode intervir criativamente na ação que realiza, diferente dos animais que tendem a agir em consonância com um instinto inato e acabado (id., 1907, p. 140-1 in: ibid., 1959, p. 613-4). As soluções elaboradas pelos seres humanos com o exercício da inteligência, passam a incrementar os hábitos sociais que são retransmitidos à cultura, através da educação. Devido a essa diferença, BERGSON chamará a esta inclinação, não de um instinto<sup>15</sup>, simplesmente, mas de um “instinto virtual”. É devido a esse “instinto virtual”, forjado com o uso da inteligência e da liberdade humana diante das necessidades da vida, que o ser humano possui a inclinação social. Conforme podemos ver no comentário de ACKER (1959, p. 109), em que ele trata sobre o tema do “instinto virtual” em BERGSON:

O instinto virtual é, no ser livre e inteligente, o sucedâneo espiritual do instinto animal sensível. Assim como o instinto propriamente dito impõe irresistivelmente à formiga ou à abelha a disciplina do grupo biológico a que pertencem; assim também certo instinto intelectual leva o homem a subordinar sem discussão as ações individuais aos interesses da sociedade natural.

### ***2.1.2 O lugar da sociedade***

Partindo das considerações anteriores, podemos ver que a tendência da sociedade de imitar a organização da natureza se dá, não por um fator externo que pressione os indivíduos a procederem assim, mas por causa do “instinto virtual” que lhes é inerente. Agindo em consonância com esse “instinto virtual”, as pessoas adquirem hábitos comuns, colaborando assim para o funcionamento do corpo social. Segundo BERGSON, elas não necessitariam sequer empregar esforços para isto. Como o “instinto virtual” desempenha nos seres humanos uma força semelhante àquela que o instinto exerce nos demais animais, as pessoas tenderiam naturalmente a agir em prol da obrigação. Necessitariam esforçarem-se para o caso de não quererem agir em consonância com ela.

BERGSON insiste na apresentação da ideia dessa inclinação humana de viver em sociedade, afirmando que ela se mostra até mesmo nos casos em que os indivíduos buscam esconder da sociedade o que lhes parece inconveniente. Segundo constata: “[...] até mesmo nos casos em que os preceitos morais implicados pelos juízos de valor não são observados, se arranja maneira de fazer parecer que o são” (BERGSON, 2008, p. 4). Ou seja, devido ao

---

<sup>15</sup> “O instinto é para Bergson um dos modos de ação da vida sobre a matéria, diferente em natureza das duas outras (torpor e fotossíntese das plantas, inteligência e fabricação dos homens) ; mas é também um modo de conhecimento, na medida que envolve sempre a percepção determinada de um objeto útil, em sua ação ou sua função mesma” (WORMS, 2000, p. 33).

sentimento de obrigação para com a sociedade, as pessoas se justificam e se esforçam por ocultar a imoralidade que percebem em si mesmas. Resulta daí que, conforme ele nos apresenta:

O mal se esconde tão bem, o segredo é tão universalmente guardado, que cada um de nós é aqui vítima do logro de todos: por mais severamente que pretendamos julgar os outros homens, cremos que eles são, no fundo, melhores do que nós. É sobre esta feliz ilusão que se assenta uma boa parte da vida social. (Ibid.).

Por notarem que certas ações são inconvenientes para a sociedade, os indivíduos elaboram leis sociais. Estas leis, segundo BERGSON, por uma equivocada associação com o caráter inelutável das leis da natureza, acabam por angariar no homem comum a força de um mandamento. E quando ambas as leis, da sociedade e da natureza, encontram-se no espírito humano, elas se contagiam uma à outra, resultando daí que “[...] A lei toma do mandamento o que este tem de imperioso; o mandamento recebe da lei o que a lei tem de inelutável” (ibid., p. 5). É por este motivo que, para o filósofo, os indivíduos estranham quando se deparam diante de um crime: É que, equiparada com a regularidade com que os fatos parecem obedecer às leis da natureza, a infração de uma lei social soa-lhes como algo antinatural (ibid.).

Em consequência disso, quando ocorre um crime, ou seja, uma infração das leis sociais, surge nas pessoas um desejo de justiça. BERGSON afirma que, nesse ponto, a religião tem desempenhado um papel importante para a sociedade. Segundo ele, embora o papel da religião possa ir muito além e tenha sido variado nas diferentes épocas e lugares, “[...] em sociedades como as nossas, a religião tem por primeiro efeito sustentar e reforçar as exigências da sociedade” (ibid., p. 5-6). E o modo da religião fazer isso é colaborando para que se realize a justiça, quando os hábitos já não dão conta de cumprir um papel social mais perfeito nesse sentido. A religião se apresenta assim como uma força que ajuda a compensar a deficiência dos hábitos em realizar a justiça social. Segundo BERGSON:

[...] A sociedade institui penas que podem ferir inocentes, poupar culpados; pouco recompensa; vê grosseiramente e contenta-se com pouco: onde está a balança humana que pese como deveria ser as recompensas e as penas? Mas, do mesmo modo que as Ideias platônicas nos revelam, perfeita e completa, a realidade da qual não percebemos mais que imitações grosseiras, assim também a religião nos introduz numa cidade da qual as nossas instituições, as nossas leis e os nossos costumes assinalam quando muito, de longe em longe, os pontos mais salientes. Aqui em baixo, a ordem é simplesmente aproximativa e mais ou menos artificialmente obtida pelos homens; lá no alto, é perfeita, e realiza-se por si só. A religião vem pois completar aos nossos olhos a redução do intervalo, já atenuado pelos hábitos do senso comum, entre um mandamento da sociedade e uma lei da natureza. (Ibid., p. 6).

Após apontar esta colaboração da religião para com a sociedade, BERGSON prossegue a exposição retomando a imagem do organismo vivo. Desta vez, porém, ele chama a atenção para um novo aspecto: a solidariedade<sup>16</sup> dos hábitos que é responsável pela unidade dos indivíduos em sociedade. Ele afirma com relação a isso que “[...] O hábito, servido pela inteligência e pela imaginação, introduz entre [...] *os cidadãos* uma disciplina que imita de longe, através da solidariedade que estabelece entre as individualidades distintas, a unidade de um organismo de células anastomosadas” (ibid., grifo nosso).

Devido a essa organização solidária dos hábitos que se traduz numa unidade que é assimilável àquela existente entre as células de um organismo vivo, o filósofo afirma que, mesmo que os indivíduos queiram em consciência agir contrariamente à tendência de corresponder à sociedade, só o conseguiriam fazê-lo mediante o desprendimento de um esforço a fim de ignorar os demais. BERGSON exemplifica esta ideia dizendo que, da mesma forma que uma célula que quisesse se emancipar do organismo seria logo arrastada por essa necessidade, o mesmo ocorreria com o indivíduo que quisesse romper com a sociedade. Conforme o filósofo nos apresenta:

A célula componente de um organismo, que se tornasse por um instante consciente, mal teria esboçado a intenção de se emancipar e já a necessidade a recapturaria. O indivíduo que faz parte da sociedade pode inflectir e até mesmo quebrar uma necessidade que imita aquela, para cuja criação contribuiu um pouco, mas que sobretudo sofre: o sentimento dessa necessidade, acompanhado pela consciência de se lhe poder subtrair, nem por isso é menos aquilo a que ele chama obrigação. Assim encarada, e tomada na sua acepção mais comum, a obrigação está para a necessidade como hábito está para a natureza. (Ibid., p. 7).

---

<sup>16</sup> A ideia de solidariedade desempenhará um papel central para as relações entre moral e sociedade. (Ibid., p. 373).

Esse esforço de comparação com a imagem de um organismo vivo, da qual se serve o filósofo para falar da sociedade, nos indica que a obrigação social não se apresenta, a princípio, como uma resistência contra a inclinação natural. Pelo contrário, não fosse o empreendimento de um esforço pessoal que se dá a partir da consciência individual, para o caso de não querer proceder de acordo com a obrigação, a tendência seria agir sempre em consonância com a sociedade. Para BERGSON, uma vez internalizadas, as obrigações se automatizam nos indivíduos ao modo dos demais hábitos comuns.

Dada essa inclinação da obrigação ser aparentada àquela dos diversos hábitos comuns, BERGSON entende, pois, que o lugar da sociedade não se dá fora, mas é inerente aos indivíduos. Como ele afirma: “*A obrigação* não vem, portanto, precisamente do exterior. Cada um de nós pertence à sociedade, tanto quanto a si mesmo” (ibid., grifo nosso). Embora nos percebamos como indivíduos únicos e originais, segundo o filósofo, quando nos observamos em nossa intimidade mais profunda, na superfície de nosso eu<sup>17</sup> notamos que estamos em continuidade com as demais pessoas. Sendo assim, é na superfície do nosso “eu individual” o lugar onde reside a sociedade. É ali o lugar onde nos relacionamos com as demais pessoas, por meio de semelhanças e elementos comuns, tais como a cultura, a linguagem e a disciplina social. E o que sustenta essa nossa ligação com os demais indivíduos em sociedade, é o cultivo da solidariedade. Como vemos:

[...] é à superfície, no seu ponto de interseção no tecido das outras personalidades exteriorizadas, que o nosso eu comumente descobre a que se enlaçar: a sua solidez está nesta solidariedade. Mas, no ponto onde se enlaça, ele próprio é um eu socializado. A obrigação, que nos representamos como um laço entre os homens, começa por ligar cada um de nós a si mesmo. (Ibid., 2008, p. 8).

---

<sup>17</sup> Pensamos ser importante recordar neste ponto da nossa exposição de uma imagem utilizada no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889) e em *Matéria e Memória* (1896). Com ela BERGSON nos apresenta a ideia de que, no ser humano, os estados interiores variam de um “eu superficial” a um “eu profundo”. BERGSON explica essa variação se utilizando da imagem de um cone invertido na vertical, sendo que neste, os estados interiores se alternariam entre o topo e a base do cone. A partir disso ele afirma que, quanto mais próxima a nossa atenção se situa para a extremidade superior deste cone, onde estaria o “eu superficial”, ela estaria mais voltada à ação prática, à realidade exterior espacializada da matéria, que é de domínio da apreensão da inteligência e da linguagem, e das relações sociais. Quanto mais a atenção se voltaria para a base do cone, onde se situaria o “eu profundo”, estaria ela voltada ao conhecimento da realidade interior do espírito, à nossa identidade única e original, mais em consonância com a duração. Acreditamos ver aqui que o filósofo retoma implicitamente esta ideia para falar da sociedade que, estando na superfície do eu, no campo de relações com os outros, não deixa de ser inerente ao indivíduo.

Para BERGSON a solidariedade funciona como a força que sustenta a unidade da sociedade. O filósofo reconhece, porém, que esta solidariedade precisa ser cultivada pelas pessoas para que tenha eficácia. Do contrário, os conteúdos sociais não fariam pressão sobre os indivíduos. Sem o cultivo da solidariedade, os indivíduos viveriam apenas para si mesmos, procurando realizar somente o que fosse de acordo com seus próprios interesses e necessidades, correndo o risco de fazê-lo em detrimento dos demais. Ocorreria com isto uma desagregação social que comprometeria a sobrevivência da espécie humana.

A maneira de cultivar essa solidariedade, segundo o filósofo requereria da parte de cada um dos indivíduos uma atenção ao que ele chama de “eu social”: a imagem internalizada da sociedade. Conforme ele nos diz: “[...] Cultivar este ‘eu social’ é o essencial da nossa obrigação perante a sociedade. Sem qualquer coisa dele em nós, a sociedade não teria sobre nós pressão alguma” (ibid.). Valerá, porém, recordar que estamos aqui tratando ainda da sociedade fechada. Para esta é que a solidariedade social dada pelo “instinto virtual” que gera a obrigação é força de unidade. O filósofo reconhece que existe também outra forma de se chegar ao equilíbrio social. Esta requereria dos indivíduos uma atenção ao profundo de si mesmo. Desenvolveremos mais sobre este assunto quando tratarmos mais especificamente sobre a mística.

BERGSON nos apresenta que os indivíduos, mesmo que o quisessem fazer, não conseguiriam se isolar completamente da sociedade. Uma vez que eles a têm internalizada, esta se torna inerente às suas vidas. Os elementos que dela provêm, convergem para a ação que as pessoas realizam. Um exemplo disso é a linguagem a que as pessoas se utilizam para a comunicação com os demais. Mesmo que estejam isoladas de outros indivíduos, a memória e a imaginação das pessoas estarão impregnadas de elementos que advêm da sociedade onde foram educadas. Para ilustrar esta ideia, o filósofo retoma um exemplo clássico da literatura universal<sup>18</sup>. Conforme ele nos apresenta:

[...] Em vão tentaríamos representarmo-nos um indivíduo desprendido de toda a vida social. Até mesmo materialmente, Robinson na sua ilha permanece em contato com os outros homens, porque os objetos manufaturados que salvou do naufrágio, e sem os quais não poderia se arranjar, o mantêm na civilização e, por conseguinte, na sociedade (ibid., p. 9).

---

<sup>18</sup> Refere-se aqui a história de Robinson Crusoe, publicada originalmente na Inglaterra em 1719 pelo escritor Daniel Defoe. Uma versão de domínio público desta obra pode ser encontrada em <http://www.gutenberg.org/files/521/521-h/521-h.htm>, acesso em 30 de Abril de 2014.

O mesmo se dá, não apenas materialmente, mas também com relação à moral. Quando isolados dos demais membros, a educação e os valores apreendidos pelos indivíduos continuam presentes, influenciando sobre o modo de pensar e de viver destes mesmos. Ainda que estes estejam isolados, quando ainda não encontraram o equilíbrio social através da fonte da vida interior profunda, buscarão alimentar o eu social. BERGSON ilustra esta ideia citando um caso de um guarda-florestal que mora isolado em meio ao seu local de trabalho e, na sua solidão, se veste dignamente na hora do jantar, pela consideração que tem por si mesmo perante essa imagem internalizada da sociedade que traz consigo (ibid.). Sendo assim, o filósofo conclui esta ideia afirmando que “[...] se o eu individual conservar vivo e presente o eu social, fará, isolado, o que faria com o encorajamento e até mesmo o apoio da sociedade inteira” (ibid.).

Vimos que, pelo fato de o ser humano nascer e se desenvolver dentro de uma sociedade, esta vem a se tornar parte integrante de sua vida. As lembranças que ele acumula desta sociedade se fazem presentes em sua memória e são tão marcantes que estes não saberiam como viver sem que para isso tenham que recorrer às lembranças neles impressas. Por este motivo, para BERGSON, mesmo que um indivíduo possa não querer agir em consonância com os conteúdos sociais, não conseguirá abdicar deles totalmente. Para sobreviver, precisará destes elementos. Ousaríamos dizer a partir disso que, sem esta presença dos elementos da sociedade na memória do indivíduo, ele não seria sequer humano, uma vez que para ele construir o que é tipicamente humano, tem de necessariamente partir de elementos da sociedade.

Para BERGSON, esta presença do eu social no indivíduo se faz notar até mesmo no caso em que o remorso de um criminoso o leva a querer reatar-se com a sociedade. Segundo o filósofo, o arrependimento de um infrator ocorre devido ao conflito ocasionado entre o “eu individual” e o “eu social”. Dessa forma, quando alguém se entrega à justiça e confessa o seu crime, se sente novamente ligado à sociedade e fica mais em paz consigo mesmo<sup>19</sup>. E mesmo quando o indivíduo não se entrega à justiça, nestes casos, ele poderá sentir a necessidade se confessar a um amigo ou pessoa de sua confiança, o que mostra um desejo de reconciliação com a sociedade nele internalizada. Segundo o filósofo, ao fazer isso, “[...]”

---

<sup>19</sup> Segundo nota da edição crítica, esta ideia foi inspirada no romance *Crime e Castigo* (1866) de DOSTOIÉVSKI (WORMS, 2008, p. 377).



em todo o caso, sai da sua ruptura completa com [...] *a sociedade* e com tudo aquilo que dela traz dentro de si mesmo” (ibid., p. 11, grifo nosso).

Valerá também destacar que, pelo fato de a sociedade estar presente no indivíduo, é possível considerarmos que uma experiência pessoal, como a da mística, pode afetar a sociedade. A condição de possibilidade disto se dá pela transformação do “eu social”. Como a sociedade está presente no indivíduo ela pode ser qualificada quando o indivíduo se aproxima, faz uma coincidência parcial ou uma tomada de contato com o esforço criador que a vida manifesta<sup>20</sup>.

É graças à sociedade estar presente no indivíduo que o místico pode inovar, através do “eu social”, os valores e os hábitos adquiridos em sociedade. Esta inovação não passa despercebida e se faz notar pelo modo diferenciado da ação. Assim, a ação qualificada pela experiência da intuição mística, desperta noutras pessoas um desejo de seguimento e de imitação dos exemplos e virtudes daquele indivíduo que teve contato com a fonte mesma dessa intuição. E por incitar este desejo de seguimento, a sociedade presente no místico pode ser prolongada nos demais. Esse prolongamento da sociedade interior do místico às demais pessoas, se concretiza, como mostra a história, através da constituição de pequenos grupos e comunidades de pessoas que tem o desejo de se aproximarem da fonte da experiência mística. E o modo dos membros destas comunidades viverem os valores sociais, resulta num testemunho diferenciado de se viver em sociedade. Assim, os membros destes pequenos grupos formados por pessoas que desejam imitar os místicos, colaboram para a transformação social.

### ***2.1.3 Divergências para com o imperativo categórico***

Devido à presença deste “instinto virtual” que resulta na inclinação dos indivíduos a viver em sociedade, segundo BERGSON, bastaria que estes se deixassem conduzir pelos hábitos para cumprirem com as suas obrigações. Afinal, a sociedade ajuda os indivíduos a desempenharem seus papéis, traçando-lhes um programa de vida que lhes facilita a resposta a esta mesma sociedade: a família, a profissão e outros grupos de convívio com os quais os indivíduos se identificam e colaboram, acabam por ajudá-los a corresponder às expectativas

---

<sup>20</sup> No terceiro capítulo estudaremos mais pormenorizadamente como se dá essa transformação interior operada pela mística. Por ora, para os fins a que nos propomos com o desenvolvimento deste capítulo, importa saber que, para BERGSON a sociedade é constituída no interior das pessoas e, justamente por ser interior, ela pode ser qualificada pela experiência pessoal.

sociais. Dessa forma, para darem conta do papel social que lhes compete, não seria necessária a evocação constante da ideia de obrigação, como no caso do imperativo<sup>21</sup> categórico<sup>22</sup> apresentado por KANT. O filósofo chega a dizer que, se necessitássemos constantemente evocar esta ideia, ela resultaria em cansaço para os indivíduos. Como ele nos apresenta:

[...] Em tempos comuns, agimos em conformidade com as nossas obrigações, mais do que pensamos nelas. Se tivéssemos em todos os casos de evocar a sua ideia, de enunciar a sua fórmula, seria muito mais fatigante cumprirmos o dever. Mas o hábito é suficiente e as mais das vezes basta que nos deixemos ir para darmos à sociedade o que ela espera de nós. (Ibid., p. 11-2).

Ele reconhece, porém, que há casos excepcionais onde para obedecermos às exigências sociais precisamos de um esforço pessoal. Segundo BERGSON, porém, esse esforço não ocorreria devido a uma pressão da sociedade sobre o indivíduo, mas devido à resistência do próprio indivíduo em proceder de acordo com a sociedade. Essa resistência, que se pode manifestar perante a obrigação social, segundo ele, é dada pela consciência individual. É por ela que hesitamos, portanto, diante do cumprimento de uma nova obrigação à qual não estamos ainda habituados. Para o filósofo, a resistência ocorre porque quando um dever muda, faz-se necessário repensar o conjunto das obrigações. E isto ocorre porque temos necessidade de ver um sentido para o qual os diversos deveres sociais vão convergir. A resistência que os indivíduos manifestam surge, pois, pelo confronto entre a consciência e a tendência dos indivíduos de se deixarem conduzir pelos hábitos.

O filósofo francês nos lembra ainda que, mesmo antes de serem educadas para viver em sociedade, as crianças já manifestam uma natural indisciplina, e foi necessário da parte delas um esforço inicial a fim de se inserirem no quadro social. Uma vez inseridas, as obrigações nelas, passam a convergir umas com as outras e vão se somando em vista da realização do conjunto da sociedade. Torna-se assim mais fácil se deixar conduzir pelas

---

<sup>21</sup> Cf. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, nos apresenta sob o verbete “Imperativo”: “[...] Termo criado por Kant, talvez por analogia com o termo bíblico ‘mandamento’, para indicar a fórmula que expressa uma norma da razão. [...] O problema de poder ou não considerar as normas morais como imperativos é fundamental e muitas vezes teve resposta negativa. Toda a tradição militarista constitui um exemplo de semelhante solução negativa. A ética de Bergson é outro exemplo. Conceber a norma moral como [...] *Imperativo* [grifo nosso] (ou dever) significa julgar, como Kant, que ela seja um ‘fato da razão’ [...]: coisa que nem todos se mostram dispostos a admitir”. (ABBAGNANO, 2007, p. 545-6).

<sup>22</sup> Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), KANT assim define o imperativo categórico: “[...] Mas é melhor, no juízo moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*”. (KANT, 2007, p. 80).

obrigações do que resistir e deliberar diante de cada uma delas. Segundo BERGSON, porém, a identificação da tensão com a ideia de obrigação ocasionou equívocos para o desenvolvimento das teorias morais, especialmente àquelas ligadas a KANT. No dizer do filósofo:

[...] Surgiram assim dificuldades artificiais, problemas que dividem os filósofos e que veremos se desvanecerem quando analisamos os seus termos. A obrigação não é de maneira nenhuma um fato único, incomensurável com os outros, erguendo-se acima deles como uma aparição misteriosa. Se bom número de filósofos, em particular os que se ligam a Kant, a encaram assim, é que confundiram o sentimento da obrigação, estado tranquilo e aparentado com a inclinação, com o abalo que por vezes nos impomos para quebrar o que se lhe oporia. (Ibid., p. 14).

Para ilustrar esta ideia, o filósofo compara este equívoco moral a um episódio de crise reumática. Afirma ele que, do mesmo modo que não se pode definir o movimento como uma resistência à dor, como é a impressão ocasionada após uma crise de reumatismo, seria igualmente equivocado identificar a obrigação com a resistência que manifestamos diante do cumprimento de certas obrigações. O movimento é habitual e espontâneo, nada tem a ver a dor ocasionada quando a pessoa se mexe após uma crise reumática. Do mesmo modo, para BERGSON, seria errado tomar a obrigação como uma resistência.

Quando surgem conflitos morais, como no caso de um desejo ilícito do indivíduo, segundo o filósofo, a inteligência contrapõe imediatamente a este desejo com uma justificativa racional. BERGSON concorda com isto, porém, faz uma objeção com relação à ideia de se colocar a razão como o princípio da moral, como no caso do imperativo categórico afirmado por KANT. De acordo com o filósofo francês: “[...] um ser inteligente age sobre si mesmo por intermédio da inteligência. Mas, do fato de ser através de vias racionais que chegamos à obrigação, não se segue que a obrigação tenha sido de ordem racional” (ibid., p. 16).

