

O estático e o dinâmico em religião na ótica da filosofia bergsoniana

The static and the dynamic in religion in the view of bergsonian philosophy

*Rildo da Luz Ferreira*¹

Resumo

O objetivo desse artigo será tentar descobrir o aporte crítico que sustenta a distinção bergsoniana entre a religião estática e a religião dinâmica. Com efeito, a particularidade da reflexão bergsoniana não é tanto a distinção entre o fechado e o aberto, mas a reflexão sobre o que estaria presente na essência da prática religiosa como uma tripla tensão: tensão entre um estado de adormecimento e um estado de vigília; entre o interior e o exterior; entre a invenção e o hábito. São estas tensões, expressas pelos conceitos de estático e dinâmico, que Bergson analisará em sua obra *As duas fontes da moral e da religião*.

Palavras-chave: Religião; Evolução; Élan Vital; Estático; Dinâmico;

Abstract

The purpose of this article will be to try to discover the critical contribution that supports the bergsonian distinction between static religion and dynamic religion. Indeed, the particularity of bergsonian reflection is not so much the distinction between closed and open, but the reflection on what would be present in the essence of religious practice as a triple tension: tension between a state of sleep and a state of vigil; between the inside and the outside; between invention and habit. It is these tensions, expressed by the concepts of static and dynamic, that Bergson will analyze in his work *The two sources of morality and religion*.

Keywords: Religion; Evolution; Élan Vital; Static; Dynamic;

Introdução

Bergson buscou o estabelecimento de uma “nova” metafísica, que levasse o ser humano a um conhecimento mais profundo de si mesmo e do cosmos, e que

¹ Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil (2017). Professor do Secretaria de Estado de Educação do Estado do Mato Grosso, Brasil.

nesse processo fundasse uma nova moral, assim como outras categorias gnosiológicas que transcendessem o instrumentalismo violento de um mundo escravo de uma ciência excessivamente baconiana. Ao final de sua obra e vida, a temática religiosa surge como campo privilegiado para a realização e a compreensão da totalidade e da essência de seu projeto refundador da filosofia. Da crítica ao pragmatismo jamesiano (como excelente representante do espírito de nossa época) à mística como única saída para o ser humano (transcendendo um pensamento geométrico em direção ao pensamento da *duração*), Bergson desenha no horizonte, ainda numa época cega a este questionamento, a indagação de se de fato, como crê uma inteligência desavisada, a religião morreu como agente ativo no diálogo intelectual ocidental.

A categoria de abertura dinâmica em religião e moral, em oposição à de fechamento e estática, é fruto desse processo. Nossa proposta de trabalho pretende iluminar exatamente esse momento da produção filosófica bergsoniana, privilegiando o que viria a ser um agir religioso que, ainda que *atento* à vida, não se faz *geométrico* e utilitarista, e o nome desse agir é o agir místico. Portanto, trata-se de uma reflexão que procura harmonizar a ideia de contemplação mística com a urgência da inserção transformadora do mundo. Nesse sentido, acreditamos que o objetivo da filosofia bergsoniana consiste na “mais antiga tarefa da filosofia, que não é distinguir entre conceitos, mas entre condutas, não somente pensar, mas intervir na vida, para a reformar ou transformar” (WORMS, 2011, p. 12).

Religião e evolução

O problema da religião em Bergson encontra-se explicitamente abordado na obra tardia de 1932, *As duas fontes da moral e da religião*, mas está presente de forma implícita também em obras anteriores, como sustentação de valores e de aspectos da realidade que devem ser defendidos. É bem verdade que as posições bergsonianas deram azo a críticas e decepções entre os pensadores católicos. Mas

essas críticas permitem ao filósofo uma explicação acerca das acusações de monismo e de panteísmo que lhe foram endereçadas.

Em 1911, o padre Joseph de Tonquédec escrevera em *Études religieuses* um ensaio, “Como interpretar a ordem do mundo”, julgando a filosofia bergsoniana a expressão de um monismo ateu. Numa carta, Bergson lhe responde contestando a acusação e precisando:

As considerações expostas no meu *Ensaio sobre dados imediatos da consciência* apresentam o fato da liberdade do espírito; as de *Matéria e memória* fazem tocar com a mão a realidade do espírito; as de *A evolução criadora* apresentam a criação como um fato: de tudo isso brota nitidamente a ideia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da matéria e da vida, cujo esforço de criação prossegue, da parte da vida, com a evolução da espécie e com a constituição das personalidades humanas. (BERGSON, 1972, p. 964)²