O filósofo francês tece esta crítica para apresentar que a fonte da moral não é a racionalidade. Segundo ele, embora nos utilizemos da razão para ordenar e traduzir em máximas a moral na linguagem, a fonte proviria antes da inclinação social e seria sustentada por uma emoção. Para BERGSON, a inclinação social pela qual a inteligência formula a moral estaria ligada, em última instância, a uma emoção decorrente do elã vital, do qual a vida e toda a criação emanam. Retomaremos mais detalhadamente a explanação dessa imagem no decorrer do próximo capítulo.

Para BERGSON a tendência do ser humano de se vergar a obrigações é, portanto, uma inclinação natural. Não haveria necessidade de uma fórmula geral que desse uma explicação única para todas as obrigações. Ademais, para o filósofo, nem toda obrigação implica necessariamente numa resistência da pessoa sobre si mesma. Como falamos, quando certas obrigações suscitam nos indivíduos uma resistência, isto ocorre pela necessidade de coerência que, como indivíduos inteligentes buscamos ver entre elas. Vimos no primeiro capítulo que, de acordo com as distinções de BERGSON, é próprio do trabalho da inteligência ordenar e dar sentido às coisas. A inteligência realiza este processo de ordenação também com o conjunto das obrigações sociais: afinal, os indivíduos despendem esforços para que as obrigações convirjam para a finalidade social à qual eles almejam e participam da construção.

Dessa forma, para BERGSON, cada uma das obrigações particulares requereria uma explicação apropriada. A ideia de uma suposta máxima ou princípio único ao qual a filosofia recorreria para justificar a diversidade das obrigações sociais, não daria conta de explicar a todas particularmente. De vez em quando os indivíduos desobedecem alguma obrigação, e quando isso ocorre, resulta uma tensão individual. Mas essa tensão é ocasionada justamente por se atribuir ao dever um aspecto muito severo. Em si, cada obrigação teria sobre os indivíduos tão-somente o peso da inclinação natural. A tensão que resulta da desobediência e que nos parece fazer pesar a obrigação sobre nós mesmos é, portanto, artificial. Já a inclinação social, por ser dada pelo instinto virtual, coincidiria com o natural.

Segundo BERGSON, diante de um dever social podemos ter diferentes atitudes: seguir naturalmente o curso da inclinação conforme estamos habituados, ou hesitar e deliberar diante de cada uma das obrigações. Para esta última atitude, exige-se um esforço constante de reflexão. Afirma o filósofo que, o modo mais comum de as pessoas agirem diante de um dever nas sociedades mais primitivas se dava como no primeiro caso. Já nas sociedades atuais, haveria uma tendência maior de as pessoas procederem conforme o segundo. BERGSON nota, contudo, que mesmo quando nos colocamos um exercício de reflexão para deliberar diante de um dever, paira ainda como que uma força que nos impulsiona a agir em determinada direção: tal é a força da inclinação. Essa força é responsável também por ajudar a nos recompormos quando nos deparamos com uma situação de dúvida ou abalo moral. A esta força de direção o filósofo chama de “o todo da obrigação”, e nos apresenta da seguinte forma:

[...] se o desejo e a paixão tomam a palavra, se a tentação é forte, se estamos prestes a cair, se subitamente nos recompomos, onde está então a mola? Afirma-se uma força, a que chamamos “o todo da obrigação”: extrato concentrado, quintessência dos mil hábitos especiais que contraímos de obedecer às mil exigências particulares da vida social. Uma tal força não é isto nem aquilo; e se falasse, quando prefere agir, diria: “Tem de ser porque tem de ser”. (Ibid., p. 17).

Assim, com o impulso desta “mola propulsora” que é “o todo da obrigação”, a inteligência comparará máximas e remontará a princípios. Ao realizar isso, ela introduzirá maior coerência lógica entre as normas de conduta. Notamos com estas palavras que a intenção de BERGSON aqui é mostrar que a razão atua na moral como reguladora, mas não como motriz. Ela justifica na linguagem, através de uma organização dos elementos a inclinação social que é dada através do “todo da obrigação”. O filósofo exemplifica ainda mais esta ideia afirmando que, nas horas de tentação, as pessoas não costumam sacrificar seus interesses, paixões ou vaidade por causa de uma simples necessidade de coerência lógica (ibid.).

Convém recordar aqui o que vimos no capítulo anterior: que a inteligência apreende a realidade dinâmica da vida de forma estática. Isto se dá também quando se aplica a inteligência à moral. A inteligência formula em conceitos o que apreende do impulso derivado de “o todo da obrigação”. Ela estatiza, organiza e formula, portanto, conceitos fixos para a moral. Mas o impulso é de outra ordem. Para BERGSON, este é da mesma natureza dinâmica da duração e do espírito, não se originando portanto de ideias, da apreensão estática da inteligência. A obrigação apenas acompanha o movimento da vida. Algo equivalente a este equívoco interpretativo de tomar a moral como sendo originária de ideias, como nos foi apresentado, segundo BERGSON, pelos filósofos ligados a KANT, “[...] seria acreditar que é o volante que faz funcionar o carro” (ibid.).

Vemos assim que para BERGSON, diferentemente da moral dos filósofos ligados a KANT que fundamentam a moral na ideia de um imperativo categórico elaborado pela razão, “[...] a essência da obrigação é coisa diferente de uma exigência da razão” (ibid., p. 18). Para o filósofo francês a moral está ligada a um instinto que no homem, pelo uso da inteligência e da liberdade, se caracteriza como um “instinto virtual”. Esse “instinto virtual” BERGSON identifica com “o todo da obrigação”. Dele participam todos os membros da sociedade onde, mesmo as pessoas de honestidade duvidosa, procederão com certa ordem

racional em suas condutas, quando regularem as suas ações através de exigências sociais coerentes entre si.

BERGSON entende que antes do advento da lógica ocidental, na qual se baseiam as formulações morais das sociedades atuais, as condutas primitivas eram baseadas, em sua maior parte, em superstições e vagas associações de ideias. As obrigações, porém, mesmo não baseadas numa lógica criteriosamente elaborada como a da filosofia aristotélica, sobreviveram à medida que foram sendo úteis à manutenção daquelas sociedades. Elas serviam à coesão social e seus princípios eram respeitados, mesmo que não plenamente justificados; enfim, os indivíduos seguiam as obrigações mesmo que não compreendessem bem os motivos pelos quais o faziam. Com o advento de uma lógica mais criteriosa, as exigências sociais acabaram por subordinarem-se a princípios racionais. E isto ocorreu de tal forma que, nas sociedades atuais, mesmo aquelas pessoas que não estudaram lógica, tendem a proceder em concordância com as regras desta, devido à inclinação de estarem em conformidade com o corpo social.

Para BERGSON, por causa dessa associação do “todo da obrigação” com a lógica, a obrigação toma a forma de um “imperativo categórico”. Porém, o filósofo ressalva que compreende este “imperativo” em sentido diferente do kantiano, pois neste caso, a força motriz da moral não provém de uma máxima elaborada pela razão, mas sim de uma necessidade social dada pela presença de “uma sombra do instinto” na inteligência que, por sua vez, perfaz o “instinto virtual” da obrigação. O filósofo ilustra essa sua intuição afirmando que, ao receber uma ordem militar, mesmo que não sejam explicadas ao soldado as razões de tal ordem, este inventará uma razão para justificar a obediência, nem que seja a si próprio (ibid., p. 19). O filósofo diz isso para mostrar que o ser humano, por ser inteligente, tende a elaborar razões para justificar a obediência. Mas não segue daí que a força que o impele a obedecer se origine de uma justificativa da razão. Para o filósofo, esta acompanhará a obrigação, mas não provirá dela o impulso pelo qual o militar obedecerá.

O filósofo compara ainda a força do “imperativo categórico” ao caso de uma formiga que, por um lampejo de consciência, julgasse que é um grande erro trabalhar como as outras: segundo ele, após o instante de consciência, ela continuaria desempenhando o seu trabalho porque o instinto continuará a atuar nela como uma força que a impele a agir de acordo com a sua natureza de formiga. Tal resposta diante dessa força, se a formiga pudesse falar em linguagem humana, seria o equivalente ao “imperativo categórico” elaborado pela razão com o “tem de ser porque tem de ser”. Este exemplo se equipara ao peso da obrigação

no caso dos seres humanos. O mesmo também, equivaleria ao caso de um sonâmbulo que porventura tomasse consciência de sua situação e quisesse acordar: ele acabaria por continuar em estado de sonambulismo, dada a força da tendência que sobre ele atua. Enfim, a respeito da natureza do imperativo categórico assim compreende BERGSON:

[...] Em suma, um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica: desempenhado como tal no estado normal, representado como tal se a reflexão despertar pelo tempo que lhe permita procurar razões. Não será então evidente que, num ser razoável, um imperativo tenderá tanto mais a assumir a forma categórica quanto mais a atividade desenvolvida, ainda que inteligente, tender a assumir a forma instintiva? Mas uma atividade que, de início inteligente, se encaminha para uma imitação do instinto é precisamente aquilo a que no homem chamamos um hábito. E o hábito mais poderoso, aquele cuja força é feita de todas as forças acumuladas, de todos os hábitos sociais elementares, é necessariamente o que melhor imite o instinto. Será então surpreendente que, no curto momento que separa a obrigação puramente vivida da obrigação plenamente representa e justificada por toda a espécie de razões, a obrigação assuma com efeito a forma do imperativo categórico: “tem de ser porque tem de ser”? (Ibid., p. 20).

#### ***2.1.4 Obrigação e liberdade***

Sendo a moral, para BERGSON, de natureza instintiva, o tipo mais natural de sociedade será portanto o que mais se aproximar do instinto. O filósofo ilustra esta ideia apresentando a imagem da colmeia, levantando a hipótese de que, se as abelhas tivessem um lampejo de inteligência e pudessem fazer escolhas, aconteceria de elas formularem hábitos que corresponderiam à ação que já realizam através do instinto (ibid., p. 21). Vemos assim que a tendência natural de organização das sociedades, se dá, portanto, em vista da realização vital<sup>23</sup> das espécies. A comparação que o filósofo faz das sociedades humanas com a colmeia, nos ajuda a aproximar dessa intuição.

Percebemos assim que existe um elemento comum que converge à organização social, tanto de animais como de seres humanos: Um esforço que emana da vida para responder às necessidades de realização biológica e sobrevivência das espécies. No caso da colmeia, segundo BERGSON, a solução é dada por uma “forma de consciência” que é o instinto. No caso dos seres humanos, pela “forma de consciência” que se manifesta através da

<sup>23</sup> Embora a sociedade ocupe lugar central nas reflexões sobre moral e religião, vale dizer que não é ela a finalidade da vida. Antes seria um meio para a realização vital dos seres humanos. De acordo com ACKER (1959, p. 175) “A moral, pensa Bergson, não tem por fundamento último a sociedade, pois, esta é produto da vida. Se a moral leva a reformar a sociedade, não pode ser esta a base daquela. A fonte essencial da moral há de ser o surto vital, princípio imanente à evolução, e Deus, o seu princípio transcendente. A essência da moral é biológica [...]”.

inteligência. Porém, como a inteligência implica liberdade, os conteúdos dos hábitos morais oriundos desta, serão contingentes. Nem por isso, eles deixarão de exprimir uma correspondência com aquilo que seria a força do instinto para a organização social dos insetos. Foi o que vimos quando falamos sobre “o todo da obrigação”.

O esquema aqui apresentado se presta à explicação das sociedades fechadas, e é mais visível de ser percebido quando tomamos por referência as sociedades mais primitivas ou rudimentares. Nas sociedades atuais, houve um aumento da complexidade, o que se deu pelo acréscimo de elementos culturais desenvolvidos através dos anos. Mas mesmo com esse acréscimo de elementos, permanece implícito e inalterado nas sociedades, este modelo original de organização social dado pela natureza.

A ideia de uma comunhão original de elementos entre sociedades de animais e de seres humanos, é fruto da reflexão filosófica de BERGSON e foi apresentada originalmente em *A Evolução Criadora* (1907). Nesta obra, o filósofo nos mostra que “[...] inteligência e instinto são formas de consciência que devem ter se interpenetrado no estado rudimentar e dissociado ao crescer” (ibid., p. 21). Ele nos afirma que, no decorrer das etapas de desenvolvimento da vida, desmembraram-se duas grandes linhas de evolução. Uma delas teve o ápice do seu desenvolvimento nos himenópteros (instinto), a outra, teve o ápice do seu desenvolvimento nos seres humanos (inteligência). No caso dos insetos, a natureza forneceu a estes, de forma pronta e acabada, os instrumentos de que estes necessitam para sobreviver nas condições naturais. No caso dos seres humanos, a inteligência lhes serviu, de modo a com ela, fabricar instrumentos e formular soluções que se prestam à satisfação das necessidades que lhes vão surgindo. Assim, por detrás da vida social existe um elemento que é comum tanto aos seres humanos, inteligentes, como aos insetos, que procedem de acordo com a sua natureza instintiva. Segundo o filósofo:

[...] A vida social é assim imanente, como um vago ideal, tanto ao instinto como à inteligência; este ideal encontra a sua realização mais completa na colmeia ou no formigueiro por um lado e, por outro, nas sociedades humanas. Humana ou animal, uma sociedade é uma organização; implica uma coordenação e geralmente também uma subordinação dos elementos uns aos outros; oferece, portanto, ou simplesmente vivido ou, além disso, representado, um conjunto de regras ou de leis. Mas, numa colmeia ou num formigueiro, o indivíduo é fixado na sua atividade pela sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, enquanto a cidade humana é de forma variável, aberta a todos os progressos. O resultado é que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza, é necessária; ao passo que nas outras uma só coisa é natural, a necessidade de uma regra. (Ibid., p. 22).



Esta necessidade de regras, como vimos, se dá pelo “instinto virtual”: um “instinto” que gera em nós um hábito, tal como aquele que está por trás do hábito de falar. Aliás, se não fosse termos elaborado, com a função fabricadora de nossa inteligência, a linguagem de que nos servimos para a comunicação, segundo o filósofo, haveria em nós algo equivalente aos signos de que se utilizam as formigas e as abelhas para se comunicarem entre si. O lastro de variabilidade<sup>24</sup> colabora, portanto, para que haja a criação contínua e variada de soluções com as quais respondemos aos diferentes problemas e necessidades vão se impondo à sobrevivência de nossa espécie. Para BERGSON, portanto, se as sociedades humanas tivessem sido instintivas em vez de inteligentes, não haveria obrigação.

O lastro de variabilidade que nos fornece a inteligência, unida à memória, possibilita em nós a consciência e a liberdade. E é somente pela liberdade<sup>25</sup> que se torna possível a obrigação. A relação entre obrigação e liberdade humana, se dá, pois, na consciência do homem quando este reflete sobre a vida. Com o uso da inteligência, ele consegue operar distinções e generalizar certas máximas que, depois, servirão de base à vida social. Conforme apresenta BERGSON:

[...] Um ser não se sente obrigado se não for livre, e cada obrigação, particularmente considerada, implica a liberdade. Mas é necessário que haja obrigações; e quanto mais descemos dessas obrigações particulares, que se encontram no topo, até ao todo da obrigação que se encontra na base, mais a obrigação nos aparece como a forma mesma que a necessidade assume no domínio da vida quando exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e, por conseguinte, a liberdade. (Ibid., p. 24).

---

<sup>24</sup> Esse lastro é possibilitado por nossa inteligência, com a qual também advém nossa liberdade.

<sup>25</sup> O conceito de liberdade utilizado em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932) supõe a reflexão elaborada no *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889). Segundo nota da edição crítica, para BERGSON a liberdade não consiste no sentimento de uma equivalência entre duas possíveis abstrações (como na concepção clássica do livre arbítrio), mas numa potência de ação sobre a totalidade da pessoa e não somente da parte social (como na oposição a que nos referimos em nota anterior, sobre “eu profundo” e o “eu superficial”). Para o filósofo o indivíduo é livre para agir enquanto se utiliza de sua inteligência. Concomitante a isso, este obedece a uma necessidade, pois as regras com as quais ele é formado constituem um conjunto de obrigações sociais. A liberdade do indivíduo, portanto, não implica necessariamente numa oposição ou resistência: algumas obrigações aparecem como uma limitação da liberdade, mas “o todo da obrigação” atua nos indivíduos como uma necessidade que lhes possibilita agir coletivamente. Dessa forma, a necessidade social, paradoxalmente, precisa da liberdade individual para se efetivar, enquanto assegura para o domínio humano, uma maior margem de ação do que se poderia obter apenas com o instinto (WORMS, 2008, p. 381-2).

### 2.1.5 A tendência bélica nas sociedades

Ao “instinto virtual”, que gera no ser humano “o todo da obrigação” para o qual convergem as obrigações sociais, BERGSON apresenta como sendo uma característica que é própria das sociedades fechadas, sejam elas primitivas ou atuais. A gama de elementos que diferencia as sociedades umas das outras, se dá pelo acúmulo e diferenças de elementos culturais que foram sendo cultivados no decorrer dos anos de existência dessas mesmas sociedades. Para o filósofo, a natureza humana permanece inalterada, ou seja, continua a mesma, tal como era originalmente nas primeiras sociedades.

Segundo BERGSON, os hábitos e conhecimentos não se transmitem de forma genética (ibid., p. 25). Isto significa que a moral não dependeria da evolução biológica da espécie humana. Para afirmar esta ideia, o filósofo retoma alguns elementos que havia elaborado em *A Evolução Criadora* (1907). Com isso, ele endossa em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932) que a natureza humana, com relação à moral, permanece inalterada. Como ele nos afirma: “[...] O natural foi em grande parte recoberto pelo adquirido; mas persiste, pouco menos que imutável, através dos séculos: os hábitos e os conhecimentos estão longe de impregnar o organismo e de se transmitir hereditariamente<sup>26</sup> [...]” (ibid., p. 24-5).

Fazendo uma crítica à ideia de uma transmissão genética da moral, o filósofo acentua que a essência do espírito humano permanece inalterada, ou seja, continua sendo a mesma que a da concepção original das sociedades. Os novos hábitos que foram sendo incrementados na cultura são o que diferenciam as sociedades atuais das mais primitivas. Estes novos hábitos, não sendo frutos de uma evolução genética, se transmitiram porque foram preservados na cultura das sociedades e retransmitidos às novas gerações através da educação. É pela educação, portanto, que os hábitos morais podem ser repassados às novas gerações e depositados na superfície do espírito humano, no lugar onde se situa a linguagem e o “eu social”.

---

<sup>26</sup> A ideia de que os hábitos e os conhecimentos não se transmitem de forma hereditária é retomada por BERGSON para sustentar a tese da imutabilidade da natureza humana. Esta posição é fruto da reflexão filosófica operada em *A Evolução Criadora* (1907, p. 77-85). Ainda no primeiro capítulo desta obra, o filósofo discute teses científicas e conclui que, até sua época, não era possível demonstrar que os hábitos se transmitiriam por influência genética. Com isso, o filósofo sustenta que a natureza humana permaneceria inalterada, desde as origens. Dessa forma, não poderia haver progresso moral baseado numa evolução natural, biológica (no sentido positivo da palavra) das sociedades. Entendemos assim que as características primitivas subsistem no homem civilizado tais como sempre foram, e se prolongam dessa forma hodiernamente em nossas sociedades.

O motivo de BERGSON chamar as sociedades, sejam elas primitivas ou atuais, de sociedades naturais ou fechadas, se dá por ele compreender que, sendo estas baseadas no instinto social que gera a obrigação, tenderiam naturalmente à exclusão de outros indivíduos que não fossem aqueles que pertencessem ao grupo social. Esta exclusão se dá, por um lado, em benefício da manutenção do conjunto dos membros que as constituem, mas, por outro lado, justamente por terem esta característica de autopreservação as sociedades tenderão a entrar em conflito quando a segurança dos seus interesses, ou os desejos e necessidades de seus membros forem ameaçados. Como nos apresenta o filósofo acerca deste ponto:

São, com efeito, também elas sociedades fechadas. Bem podem ser muito vastas quando comparadas com os pequenos agrupamentos para os quais tenderíamos por instinto, e que o mesmo instinto tenderia provavelmente a reconstituir hoje se todas as aquisições materiais e espirituais da civilização desaparecessem do meio social onde as depositamos: nem por isso têm menos por essência compreender a cada momento um certo número de indivíduos e excluir outros. (Ibid., p. 25).

Nas sociedades primitivas, quando a comida ou a água se tornavam escassas, quando o território não era suficiente para satisfazer as necessidades de sobrevivência ou para dar conta dos interesses de seus membros, se partia imediatamente em busca de novos lugares. Se quando encontrassem um lugar apropriado, o mesmo já estivesse em posse de outro grupo e este não quisesse compartilhar dos recursos lá disponíveis, o resultado era a guerra. BERGSON sustenta que a estrutura natural das sociedades fechadas faz com que ela esteja voltada naturalmente para a guerra, corroborando isso com o fato de que, nos períodos em que existem guerras, os valores dos hábitos sociais são invertidos: a mentira, a fraude e outras tantas coisas que em tempos de paz seriam abomináveis, quando praticadas nas guerras, contra os inimigos, se tornam atitudes honoráveis. Hábitos que antes eram tidos como prejudiciais à coesão da sociedade, na guerra passam a ser meritórios (ibid., p. 26).

As sociedades atuais, com o desenvolvimento das tecnologias de produção e do comércio, passaram a guerrear por outros motivos que não necessariamente aqueles das sociedades primitivas. Poderíamos citar como uma hipótese de guerras nas sociedades atuais, o caso de uma sociedade que tivesse um padrão de vida abaixo de suas expectativas. Se os indivíduos dessa sociedade percebessem que poderiam conquistar um melhor padrão de vida explorando recursos que estivessem sob domínio de outra sociedade, no caso desta última não lhes conceder acesso, e julgando os primeiros que conseguiriam tomar posse do que procuram vencendo a sociedade detentora de tais recursos em batalha, a guerra tenderia a ocorrer.

Não será necessário elencarmos os muitos motivos pelos quais ocorreram as guerras em um passado recente. O fato é que, de acordo com BERGSON, a tendência bélica é inerente ao modelo de sociedades fechadas e permanece nelas sempre latente, à espera somente de uma ocasião para se manifestar. Como sustenta também a apresentação de UMBELINO:

[...] A *sociedade humana natural* funda-se, pois, em mecanismos e princípios de auto-proteção. Logo, fácil se torna concluir que da estrutura de uma sociedade assim faz parte a vocação bélica e resulta necessariamente a guerra. Se acaso fosse necessário acrescentar alguma demonstração à evidência, facilmente a encontraríamos na futilidade das razões que despoletaram a maior parte dos conflitos armados: não raras vezes é a guerra a razão das quezílias e não as quezílias a razão da guerra. (UMBELINO in: BERGSON, 2005, p. 18-9).