Em que pese estas abordagens, mais apropriadamente filosóficas, em 1932 vem a lume o último livro temático de Bergson, agora tratando diretamente do fato religioso. Enfocando esse fenômeno pela ótica de sua filosofia, tentaria Bergson demonstrar a religião como um passo natural da evolução do espírito na caminhada do élan vital. Bergson foi acusado de irracionalista, o que na verdade não se aplicaria, caso se procurasse enxergar em suas posições sobre a religião um pensador que, mesmo quando assume certos pressupostos de uma religião historicamente dada, a judaico-cristã no caso, não o faz por interesses partidaristas. Assume esses pressupostos em consequência de sua visão filosófica, e por isso tem total liberdade de modificá-los. A religião, como expoente máximo da potencialidade criadora do ser humano, é o que vê Bergson. Capacidade de transformar o élan vital em amor e este, por sua vez, em ação para o outro. Esse é o verdadeiro parâmetro religioso. O super-homem bergsoniano é o místico em ação. Logo, podemos perceber que o pensamento bergsoniano sobre a religião traz, como sua consequência, uma moral, entendendo-se moral como uma regra normativa de ação. Mas, assim como a intuição tem como seu

² Todas as traduções das obras em língua francesa são de nossa responsabilidade.

complemento paradoxal a inteligência, também a religião dinâmica, como denomina Bergson, tem seu complemento, e ao mesmo tempo seu paradoxo, na religião estática, fruto da necessidade do homem de viver em sociedade. Da mesma forma que a inteligência, a religião estática é funcionalista e tem como consequência uma moral funcionalista e fechada – o que não implica um juízo simplesmente negativo em relação a esta.

Essa dupla configuração da religião pode ser resumida em estagnação e superação. A religião estática, onde se observa a estagnação, é oriunda de uma resistência que a vida opõe à matéria. Recordemos que, segundo Bergson, a matéria resiste ao élan criador que tenta atravessá-la. Ela o obriga assim a fazer paradas onde a vida se estabiliza, volta-se sobre si mesma e termina por prescindir dessa energia criadora. Nesses momentos de interrupção, a vida é submetida a um trabalho de organização cujo plano se parece ao de um círculo onde tudo está dado, tudo está feito, um círculo que não deixa espaço para a inventividade e nem a tolera. Por outro lado, a superação dessa condição de estagnação, que faz surgir a religião dinâmica, constitui um triunfo da energia criadora onde a vida, tendo reencontrado sua corrente espiritual, se expande e cria formas novas de existência. Estática ou dinâmica, a religião não poderia ser compreendida sem uma compreensão da evolução da vida que, por assim dizer, está na sua origem.

Ao relacionar religião e vida, Bergson aproxima o fato religioso da ciência. Trata-se para ele de não deixar as discussões sobre a religião de fora das preocupações da ciência e da filosofia. Seu pensamento sobre esse tema foi elaborado numa época fortemente marcada pelo positivismo, onde não se trata tanto de se posicionar a favor ou contra a religião, mas antes, estudá-la do ponto de vista científico em sua dimensão histórica, sociológica, psicológica e fenomenológica. É nesse sentido que Bergson entra em diálogo com Émile Durkheim e Lucien Lévy-Brühl. Mas sua reflexão se distingue do estudo que fazem por seu conteúdo e seu método. O método que Bergson utiliza não é o

método empírico dedutivo. A realidade do absoluto não pode ser demonstrada. Não faz sentido estabelecer primeiro a existência de um ser supremo e em seguida, estabelecer o grau da relação que o homem deve manter com ele. Também não faz sentido se colocar como observador impassível dos comportamentos religiosos (preces e sacrifícios). Não é necessário, para conhecer a lógica que comanda uma religião, estudar seus mitos ou suas cerimônias culturais. Bergson não aborda a religião em sua manifestação puramente exterior ou em sua normatividade. A particularidade do seu estudo foi tentar descobrir a própria essência da crença.

Ao sustentar que a religião se origina na evolução da vida, Bergson não se empenha numa análise da crença, mas ao estudo de sua gênese. Se a análise se contenta com deduções a partir da observação de elementos dissociados, a gênese, por sua vez, busca conhecer as razões que contribuíram para produzi-los. Ela visa compreender a maneira com que uma determinada realidade se forma. Portanto, a religião não poderia ser objeto de um estudo analítico. Ao contrário, descer até a corrente que a faz nascer permite conhecê-la em sua essência. É importante, segundo o ponto de vista de Bergson, justificar a religião como a expressão de uma realidade incontornável e indispensável para o crescimento humano. A religião se situa dentro do movimento evolutivo da vida. Bergson faz da religião um fator de progresso da sociedade, mas com a condição de que ela seja o lugar de expressão da liberdade humana.