Para o filósofo, portanto, permanece intacta nas sociedades atuais, mesmo com todo o progresso cultural adquirido, a tendência bélica originária da necessidade preservação social. Vale lembrar que o próprio BERGSON viveu num período de guerras. Como diplomata que era, ele estava muito preocupado com as consequências que uma guerra em seu tempo, em que a tecnologia multiplicou o potencial de destruição, poderia trazer à humanidade. É oportuno lembrar que ele publicou *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932) ainda no contexto entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. O estudo realizado nesta obra sobre a moral, a religião e a sociedade acompanha esta grande preocupação do autor.

Por mais que os discursos das sociedades possam estar imbuídos de um ideal de paz, o que nos poderia passar a impressão de que teria havido um progresso moral que estaria em vias superar a tendência guerreira, na prática, a ocorrência das guerras mostra o contrário. Essa tendência continua viva e atuante. Para BERGSON, apesar de todo discurso em favor da paz, as sociedades não deixaram de comportar essa tendência original. Ainda que a promoção de ideias pacíficas possa apontar para outra direção, uma vez que a ação social está baseada no modelo biológico que inaugurou as sociedades humanas, e sendo a atitude bélica inerente a esse modelo, a tendência guerreira continuará latente nas sociedades. No dizer de BERGSON: “[...] a paz foi sempre, até hoje, uma preparação da defesa ou até mesmo do ataque, e, em todo o caso, da guerra. Os nossos deveres sociais visam a coesão social; de bom ou mau-grado, compõe para nós uma atitude que é a da disciplina perante o inimigo” (ibid., p. 27). Assim, mesmo com todo o discurso em contrário, a tendência guerreira, por ser natural, não deixa de existir.

Mais adiante nos dedicaremos à apresentação de como a mística pode ajudar a superar as tendências bélicas naturais, que se tornaram imensamente destrutivas nas sociedades contemporâneas. Nos basta, por ora, apontar esta breve indicação a fim de mostrar que ela se perpetua, ou seja, se faz presente nas sociedades atuais como desde o início se fez presente nas mais primitivas. É, pois, uma característica que, inerente ao modelo destas sociedades, permanece intacta e latente, aquém de todo o progresso cultural e à espera somente de uma ocasião para se manifestar.

Dessa forma, acentuamos que o instinto social da obrigação, ao qual tendemos naturalmente pelos hábitos, está sempre presente nas sociedades fechadas. O mesmo que nos leva, por um lado, à autopreservação, em contrapartida ocasiona as guerras. E quanto mais desenvolvidas forem as sociedades, mais perigosas estas se tornam devido à tendência bélica nelas implícita. Isso se dá porque o desenfreado progresso tecnológico levou à construção de armas com imenso poder de destruição, fato que poderá pôr em risco o futuro da humanidade.

## **2.2 Intuição moral e sociedade aberta**

A constatação de que as sociedades fechadas, por sua própria constituição natural tendem à exclusão e à guerra é, pois, um fator importante para o qual queríamos chamar a atenção do leitor à demonstração que intencionamos com nossa pesquisa. Ao fazermos isso, julgamos ter apresentado, com BERGSON, como se dá a fonte da moralidade no estado em que as sociedades teriam se encontrado logo que saíram das mãos da natureza. O objetivo de termos falado sobre a estrutura originária das sociedades fechadas até aqui, era justamente preparar o caminho para a apresentação que se seguirá.

Para demonstrarmos que a mística afeta a ação social, qualificando a vida humana em sociedade, em consonância com a proposta do método intuitivo, endossaremos num primeiro momento, como se dá a passagem da moral fechada para a moral aberta, fundada numa fonte distinta daquela que vimos até agora. Em seguida, passaremos a falar da emoção que sustenta e promove uma e outra moral. Finalizando a apresentação deste capítulo, analisaremos ainda dois exemplos apresentados pelo filósofo, onde ele mostra como pode se dar a inovação moral das sociedades, considerando a distinção e a contribuição dos conteúdos provenientes da intuição mística para a sociedade.

Ao fazer a aplicação de distinções para a moral, BERGSON notou que havia diferenças em relação ao sentido para o qual os valores e hábitos morais convergiam. Tal

constatação o levou à identificação do que seria uma outra fonte para a moralidade. Essa mesma fonte, segundo o filósofo, poderia dar à luz ainda a uma outra forma de sociedade, diferente daquela formada pela estrutura natural. Para esta nova sociedade, a moral teria uma finalidade muito mais abrangente do que na primeira por convergir para um objeto muito mais amplo do que aquele que, até então, vínhamos analisando. À sociedade que resulta desta outra fonte da moralidade, com BERGSON, chamaremos doravante de “sociedade aberta”.

O filósofo constatou que, para além dos hábitos morais próprios da tendência fechada das sociedades – que levam à coesão social e à guerra –, se apresentam ainda, nas mesmas sociedades, hábitos que apontam para uma finalidade mais ampla. Tais hábitos apresentam uma perspectiva mais universal do que aqueles outros voltados naturalmente para a coesão social. BERGSON notou que, na mesma sociedade com tendências bélicas, se fazem presentes certos valores morais e práticas que apontam para um compromisso para com o gênero humano universal. Ao observarmos o sentido para o qual convergem tais hábitos, estes apontam para um compromisso do homem para com o homem, independente de quais sejam as sociedades, religiões ou culturas das quais estes homens participem.

Hábitos assim, segundo o filósofo, se mostram incompatíveis com a tendência da estrutura natural, fechada e guerreira das sociedades. Embora se façam presentes nas mesmas sociedades, tais hábitos apontam para um sentido mais elevado. Esse sentido não converge na mesma direção dos demais hábitos advindos da pressão social. Estes hábitos se inclinam para a construção de uma nova forma de sociedade, distinta daquela conforme ao caráter natural da obrigação. Tal sociedade, segundo BERGSON, seria fundada não mais na pressão social, mas numa aspiração. Uma sociedade assim, teria no amor que advém da mística o fundamento de sua realização.

Conforme o filósofo nos apresenta, a outra forma de moralidade aponta para fora da tendência fechada das sociedades. Sendo assim, ela propulsionaria os indivíduos a agirem em vista de uma comunhão universal, impulsionando-os em uma direção que seria contrária àquela própria das sociedades fechadas. Esta outra fonte da moralidade seria capaz de inovar as sociedades, o que seria feito através da promoção de uma abertura que levaria os indivíduos a perceberem os estrangeiros não mais como inimigos, contra os quais se deveria estar sempre preparados para lutar, mas como indivíduos igualmente dignos e partícipes de uma mesma criação. Nessa sociedade, os membros constituiriam, uns com os outros, uma

mesma e única comunidade universal. Nela, todos seriam corresponsáveis pela realização da vida e por toda a criação. Tal é a sociedade aberta.

Vimos assim que, ao observar o contraste existente entre as tendências naturais das sociedades fechadas e aquelas tendências que apontam para valores humanitários, o filósofo entendeu que, pelo sentido diferenciado para o qual uma e outra apontam, ambas as tendências têm origens distintas. Assim, ele constatou a existência de duas fontes para a moralidade: A primeira, das sociedades fechadas, conforme vimos, emana da pressão social originada do instinto de autopreservação social que ocasiona as guerras. A segunda, por sua vez, impulsiona os hábitos em direção contrária àquela inclinação dada pelo instinto social. Esta, a qual nos dedicaremos a apresentar a partir de então, é fruto da aspiração mística.

### ***2.2.1 Passagem da moral fechada à moral aberta***

Segundo BERGSON, a passagem de uma moral à outra não poderia ocorrer por via de uma evolução natural. Uma vez que a fonte da moral fechada gera hábitos voltados à autopreservação social e à guerra, seria estranho que dessa mesma fonte brotassem também hábitos que impelissent os indivíduos a agir em sentido contrário a esta tendência. Considerando que a estrutura que gera a coesão das sociedades é a mesma que gera as guerras, e sendo essa estrutura imutável desde as origens, não teria sentido que dela também resultasse, a partir de um dado momento, uma mudança que originasse a criação de novos hábitos que apontassem um sentido contrário àquele tradicionalmente dado pelo instinto social. Seria estranho que a estrutura natural mudasse de sentido e passasse a, de uma hora para outra, inclinar os membros a um sentido humanitário e universal.

Acentuamos ainda a impossibilidade de que essa passagem, de uma moral a outra, poderia se dar de forma natural ou progressiva, partindo da observação que, no modelo de sociedades fechadas, o estrangeiro é sempre será uma ameaça, um inimigo em potencial. Dessa forma, não se justificaria que na moral das sociedades se apresentassem valores que visassem a solidariedade para com os estrangeiros, por exemplo, como acontece quando, ao se noticiar uma situação de desastre ou de sofrimento humano, grupos se organizarem para colaborar com donativos ou prestarem serviços gratuitos. Enfim, para que se justificasse a existência de tais hábitos no conjunto social, se teria que abrir mão da visão do estrangeiro como um inimigo. Ora, o que se mostra ainda é que, nas sociedades atuais, mesmo com a presença destes valores humanitários e práticas solidárias para com estrangeiros em situações

de risco nas mais diferentes nações, prossegue viva a tendência guerreira quando os interesses nacionais são ameaçados, embora haja um discurso de paz e práticas de ajuda mútua entre as nações. Essas dicotomias poderiam ser justificadas se assumirmos que existem fontes distintas que incrementam a moralidade social: a fechada e a aberta.

Segundo nos apresenta o filósofo sobre a impossibilidade da moral aberta provir do mesmo instinto primitivo que gera as sociedades:

[...] o instinto social de que nos apercebemos no fundo da obrigação social visa sempre – uma vez que o instinto é relativamente imutável – uma sociedade fechada, por mais vasta que esta seja. Este instinto é sem dúvida coberto por outra moral que por isso mesmo sustenta e à qual empresta qualquer coisa da sua força, quero eu dizer do seu caráter imperioso. Mas por si mesmo não visa a humanidade. É que entre a nação, por grande que seja, e a humanidade, há toda a distância que vai do finito ao indefinido, do fechado ao aberto. [...] Quem não vê que a coesão social se deve, em grande parte, à necessidade de uma sociedade se defender contra outras, e que começa por ser contra todos os outros homens, que se ama os homens com os quais se vive? Tal é o instinto primitivo. (Ibid., p. 27-8).

Assim, como o instinto primitivo gera as sociedades tendem à autopreservação e ao fechamento, não poderia provir dele a fonte desta outra moralidade de perspectiva humanitária. O filósofo endossa a impossibilidade dessa passagem, de uma moral à outra, demonstrando que ocorre um equívoco de interpretação quando se pensa que o amor à humanidade pode ser alcançado progressivamente, como se este pudesse se estender da família à pátria e daí à humanidade inteira. Segundo BERGSON, o que se pode amar natural e diretamente nas sociedades fechadas, são as pessoas da própria família e do próprio clã. O amor à pátria adviria da estreita conexão e associação com a família que teria havido nas origens das sociedades. Em todo o caso, o amor à pátria não deixa de ter uma relação com a necessidade de autopreservação à qual aponta o instinto social, visando a segurança contra os estrangeiros. Segundo destaca o filósofo, enquanto o amor aos familiares e concidadãos é direto, o amor à humanidade é indireto e adquirido. Para chegar a este amor, é preciso darmos um salto. E esse salto para fora da tendência natural do instinto, a religião pode nos ajudar a fazer. Conforme nos apresenta BERGSON:



[...] porque é somente através de Deus, em Deus, que a religião convida o homem a amar o gênero humano; como é também somente através da Razão, na Razão por meio da qual todos comunicamos, que os filósofos nos fazem olhar a humanidade e nos mostram nela a eminente dignidade da pessoa humana, o direito de todos ao respeito. Nem num caso nem no outro chegamos à humanidade por etapas, atravessando a família e a nação. É preciso que, de um salto, nos transportemos mais longe que ela e a atinjamos sem a termos tomado por fim, ultrapassando-a. Aliás, quer falemos a linguagem da religião ou a da filosofia, quer se trate de amor ou de respeito, é uma outra moral, é um outro gênero de obrigação, que vem então sobrepor-se à pressão social. (Ibid., p. 28-9).

Para que hábitos morais de uma abertura humanitária pudessem se despertar nas sociedades naturais, se requereria que nelas, ao menos da parte de alguns indivíduos, houvesse um esforço de superação. Um esforço pelo qual estas pessoas pudessem se sobrepor à pressão social em algum momento e, a partir disso, esse esforço repercutisse na criação de novidades para a cultura. As novidades incrementariam a moral vigente de forma a nela propagar os valores oriundos desta outra fonte de moralidade. Tal feito, quando realizado, teria representado um salto para fora daquela fonte dada pela natureza. Mas este salto, teria incrementado a moral com novos valores que naturalmente, pela estrutura fechada das sociedades, tenderiam a não existir.

Segundo BERGSON, deveríamos buscar a origem dos conteúdos que motivaram hábitos assim, distintos do modelo original das sociedades, noutro lugar que não aquele do instinto social que gera a obrigação. De acordo com o filósofo, o lugar onde se poderia encontrar a fonte desta outra moralidade seria não mais na superfície do espírito humano, onde, como vimos, se situam a sociedade e a linguagem, mas nas profundezas desse mesmo espírito.

Por estar situada nas profundezas da alma individual<sup>27</sup>, em oposição ao lugar da linguagem e o “eu social” (que estão a serviço da forma primeira de moralidade), a moral que brota desta fonte mais profunda da alma não se prestaria, a princípio, ao domínio da inteligência e da linguagem, com suas máximas e expressões. Por ser ela oriunda da natureza dinâmica que nos reporta à duração, a fonte de onde provém esta outra moral só poderia ser acessada mediante a intuição. A experiência intuitiva de contato com esta fonte nos levará a avançar para além das realidades superficiais do espírito, chegando às profundezas do mesmo. Por possuir tais características, a experiência mística se revela, assim, como geradora desta

<sup>27</sup> BERGSON compreende os termos “alma” e “espírito” como sinônimos de uma mesma realidade, não fazendo, portanto, distinção entre ambos. Manteremos, para os fins da nossa exposição, o mesmo sentido que lhes atribuiu o autor.

nova moral. Uma vez realizada tal experiência, a base da vida social não estará mais naquela pressão social que gera a obrigação, mas na aspiração da intuição mística. A essa moral emanada da aspiração advinda da fonte da intuição mística, com BERGSON, chamaremos doravante de “moral aberta” ou “completa”.

Os conteúdos que emanam da fonte da moral aberta, embora possam não ser suficientemente traduzíveis em expressões e máximas da linguagem, como seria apropriado à expressão da nossa inteligência, poderiam ser acessados pela intuição. Poderiam ainda ser comunicados através imagens, alguns tipos de metáforas e conceitos fluidos. De acordo com o que vimos no capítulo primeiro desta nossa dissertação, a coincidência cada vez mais profunda com os elementos da realidade interior movente do espírito é o caminho mais adequado para obtermos acesso às realidades da alma. Este caminho é mais adequado à precisão da apreensão do conhecimento destas realidades, do que o seria se fizéssemos desta realidade uma representação espacializada, que pudesse ser analisada pela inteligência.

A fonte da mística que dá origem a esta nova moral, por ser da ordem dinâmica do espírito, localizada nas profundezas da alma, requer da parte de quem quiser acessá-la, um esforço e uma decisão pessoal. A pessoa que quiser se aproximar desta fonte, precisará primeiro determinar-se a conseguir tal objetivo. De acordo com BERGSON, esta aproximação exigirá uma apreensão pela intuição. Isto porque, de acordo com as distinções que vimos serem apresentadas pelo filósofo com relação ao método de conhecimento intuitivo, não é possível à inteligência acessar diretamente as realidades moventes do espírito. Portanto, não obteríamos por meio desta o mesmo sucesso que quando da aplicação da inteligência à geometria, por exemplo. Mas, embora não se possa obter o mesmo grau de sucesso na apreensão e comunicação destas realidades do espírito, como é possível de se obter nas ocasiões em que se pode fazer a aplicação da inteligência aos objetos espacializados, o acesso à fonte profunda da intuição mística, não se afigura como impossível de ser alcançado.

O testemunho de vários místicos e heróis do passado atesta esta possibilidade. O fato de existirem pessoas extraordinárias que, na história da humanidade, inovaram a moral de sua época, permite-nos deduzir que já houve seres humanos que encontraram esta fonte. Os exemplos de vida destes indivíduos notáveis se mostraram imbuídos de valores que apontam para fora da inclinação natural das sociedades. Com isso, eles incrementaram com seus exemplos de vida ao conjunto dos hábitos sociais em seu tempo, inovando a sociedade com

práticas que, por sua vez, geraram novos hábitos, incrementando assim a moral e a cultura. Conforme nos apresenta o filósofo:

Em todos os tempos apareceram homens excepcionais encarnando esta moral. Antes dos santos do cristianismo, apareceram os sábios da Grécia, os profetas de Israel, os ascetas do budismo e outros ainda. Foram sempre eles a referência dessa moral completa, que melhor poderíamos dizer absoluta. (BERGSON, 2008, p. 29).

Por estarmos tratando de uma moral que tem sua fonte no profundo do espírito e, sendo tais realidades profundas, de difícil apreensão pela linguagem, conjecturaremos com nosso filósofo que, para os fins da realização desta, não se requererá que haja desde um primeiro momento, a sua expressão verbal ou escrita. Para que a moral advinda da fonte profunda da alma mística, se concretize, ela deverá antes ser realizada em termos práticos, ou seja, na duração dinâmica da vida. O efeito da força desta moral exigirá, portanto, para a sua efetivação, algo aquém da sua expressão na linguagem. Ela precisará ser encarnada, ou seja, vivida primeiramente por alguma pessoa, para que só a partir de então, se possa desencadear o processo que resultará no incremento moral do conjunto social.

Mais tarde, a prática dos novos hábitos advindos dos conteúdos da fonte da moral aberta poderá ser traduzida em máximas e representada através de símbolos da linguagem que facilitarão a comunicação. Porém, ao serem passados para a linguagem os hábitos perderão um pouco do seu brilho original, posto que não estarão mais diretamente enraizados no elã original que os fez surgir. Dessa forma, para que se mantenha viva a força motivadora dos hábitos oriundos daquela fonte, um esforço pessoal pela apreensão da mística se faz preciso, a fim de que se possa revigorar, nas sociedades, as bases que dão vida à moral aberta. Sem esse esforço pela apreensão da moral pela intuição mística, mesmo com a aquisição dos novos elementos incrementando a cultura das sociedades, e sendo estes repassados pela educação para as próximas gerações, haverá sempre à espreita da espécie humana a tendência ao retorno ao estado natural que ocasiona as guerras.

Se é uma pessoa que deve transmitir primeiramente os conteúdos desta nova moral, antes mesmo que a moral seja traduzida em máximas, a pessoa que poderá transmiti-la será justamente aquela que teve esse contato ou coincidência parcial com a fonte original desta moral. Os grandes reformadores em moral de todos os tempos, portanto, podem ser considerados nesta perspectiva de BERGSON, como pessoas que realizaram em, ao menos algum momento de suas vidas, uma experiência intuitiva de nível tão profundo que tiveram a

suas subjetividades transformadas pelo contato com a fonte desta nova moral que jorra das profundezas da alma. Os místicos e heróis do passado são identificados por BERGSON como estes grandes reformadores. A partir de um dado momento, eles passaram a viver de maneira diferenciada. E agiram assim, porque sua postura diante da sociedade e das demais pessoas foi fundada não mais naquela pressão social da obrigação, que é comum a todos os membros da cidade, mas nos novos conteúdos oriundos do profundo da alma, que eles intuíram e que constituem a moral aberta.

Pelo modo com que passaram a viver, os místicos e heróis do passado, após terem alicerçado sua ação nesta fonte profunda de suas almas, deram um testemunho diferenciado dentro das sociedades onde viveram e, por este motivo, causaram admiração nas pessoas. A ação diferenciada dos místicos e heróis – por ser imbuída de conteúdos inovados pela fonte mística – pôde suscitar em várias outras pessoas um desejo de imitação das virtudes e exemplos que aqueles com suas vidas manifestaram. Dessa forma, pelo modo distinto com que pessoas assim extraordinárias passaram a viver, promoveu-se no seio da sociedade o surgimento de novos hábitos, reformando com isso a moral e a sociedade no tempo em que viveram.

Estes hábitos só surgiram por causa da decisão livre e do esforço consciente e determinado destas pessoas extraordinárias. No caso do místico, em particular, a experiência se nos aparece imbuída de fé. A fé do místico, portanto, pode ajudá-lo, na motivação pela busca do aprofundamento da experiência da mística. Uma vez realizada, tal experiência transforma a subjetividade do místico, que pelo esforço de apreensão dos conteúdos e pelo testemunho de vida, incrementa a moral. Tal feito, no entanto, só foi possível porque o místico teve uma coincidência, ainda que parcial, com a fonte profunda da realidade interior do espírito. Esta realidade interior profunda com que a pessoa tem contato quando realiza a experiência mística, segundo BERGSON, está ligada ao elã criador original que a vida manifesta. Por ter tido contato com tal elã de onde brota a vida, é que o místico transborda vitalidade a ponto de contagiar outras pessoas.

Assim, os hábitos, imbuídos de conteúdos que brotam dessa experiência profunda da alma humana, pelo caráter diferenciado que possuem com relação aos demais costumes das sociedades, podem, através do exemplo de vida dos místicos, ser prolongados em outras pessoas através do despertar de um desejo de imitação. O testemunho vivo das pessoas que encarnam esta nova moral, procurando seguir os exemplos e virtudes do místico. Esse

testemunho suscitará ainda em outras pessoas uma aspiração que poderá atrair ainda mais e mais pessoas ao seguimento dos novos hábitos sociais. Tal processo faz com que ocorra uma ampliação gradual de novos elementos para a moral que incrementam a cultura das sociedades.

Se por um lado a moral fechada – que brota do instinto virtual gerador da obrigação – nos faz sentir seu peso por causa da pressão social<sup>28</sup>; por outro lado, a moral aberta, que não possui naturalmente na estrutura social uma conjuntura que favoreça a sua realização, não poderá comunicar o efeito de sua força sem que, da parte dos indivíduos, estes tenham que fazer um esforço consciente e decidido pela apreensão de sua fonte. Diferente da moral fechada das sociedades naturais que já se encontram realizadas (ibid., p. 25), a moral aberta precisa da iniciativa e colaboração dos indivíduos para a sua realização.

### ***2.2.2 Emoção e inovação moral***

Ao ter contato com o elã original da vida, o místico passa a transbordar vitalidade. Essa vitalidade se faz perceber pelo entusiasmo que o místico manifesta com sua vida. Com esse entusiasmo explícito, ele acaba atraindo outras pessoas para a seguirem seus exemplos. Esta atração que o místico causa nas outras pessoas se dá por meio de uma emoção.

Segundo BERGSON, há uma emoção que gera um estado afetivo que faz parte da obediência à moral. Essa emoção pode ser chamada de *emoção infra-intelectual*. É uma emoção em que há uma agitação superficial da sensibilidade, ela se dá em decorrência de uma ideia ou imagem, como no caso de quando a pessoa cumpre com um preceito moral que lhe foi ensinado, que é algo comum da sociedade. Esta emoção infra-intelectual advinda do cumprimento da norma social está relacionada à moral e à sociedade fechada.

BERGSON distingue ainda um outro tipo de emoção, que não é fruto de uma representação, mas que é geradora de novas ideias. Esta emoção é causa de representações, e não efeito destas. A tal emoção BERGSON chama, em contraposição à outra, de *emoção supra-intelectual* ou criadora. Ressalva o filósofo que há uma diferença de natureza, e não simplesmente de grau, entre esses dois tipos de emoção<sup>29</sup> (ibid., p. 40-2).

---

<sup>28</sup> A mesma pressão que é incrementada por elementos da linguagem repassados pela educação, formando a estrutura das sociedades fechadas constituídas de forma a ajudar os indivíduos a cumprirem com seus papéis sociais.

<sup>29</sup> BERGSON supõe que existe uma diferença entre a inteligência crítica e a inteligência inventora.

A distinção intuitiva destes dois tipos de emoção<sup>30</sup>, segundo BERGSON, permite-nos perceber como se dá a comunicação, sustentação e criação da moral em uma sociedade. Segundo ele, na base da geração de novas ideias em moral, está sempre uma emoção de ordem supra-intelectual nova, que não é fruto de algo dado, ou que já foi preestabelecido. É este tipo de emoção que leva a humanidade para uma “macha em frente”, que faz as sociedades superarem hábitos internalizados da cultura rumo a um progresso moral de abrangência humanitária. Ao contrário desta última, a emoção de ordem infra-intelectual não gera progresso moral. Ela apenas sustenta a moral nas sociedades fechadas. Desta emoção própria da moral fechada, resulta apenas o prazer em seguir algo que já se tem internalizado pelo sentimento de obrigação moral.

A própria inteligência, para o filósofo, é impulsionada por uma emoção. Para demonstrar isso, BERGSON critica a psicologia de sua época, tanto por ela não distinguir essas duas emoções suficientemente, como ele o fez, e a acusa de ter confundido “interesse” e “atenção”. Segundo o filósofo:

[...] Digamos que o problema que inspirou o interesse é uma representação dobrada por uma emoção, e que a emoção, sendo ao mesmo tempo a curiosidade, o desejo e a alegria antecipada de resolvermos um problema determinado, é única como a representação. É ela que impele a inteligência a ir em frente, apesar dos obstáculos. É ela sobretudo que vivifica, ou antes vitaliza, os elementos intelectuais com os quais fará corpo, recolhe a todo o momento o que virá a poder organizar-se com eles e obtém, por fim, do enunciado do problema o seu desabrochar em solução. (Ibid., p. 43).

Assim, vemos que, segundo o filósofo, a emoção mantém vivo o trabalho da inteligência e a faz ter “atenção” àquilo que é importante para encontrar a solução de um problema. O filósofo exemplifica isso dizendo que, na literatura e na arte, se pode perceber a diferença existente entre obras nas quais somente se apresentam elementos já conhecidos, e outras obras que, através do uso de palavras e conceitos já conhecidos, expressam algo novo, ampliando o sentido das representações (ibid.).

Afirma BERGSON que “[...] a par da emoção que é o efeito da representação e que se lhe acrescenta, há a emoção que precede a representação, que a contém virtualmente e que é até certo ponto a sua causa” (ibid., p. 44). Assim, uma obra dramática qualquer, poderia suscitar uma emoção do primeiro gênero – infra-intelectual – ocasionando uma agitação

---

<sup>30</sup> A emoção supra-intelectual, que é inspiradora de novas ideias, decorrente de uma agitação profunda da sensibilidade e grávida de novidades; e a emoção infra-intelectual, fruto de uma representação, imagem ou ideia já estabelecida.

superficial da sensibilidade. Já uma obra completamente original, nascida da “alma do poeta”, que faz coincidir o autor com sua obra original – como aquela que deu origem a um gênero literário dramático, por exemplo –, é causa da emoção que sentimos ao ler uma obra dramática qualquer, pela semelhança dos elementos que possui com relação àquela primeira. Para o filósofo, a emoção originária de um gênero literário, que é de ordem supra-intelectual, imita o “efeito ricochete” da emoção criadora, na emoção que é meramente fruto de uma representação (ibid., p. 44).

Vimos até aqui que se pode identificar duas teses que nos apresenta BERGSON: a primeira é a de que a criação depende da emoção; a segunda que a criação gera representações. Assim também, para o filósofo, a emoção está na gênese da moral. E isso se confirma, uma vez que essa emoção que é geradora da moral, se consolida em representações e em doutrina. Porém, tanto a moral como a doutrina não poderiam ser originadas de uma simples dedução de preceitos, visto que, se assim fosse, não haveria inclinação ao seguimento. Conforme nos apresenta o autor:

Nenhuma especulação criará uma obrigação ou nada que com ela se pareça; pouco importa a beleza da teoria, poderei sempre dizer que não a aceito; e, ainda que a aceite, pretenderei continuar livre de me conduzir à minha maneira. Mas se a atmosfera de emoção comparecer, se a respirei, se a emoção me penetrar, agirei segundo ela, movido por ela. Não por constrangimento ou necessidade, mas em virtude de uma inclinação a qual não quereria resistir. (Ibid., p. 45).

A partir disso BERGSON aponta para uma “questão grave” da religião: ele rejeita a ideia de que a religião possa trazer uma moral nova e a impor através da metafísica, com o objetivo de fazer aceitar as ideias sobre Deus, universo e o modo de viver as relações humanas. Tampouco ele aceita a ideia de que é pela “superioridade moral” que a religião atrai as pessoas para si: para constatar a “superioridade moral” se precisaria apreciar diferenças que não podem ser constatadas, visto que os elementos desta comparação já se encontram na moral instalada. Isso não seria mais que uma explicação teórica, o que por si só não suscitaria necessariamente a adesão da vontade. Para BERGSON moral e metafísica são originárias de uma mesma emoção. A moral exprime em termos de vontade o que a metafísica exprime em termos de inteligência. Para fundamentar isso, ele cita o exemplo da adesão à ideia de caridade, do cristianismo. Segundo ele, esta ideia foi fruto de uma nova emoção, que suscitou pela experiência, o desejo de seguimento, que implicou numa conduta a que se aderiu voluntariamente e levou à conseqüente elaboração de uma doutrina.

A primeira parte da moral, a moral fechada, é mais fácil de ser aceita porque podemos facilmente deduzir a sua necessidade e constatar a sua pressão sobre nós, dado o peso da obrigação moral. O que é mais difícil de aceitar é a segunda moral, pois supõe, ao invés da pressão social, um atrativo e, com isso, muitos poderão não querer admiti-la. Para que o fizessem, eles precisariam redescobrir no fundo de si próprios a emoção original. Ilustra isso afirmando que é preciso resgatar na cinza da emoção a brasa que irá acender novamente o fogo da emoção original (ibid., p. 47). Assim, os fundadores e reformadores de religiões, místicos e santos, heróis da vida moral, levam a humanidade para novos destinos.

Enfim, após distinguir a moral e identificar suas duas fontes, BERGSON une novamente as morais que haviam sido separadas no início do texto, a fim de serem mais pormenorizadamente estudadas. Percebe-se então uma única e mesma moral, como pressão e aspiração, em seus dois extremos. Esta é moral que é, ao mesmo tempo, próxima das forças naturais do hábito do instinto e suscitada a superar essa mesma natureza, pelo exemplo de algumas poucas pessoas extraordinárias, os místicos e heróis. Conforme ele nos apresenta:

[...] se descêssemos até à raiz da própria natureza, nos aperceberíamos talvez de que é a mesma força que se manifesta diretamente, girando sobre si própria, na espécie humana uma vez constituída, e que age depois indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, impelindo a humanidade em frente. (Ibid., p. 48).

No elã criador, vemos portanto que ambas as morais têm a mesma raiz. Elas se bifurcam e se relacionam em simbiose, formando assim o “ethos” da sociedade.

Para BERGSON não é necessário recorrer à metafísica para falar da moral. A pressão da moral fechada passa algo como a força de coerção à moral aberta, enquanto que a moral aberta passa a moral fechada “qualquer coisa do seu perfume” (ibid., p. 48). A moral fechada visa à conservação da sociedade por meio do hábito e do instinto, mais relacionada ao funcionamento normal da vida, gera algo como prazer nos indivíduos. Já na moral aberta, moral de aspiração, existe um sentimento de progresso. A emoção de que se fala aqui é o entusiasmo da “marcha para a frente”, que gera alegria, que não advém do prazer da moral fechada, mas que o absorve em si. Para ele, esse sentimento é a base para a metafísica.

Segundo BERGSON (ibid., p. 50), antes da metafísica existem, porém, as representações que irrompem da emoção, conforme vimos. Na linguagem dos místicos, percebe-se que estes traduzem em representações a emoção da alma que se abre, rompendo com a natureza que a fechava em si e na cidade. Constata-se neles um sentimento de



libertação e indiferença com relação às preocupações comuns à maioria dos homens. O heroísmo e o misticismo, portanto, emanam de uma emoção que se comunica a outrem, como o ato criador (ibid., p. 51). Enfim, conforme nosso filósofo, as religiões afirmam que é em Deus que amamos aos outros homens. Os místicos confirmam isso com sua experiência.

A fé ajuda o místico a buscar elementos para a realização da nova moral, na fonte profunda do espírito. Ela poderá ajudar a fomentar o desejo de busca pelo aprofundamento do conhecimento das realidades metafísicas. Para chegar às profundezas da alma humana onde reside a fonte desta moralidade, precisaremos começar por escavar, a fim de atingir o veio de onde emana a água viva de onde brota esta outra moral.

Um tal esforço, BERGSON reconhece que nem todos estarão dispostos a fazer. Nesse sentido, assim como a estrutura da sociedade fechada favorece aos indivíduos cumprirem com seus papéis, a religião seria um espaço que pode ajudar a promover a busca pela fonte desta outra moralidade. Ela pode instigar o aprofundamento das realidades advindas da fonte profunda do espírito, em vista da realização da moral completa. Aqueles que decididamente quiserem se empenhar nessa jornada, poderão se certificar da validade da experiência mística para plena realização da vida.

### 3. INTUIÇÃO E RELIGIÃO

Ao apresentarmos as distinções realizadas por BERGSON quando da aplicação do método intuitivo à moral, vimos que o filósofo no-la apresenta como constituída de duas fontes: pressão social<sup>31</sup> e aspiração mística<sup>32</sup>. Vimos que da pressão social se originam hábitos que convergem à autopreservação da sociedade. Tal tendência porém, implica a hostilidade contra estrangeiros e a conseqüente preparação das sociedades para as guerras. Devido a essa característica de ensimesmamento, o filósofo chama a moral que resulta desta fonte, de moral fechada e denomina as sociedades onde impera esta moral de sociedades fechadas ou naturais. Por outro lado, vimos também que na história da humanidade existiram pessoas

---

<sup>31</sup> Ressalvamos que BERGSON compreende a pressão social de forma diferente de DURKHEIM. Para BERGSON, a pressão social não provém da sociedade, mas de um instinto virtual que é próprio do ser humano. Instinto este que, atrelado à inteligência, predispõe naturalmente o ser humano a viver em grupos e comunidades.

<sup>32</sup> Diferente da pressão social – à qual, pela força dos hábitos adquiridos as pessoas acabam cumprindo com seus deveres para com a sociedade sem necessidade de empregar um esforço de deliberação constante para isso –, para se chegar à mística, se requer dos indivíduos iniciativa e esforço de apreensão (BERGSON, 2008, p. 35). Com isso, a pessoa consegue fazer uma certa ruptura com a tendência natural da inclinação social, e passa a basear sua ação em nos conteúdos que advêm da mística. De acordo com BERGSON, em todos os tempos surgiram na humanidade, pessoas extraordinárias que inovaram os costumes sociais (ibid., p. 29). As religiões e os mitos apresentam histórias de pessoas que foram responsáveis por desencadear transformações nos costumes sociais de seu tempo, começando por elas mesmas a agir de forma diferente da tendência gerada pela inclinação dos hábitos comuns da sociedade. A partir de um dado momento em que segundo os relatos das religiões, estas pessoas tiveram uma iluminação ou experiência divina, tais pessoas passaram a agir com grande confiança, se mostrando convictas de contar com o apoio de uma ou mais divindades que as auxiliavam. Foi o caso dos heróis e místicos do passado, grandes personalidades da história das religiões. Tais pessoas pela fé que possuíam e pela ação que realizaram conseguiram criar conteúdos que inovaram a moral de sua época. O sentido para o qual convergem os conteúdos emanados por esta outra fonte da moral – que advêm da mística –, não poderia se originar da mesma fonte da pressão social, pois o sentido desta última é voltado para a autopreservação e às guerras, enquanto o sentido da outra aponta para uma comunhão com a humanidade inteira. O filósofo identificará, pois, esta fonte da qual emanam os hábitos morais de abrangência humanitária com a mística: uma tomada de contato com o esforço criador que a vida manifesta e que, segundo ele, em consonância com o que apresentam os místicos, “[...] vem de Deus, se não for o próprio Deus” (ibid., p. 233).

extraordinárias que, pelo modo diferenciado de viver, suscitaram em outros indivíduos uma aspiração à imitação de suas virtudes e exemplos. Um tal postura de vida assim exemplar, ao ser adotada e praticada por outras pessoas, vem a culminar na criação de novos hábitos sociais. Estes hábitos, pelo sentido diferenciado que apresentam com relação aos demais outros – oriundos do instinto de preservação social –, inovam a moral qualificando a vida das sociedades. À moral resultante dessa fonte da “aspiração mística” – que é chamada assim por ser encarnada e vivida pelos místicos –, o filósofo dá o nome de moral aberta ou completa. À sociedade que se origina dessa moral, diz tratar-se da sociedade aberta.

Ao modo do desenvolvimento do capítulo anterior, prosseguiremos com a resposta ao problema a que nos propomos com esta nossa pesquisa, procurando *mostrar que a intuição aplicada à religião possibilita acesso a uma fonte que qualifica a vida humana em sociedade*. Num primeiro momento, apresentaremos o que a religião se torna quando a ela se aplica o método intuitivo. Em seguida, adentraremos no tema da mística para indicarmos que a religião é qualificada pela mística, repercutindo qualitativamente para a vida humana em sociedade.

Quando falamos do que se torna a moral quando a ela se aplica o método intuitivo, vimos que a aplicação de distinções à moral possibilitou o reconhecimento de duas fontes para a moralidade. A primeira, a “pressão social”, conserva e sustenta a sobrevivência da sociedade fechada; e a outra, a “aspiração mística”, incrementa novidades para a moral, contribuindo assim para a qualificação da ação humana que resulta em uma maior realização da vida das pessoas nas sociedades. Veremos que, a exemplo do que ocorreu quando da aplicação do método intuitivo à moral, a intuição mística, pelo esforço de sua apreensão, pode inovar as religiões, contribuindo para a qualificação da vida humana nas sociedades.

Retomaremos fundamentalmente para o desenvolvimento desta etapa de nossa pesquisa, alguns elementos do segundo e terceiro capítulos da obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932). Faremos isso para demonstrar o que se torna a religião quando a ela se aplica o método intuitivo. Veremos que, tal como ocorreu quando da aplicação do mesmo à moral, a aplicação do método intuitivo à religião resulta em uma necessária distinção de fontes que, quando devidamente consideradas, resulta na compreensão acerca do papel que cada uma delas desempenha para a constituição das religiões na humanidade.

### 3.1 O papel da religião nas sociedades

No segundo capítulo da obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), BERGSON passa a apresentar o que ele chama de *A Religião Estática*. Convém termos presente que o desenvolvimento deste tema na época de BERGSON se dá num contexto em que há um tipo de racionalidade que interpreta as religiões como uma ameaça ao progresso individual e humanitário. Conforme podemos observar em nota da edição crítica, para grande parte dos estudiosos da moral do século XIX a religião era vista não somente como algo absurdo, em termos lógicos, mas também como moralmente criminosa (WORMS in: BERGSON, 2008, p. 414). Considerando isso, poderemos ver que o desenvolvimento inicial deste tema, se realiza, ao modo de BERGSON, refutando algumas teses que se apoiam nesta visão depreciativa acerca das religiões.

O filósofo inicia o desenvolvimento do capítulo sobre a religião estática retomando algumas das críticas que se faziam às religiões em sua época. Recorda com isso que, devido a estas terem prescrito imoralidades e imposto crimes no decorrer da história, teriam deixado a impressão de parecerem absurdas aos olhos da razão. O filósofo chama a atenção ainda para o fato de que, mesmo com todos os absurdos prescritos pelas religiões nas mais diferentes épocas, nunca houve sociedade sem religião (BERGSON, 2008, p. 105). Ele nos exorta também o fato de que são somente seres racionais os capazes de realizarem absurdos. Da mesma forma, são seres racionais aqueles capazes de serem supersticiosos e praticarem religião.

Considerando as críticas que se faziam às religiões em sua época, o filósofo se propõe a seguinte investigação: como crenças ou práticas religiosas pouco razoáveis continuam a ser admitidas por pessoas inteligentes? (Ibid, p. 106). Para responder a essa pergunta, ele iniciará fazendo críticas a dois grandes pensadores de sua época: LÉVY-BRUHL<sup>33</sup> e DURKHEIM.

#### 3.1.1 Crítica à concepção religiosa da sociologia

LÉVY-BRUHL fez um estudo sobre as religiões nas sociedades primitivas. BERGSON apresenta, a partir deste autor que, se interpretarmos que as práticas religiosas eram próprias de homens de mentalidade primitiva chegaremos à conclusão que, com a

---

<sup>33</sup> Segundo VIEILLARD-BARON (2007, p. 51), LÉVY-BRUHL fora discípulo de BERGSON na *École normale supérieure*.

evolução da mentalidade humana, as crenças e práticas religiosas próprias de uma “mentalidade primitiva” desapareceriam com o passar do tempo. BERGSON se opõe a essa ideia, afirmando que a estrutura do espírito humano permanece inalterada desde as origens<sup>34</sup>.

Conforme ele apresenta:

[...] A supomos que alguma vez um hábito contraído pelos pais se transmita à criança, esse caso será raro, devido a todo um concurso de circunstâncias acidentalmente reunidas: não dará lugar a qualquer modificação da espécie. Mas então, permanecendo a mesma estrutura do espírito, a experiência adquirida pelas gerações sucessivas, depositada no meio social e restituída por este meio a cada um de nós, deve bastar para explicar porque é que não pensamos como o não-civilizado, porque é que o homem de outrora diferia do homem atual. O espírito funciona do mesmo modo nos dois casos, mas talvez não se aplique à mesma matéria, provavelmente porque a sociedade não tem, aqui e ali, as mesmas necessidades. (Ibid., p. 107).

Assim, uma vez que a evolução da inteligência não ocorre de forma hereditária, não caberia afirmar que essa evolução pudesse fazer com que a humanidade um dia viesse a suplantar as religiões. O que torna o ser humano atual diferente do homem primitivo, como vimos, são os conteúdos sociais que vieram a incrementar os hábitos. Esses conteúdos sociais elementos presentes na cultura que são restituídos aos indivíduos pelo convívio e pela educação. Dessa forma, podemos entender que para o filósofo, tanto o homem primitivo quanto o atual são religiosos. O que mudou, com o passar do tempo, foram as representações religiosas, não o fato de o homem ser religioso. A mentalidade religiosa, portanto, segundo BERGSON, não é e nem será superada, como se poderia se interpretar a partir de LÉVY-BRUHL.

Com relação a DURKHEIM, BERGSON afirma que este pensador propõe que a religião seria fruto do “espírito coletivo” das sociedades. Segundo DURKHEIM, as sociedades funcionariam como organismos independentes dos indivíduos, o que geraria aspectos desconcertantes para as razões individuais, como no caso das crenças religiosas nas sociedades. Sendo, o espírito coletivo de natureza diferente do que a do espírito individual, seria natural haver diferenças. E dessas diferenças naturais, adviria o desconcerto que as religiões causam nos indivíduos. Assim, para DURKHEIM a religião estaria presente na sociedade como uma representação coletiva, independente, que se sobreporia aos indivíduos.

---

<sup>34</sup> Como vimos no capítulo anterior, para o filósofo, a natureza do homem atual é a mesma que era no homem primitivo. Para ele, portanto, a evolução da mentalidade não ocorreria por vias de uma transmissão genética progressiva.

E essa diferença seria responsável pelo desconcerto que os indivíduos sofrem com as crenças e práticas religiosas.

BERGSON não nega a existência de representações coletivas, porém, para ele, estas não se dão de forma totalmente independente dos indivíduos. Como vimos no capítulo anterior, a presença da sociedade, e conseqüentemente dos elementos religiosos que se fazem nela presentes, se dá no espírito individual do ser humano. Decorre dessa interpretação que a diferença de naturezas, como apresentadas por DURKHEIM, individual e coletiva, não deveriam ser totalmente estranhas uma à outra, a ponto de se poder explicar, por este motivo, o desconcerto que ocorre nos indivíduos perante as religiões. Tal modo distinto de entender as representações coletivas, leva BERGSON a discordar de DURKHEIM. Como vemos:

Quanto a nós, admitiremos de bom grado a existência de representações coletivas, depositadas nas instituições, na linguagem e nos costumes. O seu conjunto constitui a inteligência social, complementar das inteligências individuais. Mas não vemos como seriam as duas mentalidades discordantes, nem como uma poderia “desconcertar” a outra. A experiência nada nos diz de semelhante, e a sociologia não nos parece ter razão alguma para o supor. (Ibid., p. 107-8).

Contra DURKHEIM, BERGSON afirma que a sociedade não é fruto de um contrato ou do acaso. Se fosse assim, a tese de DURKHEIM faria sentido. Para BERGSON, a sociedade é algo natural nos seres humanos. Ela provém do instinto social dado pela natureza. Dessa forma, o estranhamento da razão individual diante da religião não se poderia explicar pelo motivo que DURKHEIM apresentou. Como afirma BERGSON, o conjunto das representações coletivas constitui a inteligência social, complementar das inteligências individuais. A natureza, que fez do homem um “animal político”, não poderia ter disposto a inteligência humana de tal modo que ela se sentiria desambientada quando pensa “politicamente”. Faltou neste caso considerar “destinação social” do indivíduo (cf. *ibid.*, p. 108).

A mesma crítica que BERGSON teceu à sociologia, de ter descurado da destinação social, ele irá também fazer à psicologia de sua época. O filósofo afirma que a psicologia não percebeu que a consideração da destinação social do homem poderia implicar uma nova divisão particular em seu objeto de estudo. Segundo o filósofo, a psicologia confundiu âmbitos do espírito humano que são distintos. Ele incrementa essa crítica dando um exemplo desse descuido: existem os cinco sentidos, mas há também um “sentido”<sup>35</sup> que não é

---

<sup>35</sup> A esse sentido, em francês, ele destaca como (*sens*).

aplicável aos objetos sensíveis, e sim às circunstâncias das relações sociais. Tal sentido, segundo o filósofo, é o “bom senso”. Tal “bom senso” é comum às pessoas nas sociedades. A psicologia, por ter desconsiderado isso deixou de crescer. Ela poderia ter progredido mais se o tivesse considerado em seus “recortes” da realidade, a destinação social da vida humana.