Para compreender o sentido da religião, Bergson vai investigá-la em todas as suas dimensões. Partindo das formas ditas “primitivas”, chega à religião dinâmica dos místicos, considerada por ele como o desenvolvimento pleno da crença. Se as primeiras permanecem ligadas à sociedade, se elas estão inteiramente ao seu serviço, se não podem ser compreendidas senão dentro do contexto de uma comunidade, a segunda é definida pela liberdade que a caracteriza. Ela só existe para se abrir, mas agora não apenas para um grupo específico e sim para toda a humanidade.

No desenrolar de *As duas fontes* será à análise da religião estática que primeiro seremos conduzidos, como a um primeiro estrato indispensável de uma realidade que a etapa seguinte virá completar. A religião dinâmica se apresenta como a forma evoluída da religião estática. É o que exprime o advérbio de tempo “mais tarde” da passagem a seguir:

Mais tarde, e por um esforço que poderia não se ter produzido, o homem desprende-se do seu giro no mesmo lugar; inseriu-se de novo na corrente evolutiva prolongando-a. Surgia a religião dinâmica, junta sem dúvida a uma intelectualidade superior, mas distinta dela. (BERGSON, 1978, p. 154, grifo nosso).

O aberto aparece mais tarde! Ele só foi possível graças a uma inserção do homem na corrente evolutiva. Essa passagem suscita várias interrogações: a religião dinâmica seria um prolongamento da religião estática? Caso a resposta seja afirmativa, como compreender que, da necessidade que caracteriza o estático possa surgir a liberdade do dinâmico? Como, a partir da religião natural, classificada como fechada, Bergson chega à religião dinâmica dos místicos? Poderíamos até mesmo pensar que a religião estática representa uma espécie de estagnação da crença. Essa ideia ganha força com a afirmação de Bergson segundo a qual, para conhecer a verdadeira essência da religião, não é à religião estática e exterior que devemos nos voltar, mas à “religião dinâmica interior” (BERGSON, 1978, p. 154). O primitivo e o místico são duas possibilidades da vida religiosa. Mas o problema de sua relação se impõe. Trata-se de uma diferença de natureza ou de grau? Todas essas questões traduzem a dificuldade e a ambiguidade do discurso de Bergson sobre a religião.

Sobre a crítica bergsoniana do sentimento religioso

Na sua introdução à *História natural da religião*, Hume apresenta duas questões consideradas por ele como fundamentais para toda reflexão sobre a religião, a saber: “a que se refere ao seu fundamento racional e a que se refere à sua origem na natureza humana” (2004, p. 21). A primeira questão é respondida, segundo ele, pela doutrina do teísmo que admite a existência de um Deus

peçoal, causa do mundo. Essa doutrina não pode explicar, sustenta Hume, a forma primitiva da religião. A humanidade não começou refletindo sobre a origem da natureza ou a sua ordem. Desprovida de interesse prático, a questão de um autor inteligente da natureza não tinha importância para indivíduos cuja preocupação básica era de se confrontar com as dificuldades concretas da vida. As reflexões sobre a ordem do universo e a crença que daí se segue não tem, conseqüentemente, nenhuma utilidade para eles. Com efeito, segundo Hume, como uma simples especulação teórica poderia levar ao nascimento da religião?

Quanto a segunda questão, a dos princípios que levam ao nascimento da crença primitiva, podemos citar a seguinte passagem da *História natural da religião*:

A ansiosa busca da felicidade, o temor de calamidades futuras, o medo da morte, a sede de vingança, a fome e outras necessidades. Agitados por esperanças e medos dessa natureza e sobretudo pelo últimos, os homens examinam com uma trêmula curiosidade o curso das causas futuras, e analisam os diversos e contraditórios acontecimentos da vida humana. E nesse cenário desordenado, com os olhos ainda mais desordenados e maravilhados, eles veem os primeiros sinais obscuros da divindade. (2004, p. 32)

Uma palavra pode resumir essa passagem: temor. Segundo Hume, o homem faz de Deus um remédio para administrar a insegurança diante do futuro. Mais que a razão, é a imaginação a fonte natural da religião. Deus é descoberto e invocado sob o signo da providência. Mesmo a existência do mal evocado pelo cético para atenuar esse argumento não pode, do ponto de vista de Hume, contradizer a evidência segundo a qual é a esperança e, sobretudo, o temor, que fizeram surgir a religião.