BERGSON se vale, mais uma vez, de uma imagem muito usada em seus escritos para falar da importância de considerarmos a destinação social do homem. Para o filósofo, o sentido social desempenha um papel análogo ao do “instinto” nas sociedades de insetos. Dessa forma, assim como ocorre nas sociedades de insetos como as formigas e as abelhas, o homem isolado da sociedade adocece, justamente porque não realiza a sua “destinação social”. Como podemos ver:

[...] *assim como* fora da colmeia a abelha definha e morre; isolado da sociedade ou não participando o bastante do seu esforço, o homem sofre de um mal talvez análogo, muito pouco estudado até ao presente, a que se chama o tédio; quando o isolamento se prolonga, como na reclusão penal, declaram-se perturbações mentais características. (Ibid., p. 109, grifo nosso).

Assim, vimos que a desconsideração da psicologia para com a destinação social humana, trouxe prejuízos para o avanço desta ciência. Ao criticar esse limite da psicologia de sua época, percebemos que o filósofo nos queria chamar a atenção para a necessidade de considerarmos a função das coisas em vista da realização da vida. É considerando, portanto, a “função”, que poderemos, segundo o filósofo, encontrar uma solução para o problema de como práticas religiosas, crenças e superstições ainda se fazem presentes no homem atual.

### ***3.1.2 A função efabuladora do espírito humano***

A partir dessa crítica, BERGSON se põe a fazer uma distinção e a aprofundar o que a psicologia de sua época tratou como sendo apenas a faculdade geral da imaginação. Para ele, a palavra “imaginação” é utilizada para muitas coisas diferentes: tanto para representar coisas fantasmáticas como para descobertas e invenções da ciência e das artes. Ele propõe então fazer um recorte dentro do que a psicologia chama simplesmente de imaginação, e chamar de “efabulação” ou “ficção” ao ato que faz surgir as representações da imaginação. Essa distinção é para BERGSON um primeiro passo para a resolução do problema. Para isso, ele retoma a ideia de considerar a “função” como o fio condutor da investigação acerca do objeto a que se propõe. Segundo ele:

Que diríamos do cientista que fizesse a anatomia dos órgãos e a histologia dos tecidos, sem se preocupar com o fim a que se destinam? Arriscar-se-ia a dividir em falso, a agrupar em falso. Se a função não se compreende senão pela estrutura, não se podem discernir as grandes linhas da estrutura sem uma ideia da função. Não devemos, portanto, tratar o espírito como se este fosse o que é “por nada, só por prazer”. Não devemos dizer: sendo tal a sua estrutura, ele tirou dela tal partido. O partido que dela tirará é, pelo contrário, o que terá determinado à sua estrutura; em todo o caso, o fio condutor da investigação é aí que está. (Ibid., p. 111-2).

Analisando mais pormenorizadamente a faculdade da imaginação, BERGSON afirma que é da efabulação que surge o romance, o drama, a mitologia, bem como tudo o que a isto precedeu. Porém considera que já antes de existirem dramas e romances, já existia a religião como algo que a humanidade nunca dispensou. Para ele, “[...] era a religião a razão de ser da função efabuladora: relativamente à religião, tal faculdade seria efeito e não causa. Uma necessidade, talvez individual, em todo o caso social, terá exigido do espírito esse gênero de atividade” (ibid., p. 112).

Prossegue dizendo que a ficção, quando tem eficácia, funciona no homem como uma alucinação nascente que é capaz de contrabalançar o juízo e o raciocínio, que são faculdades intelectuais. Assim, propõe que a função efabuladora funciona no ser humano como uma reação defensiva da natureza diante de certos perigos da atividade intelectual, sem que para isso precisasse comprometer o futuro da inteligência. Como podemos ver, no dizer do próprio BERGSON:

Ora, que teria feito a natureza, depois de ter criado seres inteligentes, se tivesse querido prevenir certos perigos da atividade intelectual sem comprometer o futuro da inteligência? A observação fornece-nos a resposta. Hoje, no desabrochar pleno da ciência, vemos os mais belos raciocínios do mundo cair em ruínas perante uma experiência: nada resiste aos factos. Se portanto, a inteligência devia ser retida, de início, num declive perigoso para o indivíduo e para a sociedade, só poderia sê-lo por constatações aparentes, por fantasmas de factos: à falta de experiência real, era uma contrafação da experiência que se tornava necessário suscitar. Uma ficção, se a imagem for viva e obsidiante, poderá precisamente imitar a percepção e, por isso, impedir ou modificar a ação. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se perante a inteligência, poderá detê-la no momento em que ela estivesse a ir longe demais nas consequências que tira da experiência verdadeira. (Ibid., p. 112-3).

Para BERGSON, a natureza teria procedido assim. A inteligência humana se guia por fatos para orientar o raciocínio. E se vamos enraizar isso na vida, temos que responder para que necessidade social o espírito desenvolveu esta atividade. Ao mesmo tempo em que a inteligência surge no homem, também surge a superstição como uma contrafação da natureza



contra o perigo da atividade da inteligência de pôr em risco a vida humana. Segundo BERGSON: “Sem aprofundarmos para já este ponto, notemos que o espírito humano pode estar na verdade ou no erro, [...] seja qual for a direção que tomou, continua sempre em frente: [...] enterra-se cada vez mais no erro, do mesmo modo que desabrocha mais completamente na verdade” (ibid., p. 113).

Só temos consciência de que a humanidade evolui por causa do trabalho dos historiadores da religião, cujos dados levantados são de um passado relativamente recente. As crenças são inúmeras e variadas devido à longa proliferação que houve no decorrer da história, e o fato destas crenças parecerem absurdas e estranhas aos olhos da razão do homem de hoje se explica, no dizer de BERGSON, pelo fato da marcha de uma certa função do espírito ter sido muito prolongada. Para BERGSON: “[...] se considerarmos apenas a direção desta última, talvez nos sintamos menos chocados pelo que a tendência tem de irracional e talvez apreendamos a sua utilidade” (ibid., p. 114). BERGSON propõe que os erros aparentes dessas crenças poderiam ser deformações, então vantajosas para a espécie, do que mais tarde viria a ser descoberto como verdade. A inteligência deixada a si mesma, portanto, logicamente produziria aberrações. A religião vem a ser como que um corretivo para evitar que as aberrações cheguem às vias de fato.

### ***3.1.3 O papel social da efabulação***

Prosseguindo com a elaboração da ideia de que o homem é um ser naturalmente religioso, e de que a religião está diretamente ligada à vida, BERGSON trata do papel social da efabulação.

O filósofo apresenta o papel social a partir da constatação das sociedades dos insetos e da sociedade humana, que são para BERGSON, dois grandes ramos da evolução. No caso dos insetos, a sociedade é imutável, posto que é regida pelo instinto, onde os indivíduos são orientados em vista da sociedade. Já no caso dos seres humanos, há uma margem de abertura. Não saberia, por isso, em princípio, se os indivíduos são orientados para a sociedade, ou a sociedade para os indivíduos. Em todo o caso, segundo BERGSON, das duas condições de COMTE, os insetos ficaram com a “ordem” enquanto que os homens ficaram com o “progresso”, devido a necessidades deste de partir de iniciativas pessoais, supondo o uso da inteligência.

Para BERGSON, esses dois tipos acabados de vida social que se completam e ao mesmo tempo se contrabalançam, supõe a sua base que é instinto e inteligência, e que são igualmente atividades divergentes e complementares. A natureza dotou o inseto com as ferramentas que ele precisa para viver. Por isso, supõe-se que haja inteligência no instinto que constituiu ao inseto o que era necessário à vida. E também, segundo BERGSON, há algo de instinto na inteligência (ibid., p. 122). Ambos aspectos estão como que imbricados um no outro. Estes aspectos porém tiveram que se dissociar para crescer, embora algo qualquer de uma coisa tenha continuado na outra.

#### *a) A coesão social*

A partir da ideia, de que há uma certa imbricação entre instinto e inteligência, BERGSON demonstra que o social está no fundo do vital. Essa ideia é importante para justificar que a natureza se preocupa, ao menos no caso dos animais, mais com a sociedade do que com o indivíduo. Já no caso dos seres humanos, a inteligência ocupa o lugar do instinto. Quando a inteligência ameaça a ruptura do grupo, é preciso uma virtualidade de instinto ou que o resíduo de instinto – que subsiste na inteligência – produza um efeito de contrapeso. Assim esse resquício de instinto presente na inteligência é que faz com que surjam “representações imaginárias”, que irão, por intermédio da inteligência, contrabalançar o trabalho intelectual. É assim que se explicaria, segundo BERGSON, a função efabuladora (ibid., p. 123). Ela desempenha na sociedade o papel de manter a coesão social, mas atua também em prol da vida individual.

BERGSON exemplifica isso relatando o caso de uma senhora que sentiu uma mão segurá-la quando estava prestes a entrar num elevador, porém, o elevador não estava lá. Na hora em que abriu a porta, sentiu uma mão a puxando para trás. Essa impressão a salvou de ter uma morte desastrosa, mas depois ela constatou que não havia ninguém ali para puxá-la (ibid., p. 124).

Prosseguindo com sua explanação acerca do papel social da função efabuladora, BERGSON faz uma comparação entre a sociedade de insetos e uma sociedade primitiva humana para mostrar que, se o homem fosse provido do instinto, bastaria que a natureza lhe desse o instinto para que, a exemplo dos animais, se precavesse das ameaças contra a coesão social. Seria o mesmo que acontece entre as células de um organismo vivo. Há um espírito de subordinação. Todas trabalham em função da restauração do organismo. Porém, no caso de

uma sociedade primitiva de seres humanos, já havia o desabrochar da inteligência. Assim, aquele movimento do instinto foi como que eclipsado pela inteligência. A subsistência da sociedade ainda conta com a força do instinto. Toda invenção arrisca comprometer a disciplina social. Pode acontecer de, por esta capacidade criativa, o homem se desviar da função social e passar a privilegiar o seu próprio bem-estar em detrimento do grupo. Então, a inteligência incitará o egoísmo. E se nada o detivesse, o indivíduo continuaria nesse caminho, pondo cada vez mais risco a sua própria vida com relação a si mesmo e a sociedade. Assim, de acordo com BERGSON, a função efabuladora poderia fazer surgir, diante de semelhante ameaça, um deus protetor da cidade, que o proibiria de agir assim (ibid., p. 126). A respeito da explicação de como ocorre a função efabuladora no homem, explica BERGSON:

[...] A inteligência regula-se, de facto, a partir de percepções presentes ou desses resíduos de percepção mais ou menos afins das imagens a que chamamos as recordações. Uma vez que o instinto já não existe a não ser sob a forma de rasto ou de virtualidade, uma vez que não é suficientemente forte para provocar atos ou para os impedir, deverá suscitar uma percepção ilusória ou pelo menos uma contrafação de recordações suficientemente precisa, suficientemente impressiva, para que a inteligência se determine por ela. *Encarada deste primeiro ponto de vista, a religião é, portanto, uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência.* (Ibid., p. 127).

Nos parágrafos seguintes, BERGSON continuará desenvolvendo a tese de que algo vai dar errado se o indivíduo buscar egoisticamente os seus próprios interesses, se ele se desinteressar do bem do grupo, se ele achar que não deve se sacrificar. A efabulação poderia resultar impressões fantásticamente trágicas, por ocasião de uma ameaça real de destruição da sociedade pelos indivíduos. São coisas que opõem uma resistência, uma contrafação da experiência que ocorreria a alguém que se sentisse tentado a destruir a humanidade. Para BERGSON, isso seria um tipo de experiência religiosa<sup>36</sup>.

#### ***b) A segurança contra a depressão***

Com relação ao papel da efabulação para a segurança contra a depressão, BERGSON inicia dizendo que toda a representação intelectual restabelecadora do equilíbrio em proveito da natureza é de ordem religiosa (ibid., p. 134).

---

<sup>36</sup> Prossegue ainda falando sobre a personalização da divindade, que não precisa ser necessariamente uma, e fala também sobre os tabus.

BERGSON apresenta o exemplo dos animais que, por instinto, se fingem de mortos para sobreviverem. Estes só fazem isso por instinto, porque buscam sobreviver diante de uma ameaça. O animal, portanto, por um benefício do instinto, ignora que morrerá. A consciência da morte de si mesmo, por um animal, lhe seria inútil.

Diferente do animal, no entanto, o homem, por observar que os demais seres vivos morrem, deduz pela inteligência de que um dia também morrerá. A ideia de que morrerá abrandando o elã vital, e o pensamento em torno disso começa a ser deprimente para o homem. Diante disso, a função efabuladora suscitou já no homem primitivo a ideia de que há vida depois da morte. No dizer de BERGSON:

[...] À ideia de que a morte é inevitável opõe a imagem de uma continuação da vida depois da morte; esta imagem, por ela lançada no campo da inteligência onde a ideia acaba de se instalar, repõe as coisas em ordem; a neutralização da ideia pela imagem manifesta então o próprio equilíbrio da natureza, que se impede de escorregar. Encontramo-nos, pois, perante o jogo muito particular de imagens e de ideias que nos pareceu caracterizar a religião nas suas origens. *Encarada deste segundo ponto de vista, a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte.* (Ibid., p. 137).

Por ser inteligente, o ser humano se encontra ameaçado de depressão. A inteligência tem um caráter deprimente para o ser humano, justamente porque ela é reflexão, e o ser humano refletindo sabe coisas sobre si mesmo, diferente dos outros animais. Assim, por meio da função efabuladora, a ideia de uma vida após a morte vem ainda revestida de um certo mérito com relação à vida moral. A função efabuladora faz surgir uma imaginação que vem equilibrar a natureza, impedindo-nos de sucumbir diante da ideia da morte, e nos permitindo viver até o final da vida.

### ***c) A segurança contra a imprevisibilidade da ação***

Após tratar da segunda função essencial da religião estática, BERGSON passa a tratar das formas gerais que a religião tomou. Uma dessas foi a segurança contra a imprevisibilidade da ação. Para demonstrar isso, o filósofo argumenta que o animal é seguro de si, enquanto o ser humano, por ser inteligente, sabe que pode falhar, que algo pode dar errado. Como vemos do próprio BERGSON: “[...] O selvagem que lança a sua flecha não sabe se ela atingirá o alvo; não há aqui, como quando o animal se precipita sobre a sua presa, continuidade entre o gesto e o resultado; surge um vazio, aberto ao acidente, atraindo o imprevisto” (ibid., p. 148).

Diante dessa insegurança contra a imprevisibilidade da ação, a função efabuladora atua como um auxílio para a confiança no resultado esperado. Assim como acontece hoje, quando alguém faz figas para obter um resultado favorável durante um jogo, da mesma forma, no homem selvagem, a função efabuladora o fazia imaginar uma divindade protetora da caça para atingir o alvo com maior confiança. Diante da imprevisibilidade da ação, a função efabuladora atua como um auxílio para a confiança no resultado esperado. Invocar uma divindade protetora da caça ajudava a ter confiança.

Segundo BERGSON, o homem primitivo não tinha a ciência para auxiliá-lo na resolução dos problemas. Ele fazia uso de uma pequena zona onde ele agia mecanicamente. Ele fazia uso do pequeno conhecimento prático que possuía: segurar o arco, puxar a corda, apontar o alvo. Sua confiança não estava na técnica empregada, mas na divindade que o ajudava. O homem atual tem essa mesma confiança na técnica. Em ambos os casos, se trata de uma confiança em algo criado por ele mesmo. Essa criação lhe serve de ajuda para ter mais confiança no sucesso da realização de suas necessidades.

Essa era a técnica do homem primitivo. De resto, sua mentalidade era povoada de deuses. Isto foi se modificando na medida em que o homem foi se tornando mais civilizado, e foi elaborando e adquirindo maior conhecimento científico. Em vez de imaginar um universo povoado de deuses, o homem atual vê o universo como um grande mecanismo cuja equação ele pode compreender. Dessa forma, a ciência se contrapõe à religião estática, enquanto religião natural do ser humano.

Outro aspecto importante que BERGSON considera a respeito da imprevisibilidade da ação é que o ser humano tem o hábito de personificar fenômenos da natureza, para sentir que mais tranquilamente pode lidar com ela. Cita o exemplo de William JAMES que, ao referir-se a um terremoto, o trata como uma entidade personificada (ibid., p. 161-2).

Ao final, em um único parágrafo, BERGSON apresenta um pequeno resumo, da religião estática, que julgamos importante destacar: *“Bastará, pois que nos resumamos para definirmos esta religião em termos precisos. É uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência”* (ibid., p. 217).

Vimos assim que a aplicação do método intuitivo à religião, a exemplo do que ocorreu com sua aplicação à moral, resultou em distinções. Vale destacar que nesta primeira parte deste capítulo, focamos a nossa apresentação no que BERGSON afirmou acerca da religião no seu aspecto estático. A partir do próximo ponto, trataremos a religião em seu aspecto dinâmico.

Enfim, julgamos importante a apresentação destes pontos anteriores, a fim de demonstrar que a religião, mesmo em seu aspecto estático não é algo absurdo, como pensavam alguns de seus contemporâneos. A solução encontrada pelo filósofo para justificar como crenças, superstições e práticas religiosas continuam existindo no homem atual encontra em BERGSON uma solução. Conforme nos apresenta o filósofo, a religião, assim como a moral, está ligada às origens da própria vida. Ela tem uma função que é natural para a sobrevivência da nossa espécie. Os absurdos que são alvo de crítica nas religiões devem-se ao fato de encararmos a religião, sob o ponto de vista da análise, com a nossa inteligência. Porém, aquele que percebe intuitivamente a religião encontra um caminho mais adequado para lidar com esta realidade. Conforme nos apresenta BERGSON na frase final do capítulo sobre *A Religião Estática*:

Encarado deste ponto de vista, que é o da gênese e já não da análise, tudo o que a inteligência aplicada à vida comportava de agitação e de insuficiência, juntamente com tudo aquilo que as religiões introduziram de apaziguamento, se torna uma coisa simples. Perturbação e efabulação compensam-se e anulam-se. A um deus, que olhasse lá de cima, o todo pareceria indivisível, como a confiança das flores que abrem na Primavera. (Ibid., p. 220).

A religião é uma criação emanada pelo elã vital, que ajuda o homem inteligente a viver. Em seu aspecto estático, assim como a moral fechada, ela se configura em elementos variáveis. Estes surgiram de diferentes necessidades e desafios que se foram apresentando para a sobrevivência e realização da vida humana, nas sociedades naturais.

### **3.2 A mística nas religiões**

Após apresentarmos o tema de *A Religião Estática*, afirmando seu papel para a manutenção da vida nas sociedades, prosseguiremos acompanhando como BERGSON demonstra a aplicação do método intuitivo à religião. Para isso, abordaremos mais enfaticamente o tema do desenvolvimento da mística, denominado por ele de *A Religião Dinâmica*. Para apresentar o segundo desdobramento do que se torna a religião pela aplicação do método, o filósofo inicia o capítulo retomando sinteticamente conteúdos que elaborara

originalmente em *A Evolução Criadora* (1907), a fim de introduzir o fundamento da sua apreensão acerca da mística.

Para falar da mística, o filósofo retoma inicialmente a imagem do *elã vital*<sup>37</sup>. Lembrando isso, ele afirma que uma corrente de energia criadora<sup>38</sup> se lança sobre a matéria, que por sua vez oferece certa resistência. Em consequência dessa resistência, a vida que emana do original *elã* criador declina, formando várias espécies diferentes. Dessas espécies formadas por esse esforço vital, segundo o filósofo, o maior sucesso se deu nas sociedades de formigas e abelhas (instinto) por um lado, e na espécie humana (inteligência), de outro. Mas foi só no homem, ao atravessar a matéria, que a consciência finalmente tomou forma de inteligência fabricadora. Conforme ele nos apresenta:

[...] O esforço criador só foi bem-sucedido ao atravessar a linha de evolução que desembocou no homem. Ao atravessar a matéria, a consciência tomou desta feita, como num molde, a forma da inteligência fabricadora. E a invenção, que traz consigo a reflexão, floresce em liberdade. (Ibid., p. 222).

Vimos anteriormente que, por florescer em liberdade, a inteligência oferece também riscos. Por ser inteligente, livre e reflexivo, o homem pode pensar de maneira egoísta e se desagregar do grupo. Ao pensar somente em si, ocorreria um *deficit* de apego à vida social e, conforme vimos, o homem não vive isolado da sociedade. Dessa forma, o uso da inteligência incorre num perigo para a vida, não só da sociedade, mas também dos próprios indivíduos. A religião estática serviria para corrigir esse *deficit*. Ela serviria, pois, para preservar a unidade entre o homem e o grupo social onde vive. Em síntese, conforme nos apresenta novamente o filósofo: “Tal é pois o papel, tal é a significação da religião a que

---

<sup>37</sup> Assim ABBAGNANO (1998, p. 308) apresenta o *elã vital*: “[...] Segundo Bergson, é a consciência que penetra a matéria e a organiza, realizando nela o mundo orgânico. O *elã vital* passa ‘de uma geração de germes para a geração seguinte, por intermédio dos organismos desenvolvidos, que funcionam como traço de união entre os germes. Conserva-se nas linhas evolutivas entre as quais se divide e é a causa profunda das variações, pelo menos daquelas que se transmitem regularmente, que se adicionam e que criam espécies novas’. A formação da sociedade, antes fechada e depois aberta, a religião fabuladora e a religião dinâmica, segundo Bergson, são os produtos ulteriores do mesmo *elã vital*, ou seja, da consciência”.

<sup>38</sup> Acreditamos que a concepção bergsoniana de “*elã vital*” provavelmente tenha sido inspirada na ideia de “*conatus*” de LEIBNIZ, dada a semelhança entre elas. Cf. ABBAGNANO (1998, p. 163) LEIBNIZ “[...] identificou *conatus* com a força ativa, isto é, com a energia à qual ele reduziu a própria matéria: ‘a força ativa, que também costuma ser chamada simplesmente de força, não deve ser concebida como a simples potência vulgar do aprendizado, isto é, como uma receptividade de ação, mas implica um *conatus*, isto é, uma tendência à ação, de sorte que, se não houver impedimento, o resultado será a ação”.

chamamos estática ou natural. A religião é o que deve preencher, em seres dotados de reflexão, um *deficit* eventual do apego à vida” (ibid., p. 223).

Feitas estas considerações, o filósofo passa a investigar se não haveria outra forma de resolver o problema. Afirma ele que, pelo fato de o homem ter sido o sucesso maior da vida no esforço sobre a matéria (ainda que incompleto e precário), seria aceitável que a vida do ser humano tenha uma importância maior que a mesma em outras espécies. Por ser dessa forma, segundo o filósofo, deveria existir no homem uma capacidade de se relacionar com esse princípio criador da vida – o *elã vital* –, do qual ele seria o sucesso maior. Pensando assim, BERGSON irá propor que o ser humano pode, através de uma intuição do princípio criador da vida, intensificar essa mesma intuição, completando-a em ação, e assim, corrigir o perigo da ação egoísta a que tende a inteligência, sem precisar recorrer às representações ocasionadas pela religião estática.

Segundo BERGSON, usando a inteligência, em consonância com a intuição mística, o ser humano transfiguraria aquela confiança empregada, que é fruto da efabulação ocasionada pela religião estática. Dessa forma, seria possível ao homem haurir a sua confiança na fonte profunda de onde brota a mística, no lugar daquela resultante da religião estática. Os místicos seriam tais pessoas. Eles tornaram isso possível por se terem dedicado à intuição da fonte original e profunda de onde emana a sua mística.

Após propôr que o místico pode substituir a fonte natural da qual provém a religião estática, que é a religião natural do homem, BERGSON passa então a discutir sobre a conveniência ou não de utilizar a mesma palavra para o que entendemos por “religião”. Segundo responde o filósofo, mesmo se tratando de coisas diferentes, caberia ainda tratar como uma só palavra “religião”. O filósofo admite isso porque, assim como ocorre no caso da moral, ele acha apropriado usar o mesmo termo, pois ambas – religião estática e religião dinâmica – estão implicadas uma na outra. Ele argumenta que a coimplicação de ambas pode ser verificada pelo que nos apresentam os místicos, que, no esforço por traduzir a sua experiência, supõem certo conhecimento de elementos advindos da religião estática. O místico se utiliza destes elementos para expressar a sua intuição. E também, por se utilizar desses elementos da religião estática, o místico pode inovar a religião. Porém, como acontece no caso da moral que pode ser renovada pela moral aberta, uma vez renovada pela intuição mística, a religião volta a consolidar-se como religião estática, mantendo, entretanto, a possibilidade de renovação pela religião dinâmica.



Após afirmar a possibilidade de renovação da religião através do esforço intuitivo do místico, o autor passa a falar do desenvolvimento da mística na filosofia grega. Pelas investigações de BERGSON (ibid., p. 229), a religião grega pode ter herdado originalmente aspectos religiosos de outras culturas, tais como a egípcia. O filósofo sustenta isso citando HERÓDOTO, para quem “Deméter dos mistérios de Elêusis e o Dionísio do orfismo seriam transformações de Ísis e de Osíris” (ibid., p. 230). Embora a celebração dos mistérios traga elementos da cultura e, portanto, da religião estática, o entusiasmo gerado pela religião grega sugere a existência de uma alma mística, que despertou nos demais a emoção supra-intelectual que levou à aspiração e desejo de seguimento. A partir disso, afirma o filósofo que, para além dos aspectos culturais da religião estática, pode-se creditar um misticismo presente no desenvolvimento da religião grega.

Conforme ele nos apresenta, a influência do misticismo constatado nos cultos de Dionísio, prolongou-se no orfismo e daí ao pitagorismo, que por sua vez influenciou o surgimento do platonismo, e teve seu ápice com PLOTINO. Este tentou condensar toda a filosofia grega. Assim, pode-se dizer que o desenvolvimento da filosofia grega se deu por meio do movimento de duas correntes, uma intelectual (ou infra-intelectual) e outra supra-intelectual (mística). Segundo nos apresenta BERGSON:

Assim, em resumo, houve na origem uma penetração do orfismo, e no final um desabrochar da dialética em mística. Daqui poderíamos concluir que foi uma força extrarracional que suscitou este desenvolvimento racional e o conduziu ao seu termo, para além da razão. (Ibid., p. 232).

Porém, mesmo tendo se prolongado nas culturas e chegando a um ápice de desenvolvimento com a filosofia de PLOTINO, o misticismo grego, segundo BERGSON ainda não pode ser considerado um misticismo completo. Para responder a esta questão, do que é um misticismo completo, BERGSON começa por definir o que é misticismo. Vejamos como o filósofo nos apresenta:

[...] Aos nossos olhos, o desfecho do misticismo é uma tomada de contato e, por conseguinte, uma coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta. Este esforço é de Deus, se não for o próprio Deus. O grande místico seria uma individualidade que transporia os limites marcados à espécie pela sua materialidade, que continuaria e prolongaria assim a ação divina. Tal é a nossa definição. (Ibid., p. 233).

O motivo portanto de BERGSON não considerar o misticismo grego como um misticismo completo, é porque PLOTINO, com quem se deu o ápice do desenvolvimento da mística na filosofia grega, embora tenha chegado até o êxtase – que é um dos estágios da

experiência mística – não prolongou a experiência mística na ação. O misticismo grego permaneceu no âmbito da contemplação e, por isso, segundo o filósofo, não foi um misticismo completo.

Feitas estas considerações sobre o misticismo grego, o filósofo trata do desenvolvimento do misticismo nas religiões do oriente. Segundo as pesquisas feitas por BERGSON (ibid., p. 234), o impulso que deu origem ao misticismo oriental ocorreu antes da separação entre iranianos e hindus. Ele nos apresenta que era comum entre esses povos o uso de uma bebida inebriante chamada “soma” em suas práticas religiosas. Nisso BERGSON nota que os orientais se assemelhavam com os gregos dionisíacos, para os quais o vinho oferecia um efeito muito similar ao encontrado nos estados místicos.

Segundo o filósofo, ainda que o efeito causado pela bebida seja de ordem fisiológica e não necessariamente mística, o estado místico pode ocorrer consoante a estes efeitos, funcionando como um meio facilitador para a experiência mística. Considerando isso, desenvolveu-se mais tarde um conjunto de práticas a que chamaram “yoga”, que visava conduzir ao estado psicológico da hipnose e que também serviria para preparar o terreno para uma experiência mística. No dizer de BERGSON:

[...] Os estados hipnóticos nada têm de místico por si mesmos, mas poderão tornar-se místicos, ou pelo menos anunciar e preparar o misticismo verdadeiro, pela sugestão que neles venha se inserir. Tornar-se-ão místicos com facilidade, a sua forma estará predisposta a deixar-se encher pela matéria mística, se desenharem já visões, êxtases, suspendendo a função crítica da inteligência. Tal deve ter sido, sob um certo aspecto pelo menos, a significação dos exercícios que acabaram por se organizar em “yoga”. (Ibid., p. 236).

Outro aspecto, de ordem infra-intelectual, é que embora o pensamento hindu tenha especulado sobre o ser em geral, natureza e vida, seu esforço não se prolongou como no caso da ciência helênica. O motivo é que o conhecimento era mais um meio que um fim. Como a experiência levava a perceber a vida como cruel, buscava-se uma fuga. Uma vez que não poderiam fazê-lo por suicídio, pois dessa forma voltariam novamente à vida pela reencarnação, restava-lhes tentar escapar do sofrimento através da renúncia. Segundo o filósofo, daí surgiu a ideia de renúncia que culminou no desenvolvimento do brahmanismo. Para BERGSON, o budismo inflectiu o brahmanismo, tornando-o mais sábio: o budismo descobriu que a causa do sofrimento estava enraizada no desejo geral, na sede de viver. A

partir dessa constatação, o budismo traçou um caminho de libertação do sofrimento, mas que, conforme BERGSON, ficou ainda no plano da renúncia.

Assim, mesmo sendo o budismo o lugar onde a mística oriental teve o seu ápice de desenvolvimento, segundo ele, faltou para o budismo “o dom total e misterioso de si mesmo”, que, para o filósofo, é a força da confiança na eficácia da ação humana. Embora até tenha recomendado a caridade em seus princípios mais elevados, o budismo não deu crédito à capacidade transformadora da ação humana, e isso é fundamental para que ocorra um misticismo completo. Como veremos, um misticismo completo, para BERGSON é aquele que se desdobra em ação, criação e amor.

Segundo nos apresenta o filósofo, o cristianismo mudou a orientação do misticismo hindu. Embora a influência dos dogmas cristãos tenha sido praticamente nula na Índia, para BERGSON, foi através do industrialismo – derivado indiretamente da mística cristã nas sociedades ocidentais – que se tornou possível aos hindus acreditar que poderia haver solução para o problema da fome e do sofrimento e, por conseguinte, do pessimismo que sustentava a crença na ineficácia da ação humana. A partir do industrialismo, que segundo BERGSON, adveio da mística cristã, ocorreram novas formas de desenvolvimento da religião hindu.

### **3.3 A mística completa**

Feitas as considerações anteriores sobre o misticismo na religião grega e nas religiões orientais, BERGSON passa a tratar do misticismo cristão. Este foi para ele, como veremos, o lugar onde se deu o ápice do desenvolvimento da mística, a ponto de se tornar, nas palavras de BERGSON, uma “mística completa”: o lugar onde a mística passou da contemplação para a ação que se realiza em forma de caridade, afetando as sociedades e qualificando a vida humana no mundo.

BERGSON inicia a apresentação afirmando ser completo o misticismo dos grandes místicos cristãos. O filósofo entende por misticismo completo a experiência do místico, que pode perpassar os estados vividos pelos demais místicos de outros tempos, culturas e religiões, chegando a uma união mais profunda da alma com Deus. Essa união da alma com Deus culmina na geração de uma vitalidade extraordinária que extravasa energia para o domínio da ação. Eis o ponto específico da ação mística: trata-se de uma identificação da alma do místico para com o Criador da vida, no qual o místico se reconhece amante e

amado ao mesmo tempo. BERGSON cita como exemplos de místicos São Paulo, Santa Teresa, Santa Catarina de Sena, São Francisco, Joana d'Arc e outros. Na abordagem sobre o estudo dos místicos cristãos, o filósofo se propõe, de início, a não considerar os elementos da religião estática presentes no cristianismo. Conforme nota da edição crítica (WORMS in: BERGSON, 2008, p. 464), ele cita entre os místicos Joana d'Arc como um exemplo de que a forma (experiência mística) pode ser separada da matéria (elementos da Religião Estática).

Em seguida, o filósofo passa a demonstrar que a mística não é uma experiência delirante ou doentia. BERGSON discorda da afirmação de que os místicos sejam doentes. Segundo ele, pode-se constatar a saúde intelectual dos místicos que, ao contrário do que se poderia pensar, deveriam ser considerados como referência à própria definição de robustez intelectual. Como ele nos apresenta, a saúde intelectual dos místicos:

[...] Manifesta-se pelo gosto da ação, a faculdade de adaptação e de readaptação às circunstâncias, a firmeza unida à flexibilidade, o discernimento profético do possível e do impossível, um espírito de simplicidade que triunfa das complicações, enfim, um bom senso superior. (Ibid., p. 241).

Ainda em defesa da visão dos místicos como pessoas de extraordinária saúde intelectual, o filósofo afirma que os fenômenos que se produzem nos místicos – tais como visões, êxtases e arrebatamentos – também são possíveis de serem encontrados em certos doentes. Mas nestas pessoas tais elementos são considerados como constitutivos de suas doenças. BERGSON, no entanto, diferencia os fenômenos das doenças. Segundo ele: “[...] há estados mórbidos que são imitações de estados saudáveis: estes últimos nem por isso são menos sãos, nem os outros menos mórbidos” (ibid., p. 242). Ou seja, do fato de que possa haver loucura mística, não se segue que o misticismo seja loucura, por mais que os estados místicos pareçam anormais. O pensador recorda que os próprios místicos alertavam os seus discípulos contra as visões que podiam ser puramente alucinatórias. Essa lucidez e sensibilidade para distinguir os estados mórbidos dos estados sãos também são sinais da saúde intelectual dos místicos. Ademais, conforme apresenta o filósofo, os místicos davam importância secundária a estes estados, buscando tão-somente encontrar neles o sentido “[...] que era a identificação da vontade humana com a vontade divina” (ibid.).

Segundo ele ressalta, não se pode confundir a mística com as perturbações nervosas que a acompanham. Estas surgem em decorrência de um abalo profundo da alma do

místico no encontro com Deus. São, portanto, acidentais. Ele lembra que também acontecem perturbações assim com os músicos, e não vemos isso como algo doentio.

### ***3.3.1 Os estágios da experiência mística completa***

O percurso místico parte de um abalo das profundezas da alma. Tal abalo faz a alma se abrir para além dos interesses que ligam os indivíduos à sua própria espécie, como se escutasse uma voz que a chama e que a vai conduzindo “a direito e em frente”, até encontrar uma imensa alegria e êxtase em que ela se absorve ou sofre arrebatamento. E aí a alma encontra Deus. Nesse momento desaparecem as obscuridades. Em seguida, ocorre uma inquietação, que de início era imperceptível, mas que de súbito a acompanha como se fosse sua sombra. Essa inquietação, por si só, segundo BERGSON, já é um avanço que diferencia a mística completa das demais. Enquanto outras paravam na contemplação de Deus e na iluminação, a mística completa se caracteriza por esse avanço em relação às demais:

[...] a alma do grande místico não se detém no êxtase como no termo de uma viagem. Trata-se efetivamente de repouso, se assim se quiser, mas como numa estação onde a máquina continuasse sob pressão, persistindo o movimento como uma vibração que não sai do mesmo lugar na expectativa de um novo salto em frente. (Ibid., p. 244).

Após o momento do encontro da alma com Deus, da iluminação, do êxtase, que preenche pensamento e sentimento, acontece de a vontade do místico ficar de fora. E porque sua vontade fica de fora da união com Deus, o místico percebe que é necessário colocá-la também em Deus. Esse sentimento vai crescendo e plenifica-se, fazendo cair o êxtase inicial. Então ele sente-se só e desolado. Isto é o que os grandes místicos chamam de “a noite escura da alma”. A partir dessa “noite escura” é que se prepara a fase definitiva do “grande misticismo”: o processo de purificação da alma para que o seu querer seja o mesmo querer de Deus. No dizer de BERGSON:

*Antes, a alma sentia já Deus presente, acreditava já percebê-lo em visões simbólicas, unia-se já a ele no êxtase; mas eis que nada de tudo isso era duradouro porque tudo isso não passava de contemplação: a ação reconduzia a alma a si mesma e desligava-a assim de Deus. Agora é Deus que age nela, por ela: a união é total e, por conseguinte, definitiva. (Ibid., p. 245, grifo nosso).*

BERGSON apresenta que embora não se possa explicar exatamente como se dá o último estágio da mística, devido à dificuldade de expressão deste pelos próprios místicos, o que se pode constatar é que há:

[...] doravante para a alma, uma superabundância de vida. É um impulso imenso. É um ímpeto irresistível que a lança nos empreendimentos mais vastos. Uma serena exaltação de todas as suas faculdades faz com que ela veja grande, e por fraca que seja, realize poderosamente. Sobretudo vê simples, e esta simplicidade que impressiona tanto nas suas palavras como na sua conduta, guia-a através das complicações que parece não notar sequer. (Ibid., p. 246).

Segundo o filósofo, essa superabundância de vida resulta da estreita ligação com a própria fonte da vida que realiza o místico. Essa fonte da vida, conforme vimos, na filosofia de BERGSON corresponde à intuição do *elã vital*. Este contato que tem o místico com o esforço criador que a vida manifesta, que conforme ele nos apresenta “[...] vem de Deus, se não for o próprio Deus” (ibid., p. 233) é o responsável pelo sucesso da mística completa. A partir desse contato, uma vez que a alma está preenchida pela divindade, o místico se percebe como uma extensão da ação divina no mundo. Por fora, parece um homem comum. Só ele se dá conta da mudança que nele se operou. E grande é sua humildade. A partir da experiência que teve, o místico sente a necessidade de difundir o que viveu para o mundo. Esta difusão, porém, não se dará por meio de discursos, mas pela ação amorosa do amor que o consome, que é o amor de Deus pela humanidade inteira.

Para BERGSON, o místico quer convidar todos os homens a se unir a Deus nesse amor pela humanidade inteira, mas depara-se com a resistência do ser humano, que está fortemente habituado e inclinado a lutar pela sobrevivência, dedicando-se à satisfação das necessidades básicas e mesmo artificiais, advindas de sua natureza e inteligência. Assim, para o filósofo, como os místicos não encontraram na humanidade um eco coletivo significativo que correspondesse à sua intenção original, eles se dedicaram a difundir o misticismo em pequenos grupos, sociedades espirituais como os conventos e ordens religiosas, onde se tenta conservar essa força do *elã vital*, que experimentaram na experiência mística, enxameando-a – ainda que com enfraquecimento – através do pulular de novas comunidades afins, na espera de que o restante da humanidade supere o apego à sua condição natural e se abra para a mística.

O amor do místico é diferente da fraternidade recomendada pelos filósofos, cuja razão de ser se dá motivada por um ideal da razão. É diferente também do amor natural pela família, que pode, por força da educação, ser estendido à pátria, e daí, a toda a humanidade. Não é, portanto, um amor que se dá pelo prolongamento do instinto que nos une no grupo social e familiar, e que foi querido pela natureza (este mesmo amor, baseado no instinto, é o

que nos levaria às guerras). O amor de que fala o místico é um amor que brota diretamente do princípio criador da vida. É de essência metafísica. Segundo apresenta o filósofo, é um amor que deseja elevar a humanidade ao ápice que ela poderia ter sido, se não tivesse tido que depender da colaboração do próprio homem para o ser. O amor do místico, para ele, segue na mesma direção que o impulso da vida, querendo converter a criatura, que é o homem em esforço criador que se dá em colaboração com Deus, a quem o místico intui e identifica como o autor e princípio da vida. A intuição mística, segundo BERGSON, converge para o elã vital.

BERGSON apresenta que no cristianismo há elementos que são oriundos da inspiração mística, e que são os mesmos que o místico vivencia em sua experiência particular. Por esse motivo, se torna fácil para o místico voltar-se para o cristianismo, uma vez que identifica nessa religião elementos que ele próprio teria querido comunicar, a partir do que experimentou. Ademais, na origem do cristianismo, já estava o calor abrasador e vivo da experiência mística que mais tarde viria a se solidificar em forma de conteúdos da religião cristã. Sendo assim, o cristianismo prepara o terreno para o misticismo, e o misticismo revigora os elementos do cristianismo. No dizer de BERGSON: “Misticismo e cristianismo condicionam-se, pois, um ao outro, indefinidamente” (ibid., p. 254).

### ***3.3.2 Filosofia e mística***

Após apresentarmos as considerações sobre os estágios da experiência mística e mostrarmos como a mística resulta numa ação amorosa que qualifica e afeta a vida em sociedade, demonstraremos alguns pontos críticos para a filosofia, que o filósofo passa a discutir. Ele se propõe a responder questões utilizando o método intuitivo, em consonância com a consideração da experiência dos místicos. Retomaremos algumas dessas questões para exemplificarmos como BERGSON emprega o método filosófico intuitivo, em consonância com os elementos que provieram dos místicos, através da experiência intuitiva e profunda da mística. Acreditamos também ser digno de consideração em nossa pesquisa o resgate dessas questões para atestar o valor da aplicação do método intuitivo, bem como mostrar que tal método pode colaborar para sustentação da validade dos conteúdos advindos da experiência mística para a filosofia.

Sobre a existência real de Cristo<sup>39</sup>, BERGSON comenta que, na origem do cristianismo há o Cristo, independente se acreditar ou não na existência histórica dele. Segundo o filósofo, a obra de Cristo, que se difundiu como cristianismo, teve que ter necessariamente um autor. Como vimos, na origem de toda difusão do misticismo, existe uma pessoa mística, real, que faz a experiência profunda da qual emana a emoção supra-intelectual que suscita a aspiração das demais. Afinal, os grandes místicos, segundo ele, “[...] surgem como continuadores originais, mas incompletos, daquilo que o Cristo dos Evangelhos foi completamente” (ibid., p. 254).

Para o filósofo, embora tenha transformado profundamente o judaísmo, Cristo pode ser considerado um continuador dos profetas de Israel. BERGSON hesita em classificar os profetas judeus entre os místicos, pois considera que Javé era um juiz demasiado severo para com seu povo. Sendo assim, não haveria intimidade suficiente para que o judaísmo se tornasse um misticismo completo. Mas, foi justamente a coragem dos profetas de Israel que possibilitou ao cristianismo ir além da contemplação mística da filosofia grega. Segundo BERGSON, o profetismo judaico deu ao cristianismo o impulso que faltava para que a mística completa pudesse se realizar, passando da contemplação à ação, e à difusão por todo o mundo.

Em seguida, o filósofo passa a discutir a proposta do misticismo para a metafísica, com relação à concepção platônica e aristotélica de Deus. Nisso, BERGSON mostra que a concepção aristotélica e platônica de Deus é muito diferente da concepção de Deus das religiões, tanto da estática quanto dinâmica. A concepção aristotélica e platônica, segundo ele, estão fundadas em pressupostos da razão que visam justificar uma determinada visão de mundo. Enquanto que o Deus das religiões tem características bastante distintas. Este mantém uma relação pessoal com os indivíduos, o que não acontece na concepção de Deus desses filósofos. Sobre isso ele afirma que o erro consiste:

[...] em divinizar tanto o trabalho social que prepara a linguagem como o trabalho individual de fabrico que exige padrões ou modelos: o *eidōs* (Ideia ou Forma) é o que corresponde a este duplo trabalho; depara-se, portanto, que a Ideia das Ideias ou Pensamento do Pensamento é a própria divindade. (Ibid., p. 259).

É o caso da Ideia de bem, que é causa de todo o bem, em Platão, e a relação entre o primeiro princípio com o mundo, de Aristóteles. Ambas estão embasadas na concepção de

---

<sup>39</sup> Segundo VIEILLARD-BARON (2007, p. 55), o escritor Paul-Louis COUCHOUUD era um dos que sustentavam a negação da existência histórica da pessoa de Cristo.



que o movimento é uma degradação do ser, que seria perfeito e imutável. Para BERGSON, porém, vimos que o real é movente. Para ele, nós apreendemos as coisas do movimento e classificamo-las, separando-as no tempo e no espaço e nos utilizamos disso para nos fazermos comunicar, como é próprio da ação da nossa inteligência. Dessa separação das coisas, porém advém a ilusão de acreditarmos que o movimento deriva daquilo que, antes, seria fixo.

De acordo com o método intuitivo, o filósofo apresenta propostas para a construção de uma metafísica. Endossamos com ele, conforme apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação, para a efetivação de tal proposta, que se passe a considerar os relatos das experiências dos místicos naquilo que eles oferecem de positivo, e que podem ter validade segundo critérios que unem ciência e filosofia na construção de um conhecimento.

Vimos que, para BERGSON, os místicos não são desequilibrados, o que se pode notar pela saúde intelectual dos mesmos, a ser confirmada pela capacidade de ação e bom senso superior dos místicos. Retomando essa ideia, BERGSON critica uma visão de ciência segundo a qual, só seria válido o que poderia ser controlado e repetido, e que tal não seria o caso da experiência mística. O filósofo rejeita esta ideia, citando o exemplo de um explorador que se aventurou por caminhos desconhecidos e desenhou um mapa que serviu de referência para outros que viriam depois dele. Este mapa tinha aceitação e utilidade, e serviu de orientação para os demais que quiseram seguir por aquele caminho, mesmo que a correção do mapa ainda não estivesse comprovada. Assim os relatos dos místicos serviriam como guia, até que outros se aventurassem a comprovar, por sua própria experiência, a validade desse legado. Portanto, o fato de que alguns não se dispõem a perfazer esse caminho, segundo afirma o filósofo, não impede que se considere a possibilidade de fazê-lo e tomá-lo por válido.