O projeto de Hume na sua *História natural da religião* se afasta do principal argumento com o qual alguns filósofos justificaram a religião natural, o argumento da crença em Deus fundado sobre as luzes naturais da razão. Seu propósito é mostrar o enraizamento da religião no desejo pela vida. Assim, ao afastar a razão e sua pretensão ao universal, a forma primitiva que se impõe ao sujeito da religião é, segundo ele, o politeísmo e não o monoteísmo. É principalmente a tese da origem politeísta da religião que Hume vai defender em

sua *História natural da religião*. Como prova, ele recorre aos relatos mitológicos da Grécia antiga:

Quanto mais remontamos à Antiguidade, mais encontramos a humanidade imersa no politeísmo. Não encontramos sinais nem sintomas de alguma religião mais perfeita. Os mais antigos registros da raça humana nos informam, além disso, que esse sistema era o credo popular e estabelecido. O norte, o sul, o leste e o oeste nos dão testemunhos unânimes a favor do mesmo fato. O que podemos opor a tão completa evidência? (2004, p. 23)

É preciso uma pluralidade de deuses! Deuses protetores da cidade, deuses da fecundidade e da propriedade, etc. Essa primeira forma de religião responde às necessidades mais diversas e profundas. A religião não nasce de um puro amor pela verdade. As crenças primitivas são carregadas de preocupações práticas e concretas em relação a vida. Não devemos buscar aí marcas de uma razão transcendental que seria o seu fundamento.

Mas não faz parte do nosso objetivo se estender na discussão sobre essa tese de Hume. A importância que ela tem para nós se deve ao fato de permitir uma aproximação com as análises de Bergson a respeito da religião estática. Assim como Hume, Bergson pensa que a humanidade não começou especulando sobre a existência divina³. Assim como Hume, ele vê na religião primitiva uma religião utilitária a serviço da sociedade. Ambos atribuem mais importância não ao pensamento, mas a ação. “Antes de filosofar, é preciso viver”, não cessa de repetir Bergson (1978, p. 137). A recorrência desse pensamento na sua obra mostra que a humanidade se preocupou menos em refletir sobre as questões filosóficas ou religiosas, que viver simplesmente segundo suas crenças.

³ Sobre a questão, pensamos que Bergson vai mais longe que Hume, pois sustenta que o problema da origem politeísta ou monoteísta da religião não depende realmente de uma gênese da crença. Afirmar que a religião começou politeísta ou monoteísta já é se colocar do ponto de vista do entendimento. Para descobrir o fundamento da religião na natureza humana, não se deve ficar do lado da sociedade com sua necessidade de um Deus ou de vários deuses. É preciso considerar o indivíduo no seu desejo de relação com a transcendência. O lugar primitivo da crença deve ser buscado não nas crenças das sociedades mas, antes, no eu profundo. Voltaremos sobre o conceito de primitivo e a crítica que Bergson lhe faz na segunda parte desse artigo.

Enquanto Hume enxerga no nascimento da religião o medo da morte, para Bergson, é o desejo profundo e natural de imortalidade que estaria na sua origem. A diferença é importante. Ter medo de morrer e se refugiar em Deus para lutar contra esse medo não significa necessariamente esperar alguma coisa após a morte. “Não nos basta nada ter a rezear; além disso gostaríamos de ter algo a esperar” (BERGSON, 1978, p. 136). Essa afirmação de Bergson é recorrente em *As duas fontes*. Nesse sentido, podemos ler o seguinte numa passagem um pouco anterior: “Crença significa, pois, essencialmente confiança; bem no início não é o receio, mas uma garantia contra o receio” (1978, p. 126). “(...) O sentimento do homem perante a natureza certamente tem alguma coisa a ver com a origem das religiões. Mas, repitamos, a religião é menos um temor que uma reação contra o temor” (1978, p. 126). Certamente é mais fácil para o homem crer em algo no qual tem alguma esperança do que naquilo que ele teme. Se o medo é separação, a confiança representa relação. No primeiro caso, estamos diante de um sentimento niilista que só produz a tristeza, enquanto que a esperança produz a alegria.

Os filósofos que especularam sobre o significado da vida e sobre o destino do homem não observaram bem que a própria natureza se deu ao trabalho de informar-nos sobre isso: avisa-nos por meio de um sinal preciso que nossa destinação foi alcançada. Esse sinal é a alegria. (...) A alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda grande alegria tem um toque triunfal. (BERGSON, 2009, p. 22)

A alegria é um conceito fundamental do vocabulário bergsoniano. Ela se encontra tanto em sua teoria do conhecimento, quanto na sua reflexão sobre a moral e a religião. A alegria constitui, diz Bergson, “a quintessência da emoção religiosa” (1972, p. 580).

Ao temor da morte estão ligados os sentimentos do trágico e do vazio, ao passo que a esperança aumenta o otimismo do amor e a segurança de uma Presença. Do ponto de vista do bergsonismo toda forma de pessimismo deve ser excluída da religião. O ateísmo não caracteriza, a princípio, a atitude daquele que

nega a existência de Deus. O ateísmo é o reino do pessimismo e do medo. É o que evidencia a atitude de Lucrecio quando prega a resignação perante a inevitabilidade da morte e o aniquilamento da consciência. No estudo que Bergson (1972) consagra a Lucrecio em 1883, chama a atenção para o pessimismo que está presente em sua obra. Não é a vida um absurdo? A morte não seria uma consolação uma vez que ela coloca fim ao sofrimento?

Se, de certo modo, o homem é um ser para a morte, não será se inclinando sobre ela que encontrará um sentido para a vida. Definir a vida a partir da morte não seria impor à vida um absurdo total? Da mesma forma que a obsessão pela morte culmina com a absolutização do nada, assim também uma crença fundada sobre o medo da morte produz o sentimento de uma ausência. Ora, não seria a religião precisamente a experiência de uma Presença?⁴

A compreensão da morte como uma desagregação final está ligada a uma concepção materialista do universo. O ser humano possui em si alguma coisa que escapa da condição material? Para essa questão, que opõe as doutrinas materialistas e espiritualistas, Bergson oferece uma resposta que se apoia sobre a realidade concreta da relação entre o corpo e a alma. Nem os materialistas, que fazem do homem uma combinação fortuita de elementos que se decomporá como se decompõe os outros corpos, nem os espiritualistas, que veem na alma a verdadeira natureza do homem, não puderam oferecer uma resposta satisfatória e definitiva ao problema da imortalidade. A razão desse revés é simples. Ambos

⁴ A noção de presença está no centro das análises de Bergson sobre a religião. O homem faz a experiência dessa presença tanto na religião fechada, pelo papel protetor que a sociedade a faz desempenhar, quanto na religião dinâmica dos místicos. No primeiro caso, a presença está voltada para a utilidade através da função fabuladora da inteligência. No segundo, ela é encarada por ela mesma. Com efeito, como podemos falar de relação sem crer na presença daquele por quem a relação é possível? Essa presença se situa em três níveis: presença de si a si mesmo, presença de si aos outros e presença de si a Deus. Essas três dimensões são indissociáveis. Entrar em relação com Deus ou com os outros exige primeiro que se esteja presente a si mesmo. É na descoberta do seu eu profundo que o ser humano pode fazer a experiência do outro. Nesse sentido, acreditamos que a essência da concepção de mística bergsoniana deve ser buscada precisamente na articulação desses três níveis de presença.

permaneceram prisioneiros ao ponto de vista do entendimento humano. Apenas uma razão capaz de captar o sentido concreto e último das coisas pode pensar na possibilidade de uma outra realidade para além da morte.

A imortalidade da alma não pode ser objeto de uma demonstração puramente metafísica. É um erro na qual a filosofia sucumbiu e é isso que explica seu fracasso ao tentar convencer os materialistas sobre a sobrevivência da alma. Se existe um problema no que diz respeito ao tema da sobrevivência da alma, é em termos de experiência que ele deve ser abordado. É preciso partir do concreto. É isso que Bergson tenta mostrar ao se servir dos resultados de *Matéria e memória* em sua conferência sobre a alma e o corpo. “A alma sobrevive ao corpo?”, pergunta Bergson ao final dessa conferência (2009, p. 29). Recordamos que essa conferência começa apresentando a dificuldade que existe para se demonstrar a natureza não apenas da alma, mas também do corpo. A intenção de Bergson não é definir, mas compreender a ligação que existe entre o corpo e a alma. Assim, ele retoma os argumentos e as conclusões do seu estudo sobre o paralelismo psicofísico e a metafísica positiva de 1901: não existe correspondência total entre os fatos da consciência e do cérebro⁵. Afastada essa tese epifenomenista⁶, Bergson

⁵ A tese dos dois capítulos centrais de *Matéria e memória* (1999) é a distinção entre a memória e o cérebro. Nenhuma localização exata das lembranças no cérebro sendo possível, não podemos sustentar que a memória está no cérebro. Em compensação, se o cérebro não é necessário para a conservação, ele o é para a evocação das lembranças. Ele desempenha o papel de um obturador de uma máquina fotográfica, que deixa passar as lembranças úteis ao presente da consciência. Ele é ainda como um aparelho de transmissão que estabelece as conexões entre os movimentos dos nervos. Nesse sentido, ele é o órgão pelo qual se materializa a memória, no sentido em que as lembranças não podem se atualizar sem a ajuda do cérebro. Mas é um órgão-obstáculo, como diz Jankélévitch (2015, p. 80). Com efeito, a questão crucial é a da *seleção* das lembranças. Como ocorre que todas as lembranças do passado não sejam continuamente presentes, sobretudo se pensamos que a nossa vida interior é uma duração contínua? A seleção das lembranças e a descontinuidade da evocação do passado vêm do cérebro, que é um obstáculo à impulsão de todo o passado, e só deixa filtrar o que é necessário à ação presente.