Um outro critério válido para confirmar a realidade da experiência mística é o acordo que se pode notar entre os próprios místicos, a saber, para alcançarem a deificação definitiva, passam por estados que podem variar um pouco, mas que de modo geral são muitos semelhantes entre si, e têm um mesmo ponto de chegada. Conforme BERGSON: “[...] Nas descrições do estado definitivo encontramos as mesmas expressões, as mesmas imagens, as mesmas comparações, ao mesmo tempo que em geral os autores não se conhecem mutuamente” (ibid., p. 261). Para o filósofo, pode haver semelhanças exteriores que se poderiam explicar pelo fato de os místicos pertencerem a uma mesma tradição religiosa. Mas há, para além das semelhanças exteriores que se ligam à tradição, um acordo profundo entre eles. E esse “[...] seu acordo profundo é sinal de uma identidade de intuição que se explicaria

da maneira mais simples pela existência real do Ser com o qual se creem em comunicação” (ibid., p. 262). Além disso, corrobora essa ideia, o fato de que outros misticismos, ainda que incompletos, assinalam a mesma direção. Portanto, a convergência de elementos oriundos da mística, segundo BERGSON, serviria como um critério de validade para a mesma.

Uma vez validada por esses argumentos do filósofo, BERGSON passa a apresentar um método para a construção da metafísica a partir do relato dos místicos, que é o método de recorte. O filósofo reconhece que, embora tenha valor, por si mesma, a experiência mística não pode trazer ao filósofo uma certeza definitiva. Propõe então que se tome as várias “linhas de fato” que convergem para uma mesma direção, sustentando que, pela adição de resultados prováveis, se pode chegar a um grau de conhecimento que equivale praticamente à certeza. Ilustra esse método, dando o exemplo do agrimensor, que mede a distância de um ponto inacessível a partir de dois aos quais pode ter acesso. Segundo BERGSON, essa “soma” de resultados que, em metafísica, se dará por meio de uma colaboração entre filósofos, considerando a experiência dos místicos, fazendo avançar o conhecimento tanto em metafísica como em ciência.

BERGSON mostra que se pode utilizar metafísica e ciência para a construção do conhecimento. Ele afirma que, para conceber a ideia do impulso vital e da evolução criadora, por exemplo, ele tomou os dados da biologia. Método, entretanto, que é muito diferente do que já se utilizou para elaborar as metafísicas.

Ficou em aberto, quando investigou o problema das origens da vida, a questão sobre origem e o sentido do elã vital. O caminho para encontrar essa resposta, segundo nos mostrou o filósofo, em *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), se dá pela intuição mística. Segundo ele, essa intuição é o sucesso da energia que foi lançada através da matéria e que culminou no desenvolvimento das diversas espécies, encontrando no homem a forma de inteligência, na qual se materializou. Essa inteligência se reveste de uma franja de intuição. Por meio da intuição mística, a qual o místico intensifica por sua dedicação, se poderia encontrar a resposta sobre a origem e a significação do elã vital. Assim, o que na experiência mística acorda com a doutrina do elã vital servirá ao filósofo. Este terá o trabalho de confirmar pela reflexão o que se poderia ter como conhecimento metafísico.

Para BERGSON o místico pode contribuir para a resolução do problema metafísico de Deus com o testemunho de sua experiência. O pensador afirma que, diferente do filósofo, o místico deixa de lado os “falsos problemas” que, por uma tendência natural da

inteligência, no dizer de BERGSON, levam os filósofos a pensar que toda a realidade vem a preencher um vazio que antes havia, como no problema de saber *por que existem as coisas e não o nada*. Para BERGSON, a vantagem do místico com relação ao filósofo é que ele não se põe esses “falsos problemas” metafísicos. Tampouco se põe dificuldades com relação à explicação dos atributos metafísicos da divindade. Isto se dá porque o místico não parte de negações, mas de uma relação direta com divindade, da qual apreende positivamente. Segundo BERGSON, o místico “[...] crê ver o que Deus é, não tem visão alguma do que Deus não é. É, pois, sobre a natureza de Deus, imediatamente apreendida no que tem de positivo, quero eu dizer de perceptível aos olhos da alma, que o filósofo deverá interrogá-lo” (ibid., p. 267).

Conforme o relato dos místicos, segundo BERGSON, a fórmula que se poderia dar ao misticismo é: Deus é amor e é objeto de amor. Segundo ele, desta fórmula resulta tudo o que poderá o místico falar. O amor é o próprio Deus e não somente algo de Deus. Assim o filósofo toma Deus como amor e como pessoa, que quer se relacionar por amor, para amar e ser amado, e não como uma ideia, como se concebia em metafísica, e passa assim a refletir a partir das manifestações do amor na humanidade. Segundo ele:

[...] os místicos são unânimes quando testemunham que Deus tem necessidade de nós, como nós temos necessidade de Deus. Por que teria ele necessidade de nós, se não fosse para nos amar? Tal será, com efeito, a conclusão do filósofo que se consagra à experiência mística. A criação aparecer-lhe-á como um empreendimento de Deus visando criar criadores, acompanhar-se de seres dignos do seu amor. (Ibid., p. 270).

Segundo BERGSON, a fórmula do misticismo – de que Deus é amor, e objeto de amor – pode ser confirmada pela observação do entusiasmo, que reaviva a pessoa, que, tomada de uma emoção supra-intelectual, é geradora de novidade para a humanidade inteira. Por trás das grandes criações da arte, por exemplo, como a música e a literatura, há uma indizível emoção que a inteligência ajuda a explicitar. Essa emoção que se faz criação por meio do homem, brota do amor, que é Deus. A filosofia assim pode compreender o amor como a energia criadora.

Discutindo a relação entre a experiência mística e a filosofia, BERGSON propõe dois métodos literários para considerar a experiência mística para a metafísica: no primeiro, ele sugere que o filósofo poderia agir de modo análogo ao músico, que se inspira numa emoção supra-intelectual para compôr sua obra, descrevendo-a em partitura. Para escrevê-la o músico tem de se voltar para a inspiração (emoção supra-intelectual) que sentiu em algum

momento, e construir a partir da lembrança da inspiração o que ele transformará em partitura. Para BERGSON, uma emoção assim, como a do músico<sup>40</sup>, assemelha-se de longe à experiência do místico para com o amor de Deus. Ele sugere que o filósofo poderá considerar isso quando fizer sua reflexão.

No segundo método, ele recomenda que o filósofo se esforce por realizar a experiência mística e, parta da sua própria experiência como escritor, uma vez que já sabe como utilizar das palavras e dos elementos que lhe são dados pela linguagem e, com isso, tente organizar os elementos de uma maneira nova, com o objetivo de expressar a sua experiência. BERGSON afirma que, no primeiro caso, o resultado poderá ser apenas um aumento do rendimento, não afetará a inteligência social de forma significativa. Já o segundo método, consiste em o filósofo tentar captar a intuição original do místico, tomando-a como sua. Segundo BERGSON:

[...] consiste em remontar, do plano intelectual e social, até um ponto da alma onde parte uma exigência de criação. Esta exigência, o espírito onde tem sede pode não a ter sentido plenamente senão uma vez na sua vida, mas ela continua presente, emoção única, abalo ou impulso recebido do próprio fundo das coisas. (Ibid., p. 269).

Para BERGSON, haverá dificuldade em escrever a experiência, pois os conteúdos presentes no tecido social não dão conta de exprimir a novidade. Mas mesmo assim, o filósofo pode tentar “realizar o irrealizável”, utilizando-se de ideias e palavras já existentes no tecido social, partindo da emoção simples que o filósofo intuiu, utilizando-se de signos já presentes na linguagem, e que identifica tentando traduzir essa emoção original. O resultado é que, se conseguir fazer isso, o seu pensamento será profícuo, gerando um verdadeiro e amplo enriquecimento para a humanidade.

Para demonstrar a eficácia da recorrência da filosofia à mística, BERGSON dá exemplos a partir da consideração da experiência dos místicos para algumas perguntas, e vai apresentando respostas a partir de suas considerações.

A resposta que BERGSON encontra, a partir dos místicos, para a questão de por que Deus criou o mundo é: para amar e ser amado. Segundo o filósofo, os místicos afirmam que Deus tem necessidade de nós, como nós temos necessidade de Deus. Eis o motivo da criação do mundo por Deus: Deus nos criou para nos amar. Assim, a criação aparece ao filósofo “[...] como um empreendimento de Deus, visando criar criadores, acompanhar-se de

<sup>40</sup> Recordamos que as metáforas musicais são recomendadas pelo filósofo como as preferidas para se falar da duração.

seres dignos do seu amor” (ibid., p. 270). Retomando as considerações de *A Evolução Criadora* (1907), mas completando-as, BERGSON afirma que é possível que a vida anime a todos os planetas, e haja formas diferentes de vida pelo universo afora. A essência de vida seria a mesma em todo o lugar “[...] a essência de acumular gradualmente energia potencial que depois desprende bruscamente em ações livres” (ibid., p. 271). Assim, embora reconheça a possibilidade da existência de vida em outros planetas, BERGSON entende que é o homem a razão de ser da vida no nosso planeta. Segundo o filósofo, a vida não se acrescentou à matéria por acaso, mas foi dada conjuntamente com a matéria. Isto nos permite pensar que o homem – ser inteligente em que a energia criadora toma forma de consciência – é a razão de ser da vida em nosso planeta. Partindo disso, o filósofo pode considerar a ideia presente no misticismo

[...] de um universo que não seria mais que o aspecto visível e tangível do amor e da necessidade de amar, com todas as consequências que acarreta esta emoção criadora, quero eu dizer com o aparecimento de seres vivos nos quais a emoção descobre o seu complemento, e de uma infinidade de outros seres vivos sem os quais os primeiros não teriam podido aparecer e, por fim, de uma imensidão de materialidade sem a qual a vida não teria sido possível. (Ibid., p. 271-2).

A partir disso, o filósofo se propõe a responder por que o homem não pode ser considerado ainda um ser completo. Ele responde a isso, considerando as proposições de *A Evolução Criadora* (1907) e dos místicos, segundo as quais, durante a criação, os seres tiveram que se constituir em espécies. Assim, na terra, várias espécies surgiram em preparação para o advento da espécie humana. Devido a esse processo, BERGSON entende que o homem ainda está se constituindo. E são os místicos que apontam o caminho para o desenvolvimento completo da humanidade. Em suas palavras:

[...] Na terra, em todo o caso, a espécie que é a razão de ser de todas as outras só parcialmente é ela mesma. Não pensaria sequer em vir a sê-lo por completo se alguns dos seus representantes não tivessem conseguido, através de um esforço individual que se acrescentou ao trabalho geral da vida, quebrar a resistência que o instrumento opunha, triunfar sobre a materialidade, redescobrir, enfim, Deus. Tais homens são os místicos. Abriram um caminho por onde outros homens poderão andar. Indicaram, por isso mesmo, ao filósofo de onde vinha e para onde ia a vida. (Ibid., p. 273-4).

Diferente da concepção de PASCAL para o qual “o homem é um caniço pensante”, para BERGSON, o homem é a razão de ser da vida em nosso planeta. Ele defende essa ideia, contra PASCAL, afirmando que, embora o homem tenha um corpo contingente e

pareça pequeno e frágil diante da grandeza e complexidade do mundo, o corpo é coextensivo à consciência que homem possui. E por isso, o ser humano pode estender-se até as estrelas, mesmo em sua fragilidade. Por meio de sua ação no mundo, que se dá com o seu corpo, ele tem o potencial de operar grandes transformações no mundo. No dizer de BERGSON, o homem está em tudo o que percebe. Assim, por essa capacidade, não faz sentido dizer que o homem está perdido na imensidão do universo. Sobre a complexidade do homem, BERGSON relembra a ideia elaborada em *A Evolução Criadora* (1907), segundo a qual aquilo que nos parece complexo pode ter sido criado originalmente como um ato simples, tal como o movimento da mão. Dessa forma, o movimento que, do ponto de vista de um observador, poderia ser subdividido infinitamente, do ponto de vista de quem realiza o movimento, é algo simples. Assim a complexidade do homem, tal como o movimento da mão, poderia ser um ato espontâneo, simples, emanado pelo elã vital. Dessa forma BERGSON endossa a tese de que o homem é a razão de ser da criação neste planeta, afirmando que a complexidade não é motivo para dizer que o homem não possa ser tido como a razão de ser da vida.

Prosseguindo com a apresentação da relação entre filosofia e misticismo, o filósofo passa a tratar do problema do mal. Ele se propõe a seguinte questão, a partir das considerações relacionadas com a experiência dos místicos: *Se Deus é amor, por que existe o sofrimento?* Diante dessa questão, BERGSON afirma que boa parte do sofrimento acontece por responsabilidade do próprio homem, que tornando presente as coisas passadas, amplia e prolonga o sofrimento indefinidamente. Ele reconhece que o sofrimento não deixa de ser uma terrível realidade da vida, e que o filósofo muito poderia refletir sobre o assunto. Mas afirma porém que, quando se pretende responsabilizar a Deus pelo sofrimento, cai-se numa ilusão da razão, que ele apresenta da seguinte forma: se há um princípio vital que é amor, e existe o sofrimento, então esse princípio vital não é Deus, pois Deus é todo-poderoso. BERGSON explica que, assim como acontece com a ideia do “nada” – que é, segundo ele, uma pseudo-ideia – quando falamos que Deus é todo-poderoso, o “todo”, segundo BERGSON, também é uma pseudo-ideia. Esta ideia se funda na linguagem, mas não representa algo que possamos conhecer. Ademais, quando se faz esse raciocínio, segundo ele, estamos novamente recorrendo a um vício da razão: toma-se uma ideia de Deus para daí tirar as conclusões. Se as conclusões não confirmam a hipótese, conclui-se que Deus não existe. Na verdade, de acordo com o pensador, a filosofia deve questionar a experiência do conhecimento humano sobre Deus. Vemos assim que o filósofo mais uma vez nos exorta à proposta do método intuitivo,

em que ele descarta os falsos problemas e os coloca apropriadamente, de maneira positiva. Ele retoma que, quando os místicos falam que Deus é todo-poderoso:

[...] eles entendem por isso uma energia sem limites assinaláveis, uma potência de criar e de amar que ultrapassa toda a imaginação. Não evocam decerto um conceito fechado, ainda menos uma definição de Deus que permita concluir o que é ou deveria ser o mundo. (Ibid., p. 279).

O filósofo se põe a responder outra questão: a sobrevivência da alma. Ele afirma que, da mesma forma que a razão quer tirar os atributos de uma certa ideia de Deus e incorre em falso quando faz isso, acontece o mesmo quando ela quer investigar sobre a alma e a vida após a morte, partindo de ideias, como foi o caso de PLATÃO. Segundo BERGSON, este tipo de método não fez avançar em nada o conhecimento da alma, desde o seu surgimento na história da filosofia até os dias atuais.

O filósofo propõe, então, dois modos diferentes para se investigar a questão: o primeiro é partir da nossa experiência. Poderíamos partir dos sentidos e da consciência, como o próprio filósofo o fez em *Matéria e Memória* (1896), quando chegou à conclusão de que é insuficiente a explicação fisiológica da memória. Ele abre espaço assim para uma outra fonte de armazenamento da memória que, segundo ele, é o espírito ou alma, desde que esse conceito seja entendido e embasado na experiência, e não em uma definição arbitrária como o foi abordado a partir de PLATÃO.

Outra fonte possível para investigar a questão, segundo BERGSON, é recorrer à intuição mística. Neste caso a alma seria uma participação na essência divina. Essas duas correntes podem ser tomadas conjuntamente para obtermos a resposta. O resultado permitirá um avanço na compreensão dessa questão, mas esta solução não satisfará nem uma nem outra escola de conhecimento sobre a alma. Os que negam a alma, segundo ele, desdenharão da proposta, enquanto que os que a afirmam, tal qual os platônicos, verão nelas apenas a confirmação muito pobre daquilo que eles já tinham elaborado.

### **3.4 Misticismo e inovação social**

Quando apresentávamos o que se torna a religião quando a ela se aplica o método intuitivo, vimos que ocorre um desmembramento da religião, em religião estática e religião dinâmica. Vimos também que a religião estática cumpre um papel social importante para a manutenção da vida, e que a mística presente nas religiões, quando completa, suscita uma

aspiração que culmina numa ação transformadora. Esta se efetiva como caridade para com a humanidade inteira em prol da plenificação da vida, em colaboração com Deus.

Cabe ainda tratarmos de algumas breves considerações retiradas do quarto capítulo de *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), intitulado de *Mecânica e Mística*, a fim de darmos exemplos práticos de que as considerações que surgiram da mística completa, influenciaram o surgimento da democracia moderna e o desenvolvimento de organismos internacionais voltados para a paz entre as nações.

Uma das influências notáveis da fonte mística para as sociedades a que nos referíamos anteriormente é que, mesmo um sentimento imitador da mística, pode ter relativo grau de sucesso em termos de superação da condição natural do homem. Podemos ver isso no caso da formação do patriotismo. Falávamos outrora que o homem, quando saiu das mãos da natureza, era voltado diretamente à convivência em pequenos grupos. O amor direto às pessoas se dá na família e é coextensivo as pessoas próximas, conhecidas, por uma conveniência natural do instinto social. Mas um sentimento de amor à nação, como é o caso do patriotismo, segundo BERGSON, resulta possível ao homem somente porque foi revestido de emoção pelas artes. Este sentimento de emoção suscitado através das artes, segundo o autor, foi promovido pela religião. Com isso, o sentimento de patriotismo tornou-se um sentimento imitador do estado místico, tendo por este motivo um certo grau de sucesso, capaz de neutralizar o sentimento de egoísmo natural que ocasiona as guerras entre os membros de uma mesma nação. (Ibid., p. 292-5).

Outro exemplo concreto da influência da fonte mística para a transformação da humanidade, segundo o filósofo BERGSON, é que os ideais da Revolução Francesa – igualdade, liberdade e fraternidade, nos quais se baseia a democracia moderna – têm a fraternidade como ponto de conciliação. Segundo o filósofo, igualdade e liberdade se contradizem, pois a estrutura natural gera líderes que impõem ordens e os demais se inclinam à obediência dos que comandam. Portanto, se estas fossem aplicadas às sociedades naturais, a liberdade favoreceria o individualismo e a desagregação social, e a ideia de igualdade feriria o poder de comando dos líderes. Portanto, é na fraternidade, de inspiração mística, que esses dois ideais humanitários precisam se ancorar para poderem subsistir. Conforme podemos ver:



A democracia é uma aquisição tardia, pois ela contradiz a natureza que quis chefes impiedosos. Os direitos do homem não repousam senão sobre a fraternidade como exigência do amor universal, pois a liberdade e a igualdade se contradizem como um princípio de dissociação individual e um princípio de coesão social. Democracia e fraternidade servem-se de um princípio evangélico. (VIEILLARD-BARON, 2007, p. 57).

A ideia de que todos têm os mesmos direitos, por exemplo, repousa sobre a ideia de fraternidade. Isto também é uma inovação na história das culturas. Ela advém da mesma fonte da moral aberta e da religião dinâmica.

Lembremos que BERGSON era diplomata e estava muito preocupado com as guerras em seu tempo. Essa foi uma das razões que o levaram a escrever esse livro: uma investigação acerca da moral e da religião, para ajudar a humanidade a encontrar um caminho para a paz.

Assim como os místicos puderam ajudar a qualificar a vida nas sociedades, por meio da inovação moral e religiosa, BERGSON constata que na sociedade em que viveu, em meio a um desmesurado progresso tecnológico<sup>41</sup> imperava também a tendência bélica latente. A grande preocupação de BERGSON, a partir desta realidade, era que esse desmesurado progresso tecnológico estaria em vias de criar armas com imenso poder de destruição, um fato que poderia pôr em risco o futuro da humanidade inteira.

Para ajudar na solução desse problema, ele aponta possíveis caminhos para ajudar a humanidade a escapar de um autoextermínio. Ele apresenta dois caminhos de reflexão: um infra-intelectual e outro supra-intelectual.

O primeiro seria pela via política, fazendo emprego da inteligência para encontrar soluções diplomáticas que impedissem as guerras entre as nações. Para isso o filósofo apresenta hipóteses e faz uma análise das causas dos problemas, apresentando possíveis soluções. Mas para isso, as nações teriam que ceder um pouco de sua soberania para haver um maior controle e intervenção política por parte de um organismo internacional. Na época de BERGSON, havia sido criada a “Sociedade das Nações”. Este organismo internacional teria o papel de evitar as causas dos conflitos e agir politicamente de forma a inibir a eclosão de guerras. Porém, mesmo com a criação de um organismo internacional para evitar as guerras, nada garantiria, segundo nos afirma filósofo, o sucesso de seus objetivos, dado o instinto guerreiro natural das sociedades. BERGSON suspeitava que, mesmo uma sociedade internacional criada com objetivos de manter a paz, poderia não ter forças suficientes para

<sup>41</sup> BERGSON se refere a este progresso tecnológico utilizando o termo “mecânica”.

inibir completamente as guerras e intervir quando necessário, em face da possibilidade de conflitos armados.

A criação desse organismo internacional culminou mais tarde na formação da Organização das Nações Unidas, que hoje ainda tem certa força diante dos países. Porém, como falávamos, é preciso da parte das nações ceder um pouco de sua autonomia e se submeter diante da pressão de um tal organismo internacional, o que não é garantido em se tratando das sociedades. Mas conforme BERGSON já nos apresentava, esse é um limite que a humanidade terá que aceitar, se quisermos evitar uma catástrofe humanitária.

O outro caminho possível para a paz, segundo o filósofo, é o da consideração da mística. Para isso, precisamos rever a direção que a humanidade tomou: pode ter havido um desvio no início do impulso original que levou a humanidade, por um lado, a um enorme progresso industrial, mas por outro, a se afastar da mística, perdendo assim o sentido deste progresso. BERGSON propõe à humanidade investigar as origens desse impulso e resgatar a sua significação original.

O filósofo retoma que a intuição mística pode levar as pessoas a ter maior consciência da vida e sua significação. Assim, por um esforço de conscientização, poderiam evitar a tendência natural para as guerras. Esta seria uma outra via possível para evitar as guerras. Enquanto a humanidade se esforça para encontrar uma solução, podemos esperar, segundo ele, o surgimento de um grande místico que venha a dar sentido ao imenso avanço que o progresso tecnológico fez à humanidade.