⁶ Para Bergson, o paralogismo do cérebro e do pensamento, ou ainda do corpo e da alma, é uma hipótese saída da concepção mecanicista do universo, concepção que repousa sobre o conceito monolítico da causalidade desmentida pelos progressos da ciência. Assim, Bergson critica “a ideia implícita de uma *alma cerebral*, ou seja, de uma concentração da representação na substância

desenvolve conceitos da metafísica para demonstrar que a memória ultrapassa o corpo. Se o homem se distingue dos outros seres, se sua morte não é um aniquilamento como acontece com os outros seres vivos é porque seu corpo é movido do interior por sua vontade. O espírito é uma força consciente que coloca em movimento o corpo. Enquanto que este permanece limitado ao espaço e ao tempo, o espírito se estende mais longe e uni em si os diferentes momentos da consciência.

(...) o corpo é matéria, a matéria existe no presente e, se é verdade que o passado lhe deixa marcas, são marcas de passado apenas para uma consciência que as percebe e que interpreta o que percebe à luz do que rememora: é a consciência que retém esse passado; enrola-o sobre si mesmo à medida que o tempo vai se desenrolando e usa-o para preparar um futuro que ela contribuirá para criar. (BERGSON, 2009, p. 30)

Essa passagem da conferência *A alma e o corpo* retoma a definição da duração interior, tal como podemos encontrá-la no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* ou ainda na introdução de *O pensamento e o movente*. Assim, é em relação à doutrina da duração interior que se pode compreender o argumento bergsoniano da sobrevivência da alma. Isso se explica porque as preocupações a respeito da imortalidade da alma não estão separadas da questão do tempo. Qual é a duração da sobrevivência? Seria por um período determinado? Para Bergson, essa é uma questão que não se coloca. Se a consciência pode experimentar em si o sentimento do fluxo ininterrupto da vida, se ela é capaz de experimentar em si uma continuidade do tempo, pouco importa a duração dessa experiência, ela indica a possibilidade de crer numa eternidade da vida.

A importância do argumento bergsoniano em favor da imortalidade da alma não reside tanto no desprezo das teses epifenomenistas, já condenadas em suas obras anteriores, mas na afirmação da liberdade como uma das características fundamentais do ser humano e sua capacidade em buscar para

cortical” (2009, p. 206). De fato, a consciência não é uma câmara escura onde o universo estaria presente em miniatura.

além do dado sensível a verdade do seu ser⁷. A atividade cerebral diz respeito ao automatismo, enquanto que a atividade consciente supõe a vontade. Sentir, querer e pensar é para Bergson três elementos que bastam para afirmar a imortalidade da alma. Conseqüentemente, é inútil que a filosofia recorra às verdades metafísicas ou a teologia para lutar contra as teses materialistas.

(...) a única razão para acreditar numa extinção da consciência após a morte é que vemos o corpo desorganizar-se, e essa razão deixa de valer se também a independência da quase totalidade da consciência com relação ao corpo é um fato constatável. (BERGSON, 2009, p. 58)

Como vemos, o problema da alma implica a questão da imortalidade. Podemos estabelecer sobre esse ponto uma certeza? Bergson pensa que não. Podemos afirmar que a vida da alma não é um efeito da vida do corpo, que “a atividade cerebral corresponde apenas a uma ínfima parte da atividade cerebral” (BERGSON, 2009, p. 57). Mas a imortalidade da alma escapa a qualquer verificação experimental. As obras do espírito, aquelas da arte, da ciência, da filosofia, duram mais do que a matéria; elas são efeitos prolongados. E não asseguram a imortalidade pessoal. Bergson fala, portanto, da sobrevivência da alma, visto que não há paralelismo estrito entre a vida mental e a vida cerebral. Diante desse problema da sobrevivência da alma em relação ao corpo, “o ônus da prova caberá a quem negar, muito mais do que a quem afirmar” (BERGSON, 2009, p. 58). Se o cérebro é o órgão de atenção à vida, então o caso extremo da “visão panorâmica dos moribundos” mostra o espírito invadido por seu passado, do fato de “um brusco *desinteresse pela vida*, nascido da convicção súbita de que se vai morrer naquele instante” (BERGSON, 2009, p. 77). Assim é a experiência humana mais próxima da pura existência espiritual, em outras palavras, da vida

⁷ No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a noção de alma aparece como sinônimo da personalidade própria de cada um. Bergson explica que os nossos sentimentos profundos “representam cada um a alma inteira, no sentido de que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles” (1988, p. 116). Em virtude do princípio da interpenetração dos estados de consciência, podemos isolar um sentimento como causa de um ato. A alma é um todo presente em cada sentimento profundo; ela é idêntica ao “eu profundo”, evocado no final da mesma página. O ato livre é aquele que emana da alma inteira.

que poderia levar a alma separada do corpo. “Quanto mais nos acostumamos com essa ideia de uma consciência que transborda do organismo, mais acharemos natural que a alma sobreviva ao corpo” (BERGSON, 2009, p. 78), assim é a última palavra de um filósofo respeitoso para com a experiência e preocupado em fundar uma metafísica apoiada no que o concreto pode afirmar.

Quando Bergson voltar a tratar desse tema em *As duas fontes*, será à experiência dos místicos que irá recorrer. Ele chama o primeiro argumento, aquele da sobrevivência da alma em relação ao corpo, de “experiência feita por baixo” (1978, p. 218), enquanto que a intuição mística representa uma experiência de outro gênero, uma experiência “do alto” (1978, p. 218). Segundo relata Poulat, a esse respeito Bergson teria dito mais tarde que a experiência dos grandes místicos católicos lhes dá a convicção inquebrantável da sua sobrevivência; sua união com Deus é tal que lhes parece impossível que ela se acabe com sua existência temporal (1999, p. 277).

Do primitivo à religião estática

Nos estudos de Émile Durkheim e Lucien Lévy-Bruhl, cujas teses Bergson de algum modo faz referência em *As duas fontes*, o ato primeiro do desejo pessoal de plenitude parece ausente. Suas teses defendem a precedência da manifestação exterior da crença. É sob a forma coletiva e, sobretudo, sob a forma arcaica da religião que vai aparecer o termo “primitivo”. Durkheim, por exemplo, ainda que reconheça a falta de precisão, sustenta que esse termo é incontornável, mesmo se o seu emprego implique as seguintes condições:

Em primeiro lugar, é preciso que se encontre em sociedades cuja organização não seja superada por nenhuma outra em simplicidade; é preciso, além disso, que seja possível explicá-lo sem fazer intervir nenhum elemento emprestado de uma religião anterior. (2000, p. 34)

Lévy-Bruhl, por sua vez, vai falar das características do primitivo a partir das categorias da pré-historicidade, irracionalidade e inferioridade. Seu livro *La*

mentalité primitive, de 1927, procura mostrar o estado de infância na qual se encontram as práticas religiosas dos povos não civilizados.

Para o objetivo do nosso trabalho, não se trata de aprofundar as diferentes concepções sociológicas para a noção de primitivo. Gostaríamos apenas de ressaltar que, de maneira geral, foram chamadas *primitivas*, nas primeiras décadas do século XX, todas as práticas religiosas que eram diferentes das práticas do ocidente. Essa opinião não era apenas de sociólogos e etnólogos. Foi sob o rótulo da barbárie que os missionários cristãos classificaram as práticas religiosas dos assim chamados “povos selvagens”. Seus relatos mencionam a falta de racionalidade que estaria presente nestes povos.

Bergson procura mostrar que a pretensa “mentalidade primitiva”, sobre a qual seu antigo colega da *École normale supérieure*, Lévy-Bruhl, tinha escrito um “belo livro”, está, de fato, bem presente no homem civilizado, que não tinha razão de se crer superior. A irracionalidade e a absurdidade não são estranhas aos homens, mesmo civilizados. As religiões apresentam o triste espetáculo das imoralidades e dos crimes cometidos em seu nome. Se a natureza destinou o homem para a sociedade, ela dispôs de um antídoto com função dissolvente da inteligência; e é isso que Bergson chama a “fabulação” (1978, p. 90). A superstição é fruto da “função fabuladora”. Mas como explicar a estranheza e a multiplicidade das fabulações no contexto da evolução da vida? Se a vida tem como atributo essencial a duração real e eficaz, ela se manifesta plenamente no homem, cujos traços essenciais são a inteligência e a sociabilidade. Ora, com a inteligência aparecem a faculdade de iniciativa, a independência, a liberdade. A esta tendência individualista e separadora é preciso um contrapeso da ordem do imaginário. É portanto a função fabuladora que produzirá as representações necessárias à manutenção da coesão social.