Assim, podemos ver que, segundo o pensamento de BERGSON, a mística colabora para uma ação social qualificadora da vida humana nas sociedades. A ação que brota da mística quando ela é completa, colabora com a humanidade através da promoção da abertura que gera uma qualificação da vida moral e religiosa, oferecendo com isso um sentido humanitário para o progresso da técnica e da vida humana em nossos tempos onde, conforme BERGSON, “[...] A humanidade geme, meio esmagada sob o peso dos progressos que fez” (ibid., p. 338).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando imaginávamos uma proposta de investigação para esta nossa pesquisa de dissertação de mestrado, protestos sociais emergiam simultaneamente em diversos lugares do país. As reclamações da população eram diversas e a ordem social parecia de certo modo ameaçada. Pairava sobre muitas pessoas um sentimento de medo, apreensão e insegurança com a situação, ainda que a maioria dos entrevistados se declarasse favorável à onda de protestos. Não se podia deixar de notar a adesão massiva de pessoas que, mesmo sem conhecer os demais que protestavam, se sentiam como que chamadas a participar das manifestações. Havia da parte dos que aderiam às manifestações uma simpatia para com a ação dos manifestantes, mesmo que não soubessem o motivo preciso para o que estava ocorrendo. Desse fato social, uma pergunta nos saltou aos olhos: De onde provinha a força que mobilizava tantas pessoas a protestar em prol do bem da vida humana em sociedade?

Um descontentamento generalizado para com a situação sociopolítica do país se configurava como o pano de fundo mais provável para as diversas reivindicações populares. Nesse descontentamento, as pessoas aderiam às causas umas das outras, sentindo-se como que irmanadas, mesmo que a imensa maioria não se conhecesse pessoalmente. Tal emergência das manifestações sociais despertou nosso interesse para a formulação de um problema filosófico que pudesse lançar luzes para uma reflexão sobre estes acontecimentos. Optamos então por elaborar um problema cuja investigação pudesse ajudar a fornecer uma visão mais elaborada acerca das fontes de onde emana a ação social.

O pensamento de Henri BERGSON, sobretudo aquele apresentado na obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião* (1932), nos pareceu bastante esclarecedor para o assunto que intencionávamos desenvolver. Assim, diante de tal contexto e do estudo que realizamos do pensamento deste filósofo, viemos a elaborar o problema da seguinte forma: *poderia a experiência da intuição mística colaborar para uma ação social que contribuísse*

*qualitativamente para a realização da vida humana em sociedade?* Pondo-nos uma vez à investigação do problema, deparamo-nos com a necessidade de apresentarmos o método filosófico utilizado pelo autor.

Prestando atenção ao tempo, BERGSON notou que havia uma diferença entre o tempo percebido imediatamente e a representação que dele faziam as ciências e o senso comum, com o uso da inteligência. O pensador se deu conta de que o tempo – tal como considerado pela matemática e a física –, quando pensado, é sempre representado de forma espacializada, como uma linha passível de ser infinitamente dividida e demarcada em intervalos justapostos. Já o tempo real – tal como nos é imediatamente dado à percepção interior pelo nosso espírito – é um tempo vivido e percebido qualitativamente, notado internamente como um fluxo contínuo. A este tempo real, interior, qualitativo, que pode ser percebido intuitivamente, BERGSON chamou *duração*.

Como a apreensão do tempo como duração se deu de forma distinta daquela normalmente empregada para se chegar a um conhecimento e o resultado pareceu bem mais adequado a tal realidade, o filósofo passou aos poucos a conceber, recomendar e empregar a intuição como um método mais apropriado para tratar das realidades metafísicas. Assim, para abordar as realidades extensas da matéria, o filósofo passou a recomendar a utilização do método analítico, empregado pelas ciências, com o rigor na aplicação da análise e a busca da precisão nos resultados. Já a intuição passou a ser usada por ele para a investigação das realidades inextensas, metafísicas do espírito. Esta se mostrou mais adequada para um conhecimento das realidades metafísicas, do que as demais formas tradicionais, empregadas pela filosofia no decorrer da história, desde ZENÃO.

Partindo da intuição da duração, aos poucos BERGSON foi erigindo a intuição em método filosófico. O autor veio ainda a identificar sob o mesmo método, a filosofia e metafísica. A intuição filosófica é a intuição original que cada filósofo possui, a qual ele passa a vida tentando exprimir. Esta intuição original do filósofo pode ser apreendida – apenas aproximadamente e nunca totalmente – pelo uso de uma imagem mediadora da intuição, que o estudante deve buscar captar para compreender o que quis exprimir o filósofo em seu trabalho no decorrer da vida. Enfim, para comunicar a intuição, na impossibilidade de fazê-lo através de conceitos fixos, o filósofo deverá tentar fazê-lo com o uso de imagens e conceitos fluidos, como certas metáforas tais como aquelas de que se utilizam os místicos para comunicar os conteúdos hauridos da fonte profunda do espírito.

A vida social se apresenta por sua vez como um sistema de hábitos que confluem para o bom funcionamento da sociedade. Estes hábitos são transmitidos pela educação e se sustentam através da pressão social ocasionada pela obrigação. A obrigação se mostra fruto da inclinação natural dada por um instinto virtual que possuímos, e que predispõe os seres humanos a viver em pequenos grupos.

O conjunto dos hábitos sociais adquiridos em sociedade pelos indivíduos gera neles uma inclinação social mais forte do que seria somente uma inclinação de um isolado hábito individual. O conjunto dos hábitos sociais assim reunidos forma o que BERGSON chamou de “o todo da obrigação moral”, qual mola propulsora da sociedade. Dada a pressão que brota dessa mola propulsora, as pessoas tenderiam a agir sempre em consonância com a obrigação, tendendo à coesão social.

Porém, devido à liberdade, o ser humano é capaz de se recusar a agir em consonância com a obrigação. Mesmo assim, ele sentirá a pressão social e terá de fazer um certo esforço para o caso de não querer proceder de acordo com a inclinação dos hábitos sociais. Essa força que inclina à realização da obrigação é a pressão social. Esta constitui a moral fechada, a qual converge para manter a coesão da sociedade. Além dessa pressão social, é preciso também, da parte dos indivíduos, uma iniciativa pessoal, deliberada, a fim de cultivarem os laços que unem os indivíduos através da solidariedade no “eu social”.

O filósofo dá o nome de moral fechada à moral que é fruto desta pressão social, dada pelo instinto virtual que o ser humano possui de viver em sociedade. Esta moral que tem sua fonte na pressão social possui uma estrutura naturalmente voltada para a autopreservação. Por ser voltada para autopreservação, ela tende à exclusão de indivíduos estranhos à sociedade, e também tende à guerra.

Para BERGSON, a origem da moral não se dá pela razão. A razão apenas justifica e formula conceitos para a moral. A moral provém de uma emoção. No caso da moral fechada, esta se origina de uma emoção de ordem infra-intelectual. É uma emoção que é fruto de representações. É a emoção que o indivíduo percebe ao cumprir um dever. A emoção infra-intelectual ajuda a sustentar a moral e colabora para manutenção da força de coesão da sociedade.

Existe, porém, uma emoção que é responsável pela criação de novidades em matéria de moral. Esta emoção é de ordem supra-intelectual. Ela é a fonte da moral aberta. A

intuição deste tipo de emoção é aquela que realizam os inovadores morais de todos os tempos. Assim foi com os heróis e os místicos do passado. Estes indivíduos inovadores, a partir de uma descoberta interior profunda passaram a viver de forma extraordinária, e com isso, transmitiram uma emoção que suscitou em outros um desejo de seguimento dos exemplos e virtudes que passaram a manifestar. A este desejo de seguimento do exemplo de vida de pessoas assim extraordinárias, suscitado pelo modo de viver, pelo testemunho de vida de pessoas assim, BERGSON chamou de aspiração. Esta é a outra fonte que ajuda a constituir a moral das sociedades.

A intuição da emoção supra-intelectual não se esgota em conceitos fechados como as formulações normativas. Ela é causa de representações, e não fruto. Por isso, BERGSON viu nela uma fonte inesgotável para a inovação moral da humanidade. Ela é comunicada pelo exemplo de vida daquelas que se aproximaram mais, pela intuição, do ponto do qual emana a vida e toda a criação. Desta fonte também se aproximaram artistas que criaram novidades inusitadas para a cultura humana, e que repercutiram em novos estilos de arte e em criações derivadas destas novidades. Desta emoção, deduziram-se novas máximas e princípios que colaboraram qualitativamente para a vida humana em sociedade.

Sendo da natureza não-espacializada das realidades do espírito, os grandes artistas, os heróis e os místicos se inspiram nessa fonte, gerando uma criação original que afeta a cultura e a moral de seu tempo. Para BERGSON, esta fonte está intimamente ligada ao elã criador do qual brota toda vida. Por isso, ela é “grávida de novidades” e as pessoas que tiveram contato com essa fonte sofrem transformações que repercutem num modo diferente de viver.

Assim, as novidades que brotam da fonte da emoção supra-intelectual se encarnam na própria pessoa que realiza a experiência mística e se propagam à cultura das sociedades por meio de aspiração. A prática de vida das pessoas afetadas pela experiência da intuição de uma emoção supra-intelectual, acaba transmitindo novos valores e incrementando novos hábitos. Dessa forma, operam-se mudanças que afetam a moral das sociedades. Ao serem transmitidas às sociedades, porém, as novidades operadas vêm a ser novamente consolidadas nas estruturas sociais da linguagem e sustentadas pela emoção infra-intelectual da obrigação moral. Assim, o que nasce como uma moral aberta acaba por consolidar-se em moral fechada e sustentar-se por uma emoção infra-intelectual.

Porém, a influência dessa experiência de contato com a fonte da emoção supra-intelectual, pela intuição, repercute numa ação diferenciada por parte daqueles que fazem essa experiência, afetando a sociedade. Assim o mostram a influência dos místicos e dos heróis: eles rompem com certos hábitos e tendências sociais fechadas, incrementando novidades que transmitiram para a moral, pelo modo diferenciado de viver.

A tendência natural do homem à prática da religião mostra que ela tem uma função ligada à vida, em particular à vida humana, por ser inteligente. A função natural da religião é contrapor o perigo de, fazendo uso egoísta da inteligência, o ser humano ao pensar, que pense somente em si. Este uso egoísta da inteligência levaria à cisão das sociedades e, conseqüentemente, à extinção da forma como se organizaram os grupos humanos para sobreviver. Isso colocaria em risco a vida dos indivíduos.

BERGSON chama de função efabuladora à função do espírito humano responsável pela criação de elementos culturais nas diversas religiões, com seus mitos, fábulas e lendas que se expressam nos símbolos da linguagem de que a inteligência se utiliza para compreender. Esta função é responsável pela capacidade inventiva do ser humano, passando das religiões às artes e à tecnologia. A origem dessa função efabuladora se deu como contraponto ao uso da inteligência pelo homem. Esta função se configura em elementos que serviram para confrontar as tendências dissolventes que podem ocorrer no exercício da inteligência.

Porque é inteligente, o homem é capaz de prever. E, por essa capacidade de previsão, o homem sabe que vai morrer. A efabulação de uma ideia de vida após a morte atenua esta deprimente realidade. A inteligência entregue a si mesma resulta também em desânimo quando se verifica o desajuste entre as expectativas e as probabilidades reais de sucesso dos interesses e projetos humanos. Daí que a efabulação de uma entidade com maior poder ajuda o ser humano a ter mais confiança no sucesso da realização de suas intenções.

Essa função efabuladora portanto se relaciona com a necessidade vital de: 1) promover contra o poder desagregador da inteligência; 2) ir contra a representação pela inteligência da inevitabilidade da morte; 3) lutar contra a margem desencorajadora de imprevisto entre a iniciativa tomada e o efeito desejado.

Como a solução para o perigo da inteligência não pode ser dada diretamente pelo instinto (uma vez que a inteligência provém do instinto), a efabulação foi a forma que o

instinto encontrou para, através da inteligência, lutar contra os riscos que dela decorrem. A efabulação surge como uma espécie de “instinto virtual” utilizado pela vida para fazer oposição ao trabalho intelectual, que leva ao desânimo e à desagregação da espécie.

Entretanto, não se pode definir religião somente como esta reação contra a tendência disruptiva da inteligência. A história mostra que, em algumas pessoas extraordinárias, a religião se consolida num testemunho de vida que se manifesta pela postura moral aberta. Essas pessoas incorporaram a aspiração e a santidade, chegando à experiência de um “misticismo completo” que as transformou profundamente. Essa mudança profunda se dá pela “tomada de contato” com o esforço criador da vida e acaba repercutindo numa qualificação da ação humana.

Casos de pessoas assim – como os místicos que fizeram essa experiência extraordinária que resultou em mudanças – requerem uma compreensão de religião diferente daquela que se reconhece como Religião Estática. Eis a religião aberta, encarnada por pessoas extraordinárias, os místicos, como Religião Dinâmica.

Dessa forma, assim como a moral aberta incrementa a moral, a religião dinâmica dos místicos incrementa a religião estática. Decorre dessa contribuição moral e religiosa uma implicação que repercute numa ação social qualificada por essa experiência de abertura. Essa experiência é um contato com o elã criador do qual emana toda a vida. Explica-se assim o fortalecimento da energia vital das pessoas que fazem esta experiência. Elas transbordam amor pela humanidade inteira e emanam um amor que atrai outras pessoas a se interessarem em seguir-lhes os exemplos e as virtudes. Esse seguimento se dá, assim como ocorre na moral, por aspiração. Essa experiência de contato com a fonte da criação – e que o místico identifica como sendo Deus – é afirmada como uma experiência de inefável amor. Dessa experiência mística decorre o entendimento de que “Deus é amor e objeto de amor”. A transformação operada pela experiência mística afeta a alma do místico e provoca nele transformações profundas. Por essa aproximação com a fonte da qual emana a vida e a criação, o místico transborda vitalidade. Ele já não se contenta mais com o natural fechamento da tendência natural humana. Ele deseja responder a essa experiência amorosa profunda, amando a humanidade inteira e toda a criação. Essa fonte da vida se identifica com ideia de elã vital. O místico a revela, por sua experiência, como sendo o próprio Deus.

No desejo de conhecer esse amor, que é Deus, outras pessoas buscam se aproximar e aspiram a uma proximidade maior com esse amor, ainda que indiretamente.



Fazem isso porque intuitivamente percebem no místico uma proximidade com esse amor, que é o sentido da Criação. Por isso, as pessoas procuram imitar os exemplos e virtudes que manifestam os místicos. Em decorrência, por esta aspiração, ocorre aos poucos um incremento da moral e da religião nas sociedades, pelos conteúdos intuídos a partir da mística.

A mística, enquanto aspiração e abertura, pode ser encontrada na história da humanidade presente nas religiões e mesmo na filosofia. Porém, a plenitude da mística se dá na ação que colabora para a realização da vida. E, segundo BERGSON, foi no cristianismo o lugar onde a mística se deu de forma completa.

BERGSON chama de mística completa aquela que vai da contemplação à ação. E a ação que brota da experiência mística se concretiza como caridade, que é resposta de amor ao Deus que é amor, segundo atestam os místicos. A ação mística colabora criativamente para plenificar a vida. Essa ação, fruto da mística completa, inova a moral e a religião das sociedades através de uma ação que não é mais baseada nas tendências naturais das sociedades fechadas, mas numa aspiração que colabora com o esforço criador da vida por meio de uma abertura para a humanidade inteira, que é a sociedade aberta.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005.

BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 10.ed. Paris: Quadrige / PUF, 2008.

### Fontes secundárias / complementares

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ACKER, Leonardo van. *A filosofia bergsoniana*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.

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

ALVES, Rubem. *O que é religião*. 12.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

BARROSO, Marco Antônio. A idéia de espírito na ação criadora do élan vital. *Cogitationes*, v. 1, n. 2, p. 34-45, nov. 2010.

BARROSO, Marco Antônio. Bergson, a religião e a moral do misticismo criador. *Kínesis*, v. 1, n. 2, p. 196-221, out. 2009.

BARROSO, Marco Antônio. *Vida e criação: a religião em Bergson*. 2009b. 97 f. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

BENRUBI, Isaac. *Bergson: estudio sobre su doctrina*. Buenos Aires: Sudamerica, 1942. (Breviarios del Pensamiento Filosófico).

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução João Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. 16.ed. Paris: PUF, 2009.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução Paulo Neves. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Quadrige, PUF, 2008b.
- BERGSON, Henri. *Memória e Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- BERGSON, Henri. *Oeuvres: essai sur les données immédiates de la conscience, matière et mémoire, le rire, l'évolution créatrice, l'énergie spirituelle, les deux sources de la morale et de la religion, la pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1959.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.
- BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BERGSON, HENRI, 1859-1941. In: WORMS, Frédéric. (Monique Canto-Sperber, Org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003. v. 1. p. 891.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 4.ed. Brasília: CNBB, 2006.
- BIRCK, Bruno Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- BOCHENSKI, Joseph M. *A filosofia contemporânea ocidental*. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Herder, 1968.
- BOFF, Leonardo. *As multidões nas ruas: como interpretar? Leonardo Boff*. [S.l: s.n.]. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2013/06/28/as-multidoes-nas-ruas-como-interpretar/>>. Acesso em: 30 jun. 2013.
- BRAGA, Orlando. *Henri Bergson. perspectivas*. Disponível em: <<http://espectivas.wordpress.com/2009/07/16/henri-bergson/>>. Acesso em: 18 abr. 2014.
- CANGI, Adrián. A crítica bergsoniana ao cinema. *IHU on-line*, n. 237, 24 set. 2007. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1340&secao=237](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1340&secao=237)>. Acesso em: 22 jun. 2013.
- CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- CHÉVALIER, Jacques. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.
- COELHO, Jonas Gonçalves. *Consciência e matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.
- CORBANEZI, Eder Ricardo. Bergson na concepção deleuziana de Ser como alteração. *Primeiros Escritos*, v. 1, n. 1, p. 1–18, 2009.
- CUVILLIER, Armand. *Anthologie des philosophes français contemporains*. 2.ed. Paris: PUF, 1965.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die fragmente der vorsokratiker*. 5.ed. Berlin: Weidmannsche, 1951. v. 1.

- DUARTE, Luiz Fernando Dias. O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente. *Mana*, v. 18, n. 3, p. 417-48, dez. 2012.
- DUMONT, Jean-Paul (Org.). *Les presocratiques*. Paris: Gallimard, 1988.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FARIAS, André Brayner de. O pensamento ético de Henri Bergson sobre as duas fontes da moral e da religião. *Cadernos IHU ideias*, v. 9, n. 161, 2011.
- FERNANDES, Diógo Costa. A concepção de filosofia em Henri Bergson. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, v. 4, n. No. 1, p. 37-57, 2013. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/viewArticle/2220>>. Acesso em: 21 set. 2013.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia: tomo I*. Tradução Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2000.
- FRANCINE, Soninha. *Por que sou budista?* São Paulo: Jaboticaba, 2004.
- GALEFFI, Romano. *Presença de Bergson*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1961.
- GARCÍA MORENTE, Manuel. *La filosofía de Henri Bergson*. Montevideo: Claudio García & Cia Editores, 1943.
- GIANNANTONI, Gabriele (Org.). *I presocratici: testimonianze e frammenti*. 3.ed. Bari: Laterza, 1986. v. 1. (Biblioteca Universale Laterza, 22).
- HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.
- INÁCIO DE LOYOLA, Santo. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. Tradução Armando Cardoso. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *Curso de filosofia moral*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KÜNG, Hans. *¿Existe Dios? respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Tradução José María Bravo Navalpattro. 2.ed. Madrid: Cristiandad, 1979.
- KÜNG, Hans. *Freud e a questão da religião*. Tradução Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Campinas: Editora Verus, 2005.
- LADRIÈRE, Jean. *A fé cristã e o destino da razão*. Tradução Paulo Neves. São Leopoldo: UNISINOS, 2008.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Bergson e a renovação da filosofia. In: CARDOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2012. p. 207-18.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- LE ROY, Edouard. *Bergson*. Tradução Carlos Rahoba. Barcelona: Labor, 1928.

- LEVESQUE, Georges. *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios*. Barcelona: Editorial Herder, 1975.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008
- LIBANIO, João Batista. *A arte de formar-se*. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LORENZON, Alino. Ética e natureza em Bergson. *Síntese – Rev. de Filosofia*, v. 30, n. 96, p. 119–24, 2003.
- MARTINS, Diamantino. *Bergson: a intuição como método na metafísica*. 3.ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1967.
- MÉCHOULAN, Eric. *Henri Bergson: a metafísica e o ritmo do tempo. Entrevista especial com Eric Méchoulan*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/10092-henri-bergson-a-metafisica-e-o-ritmo-do-tempo-entrevista-especial-com-eric-mechoulan>>. Acesso em: 16 abr. 2014.
- MONTEIRO, Geovana da Paz. *A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson*. 2008. 109 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGF – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução Walter O. Schlupp. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite. *Deus no bergsonismo*. Tradução Dom Odilao Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- PINTO, Débora Cristina Morato. Bergson e os dualismos. *Trans/Form/Ação*, v. 27, n. 1, p. 79–91, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732004000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732004000100007&script=sci_arttext)>. Acesso em: 5 abr. 2014.
- PINTO, Tarcísio Jorge Santos. *O Método da intuição em Bergson e sua dimensão ética e pedagógica*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1988.
- RAMPAZZO, Lino. *Metodologia científica para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação*. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 1990a. v. 1.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*. 6.ed. São Paulo: Paulus, 1990b. v. 2.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. 6.ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 3.
- REIX, André. Marie Cariou, “Bergson et le fait mystique”. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 76, n. 32, p. 497-8, 1978.

- RIBEIRO, Eduardo Sales. Bergson e a intuição como método na filosofia. *Kínesis*, v. 5, n. 9, p. 94–108, jul. 2013.
- RIDEAU, Émile. *Le Dieu de Bergson: essai de critique religieuse*. Paris: Felix Alcan, 1932.
- ROSSETTI, Regina. *Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- SEVERINO, Marcilene Aparecida. O misticismo de Henri Bergson. “*Existência e Arte*” - *Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei*, v. 2, n. 2, p. 1–6, 2006. Acesso em: 21 mar. 2014.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerário da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenszweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- TERESA DE JESUS, Santa. *Livro das moradas: leitura orante e pastoral*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- TORREÃO, Rita Célia Magalhães. *Nas asas da borboleta: filosofia de Bergson e educação*. 2010. 278 f. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pesquisa e Pós-Graduação da Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- TREVISAN, Rubens Murílio. O valor filosófico do misticismo de São João da Cruz: aproximações bergsonianas. *Síntese – Rev. de Filosofia*, v. 30, n. 96, p. 65–83, 2003.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson et le bergsonisme*. Paris: Armand Colin, 1999.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Compreender Bergson*. Tradução Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.
- WORMS, Frédéric. A concepção bergsoniana do tempo. *DoisPontos*, v. 1, n. 1, 18 mar. 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doispontos/article/view/1922>>. Acesso em: 13 abr. 2014.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Unifesp, 2010.
- WORMS, Frédéric. *Entrevista – Frédéric Worms*. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-frederic-worms/>>. Acesso em: 16 abr. 2014.
- WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.
- ZUBIRI, Xavier. *Cinco lições de Filosofia*. Tradução Antonio Fernandes Borges. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda, 2012.