Esta é a primeira função, a primeira razão de ser da religião estática. A segunda é opor-se ao medo pela crença, em particular o medo da morte pela crença na sobrevivência. Há alguma coisa de ilusório na maneira pela qual a

inteligência nos coloca diante dos fatos. É preciso portanto que a natureza, por intermédio do instinto, que permanece no homem no estado de uma franja envolvendo a inteligência, suscite representações intelectuais úteis por seus efeitos imediatos, embora falsos. Daí a magia e o elo entre a religião e a magia, em oposição total com o ideal científico. Em particular, Bergson insiste sobre o processo de *personificação* que pode se aplicar aos eventos, às forças cósmicas, às entidades, e que permite colocar o medo em segundo plano, logo reagir utilmente.

Essa crítica bergsoniana sobre a mentalidade primitiva nos leva a arriscar uma aproximação com a doutrina de Maine de Biran. De acordo com Delbos (1932), quando Biran fala do fato primitivo, ele tem em mente a consciência, o esforço voluntário e a liberdade. Assim, o primitivo não designaria no pensamento de Biran o ilógico ou o selvagem, mas o esforço necessário para que se faça a experiência do eu profundo. Ele emprega a expressão *fato primitivo* no sentido do *cogito* cartesiano. Mas, enquanto que Descartes vê no seu *cogito* a substância da alma pensante, Biran percebe aí a atividade consciente do eu. A ação primitiva não é em primeiro lugar pensamento. O fato primitivo é vivido. Ele faz parte de uma experiência concreta interior. Na verdade, se do ponto de vista da filosofia bergsoniana, deve-se admitir que a religião tem uma origem primitiva, é porque ela se enraíza na consciência, no eu profundo.

A afirmação da ancoragem da crença no eu profundo marca a particularidade do discurso bergsoniano sobre a religião. Assim como Whitehead (2009) coloca a solidão como a condição primeira da religião e rejeita toda doutrina que faz dela uma produção social, Bergson busca na vida interior o ponto de apoio das crenças religiosas. Estamos próximos da doutrina agostiniana do *olhar interior*, e próximos também da experiência religiosa como a entende William James. Para este, a religião “parte diretamente da alma que sente, da inteligência que vê” (1991, p. 32). James considera o fato religioso como uma experiência fundamentalmente individual. Toda religião é, em princípio,

um estado de consciência, uma forma de vida interior antes de ser uma manifestação social. Ou seja, da mesma forma que o eu profundo é o ponto de partida da vida pensante, ele é também o ponto de apoio da vida religiosa.

A consideração dessa origem não poderia, todavia, excluir as razões sociais das religiões. Essas razões, gostaríamos de resumi-las no que Bergson chama de *a intenção da natureza* (1978, p. 22). Essa expressão foi objeto de uma esclarecedora nota feita por Ghislain Waterlot e Frédéric Keck na edição crítica de *As duas fontes*. Segundo Waterlot e Keck, não devemos entender essa expressão como uma certa “finalidade *a priori* da natureza” (2008, p. 381). O organicismo de Bergson não permite supor que a natureza obedeça a regras pré-estabelecidas. Mas pensamos que, quando Bergson fala de *intenção da natureza*, ele não exclui seu caráter instintivo. Ora, o instinto pressupõe certa finalidade. A intenção de uma sociedade de abelhas, por exemplo, é fazer com que as regras sejam seguidas por todos os membros. Quando saem das mãos da natureza, os membros de uma sociedade perseguem um fim desejado, no caso, a conservação do corpo social. Depois, essa intenção natural tem necessidade não de ser suprimida, mas, superada, ou melhor, levada a cabo numa nova ordem que é aquela ordem instaurada pelos grandes homens de bem: os heróis, os místicos, os artistas, etc. Mas esta nova ordem supõe a ordem preestabelecida pela natureza.

Com efeito, pode haver superação sem estagnação? Poderíamos esperar uma mudança sem elementos permanentes? Ora, o estático não é um acidente, é uma necessidade. É isso que está em jogo nessa questão sobre a qual Bergson retorna várias vezes como por um efeito de estupefação: como superstições absurdas puderam e ainda podem governar a vida de seres racionais? A resposta não nos virá da inteligência para quem é fechado o acesso à essência das práticas religiosas. Infra racional de um lado, suprarracional do outro, a religião é um princípio de vida para os indivíduos e para a sociedade. O primeiro nível resulta do apego à vida, enquanto que é da superação dessa mesma vida que decorre o aspecto suprarracional.

Porque religião e sociedade caminham juntas? É por que, responderia Whitehead, “não se pode abstrair a sociedade do homem” (2009, p. 5). Mais que a cosmologia de Bergson, é o universo organicista do filósofo inglês que melhor nos apresenta as razões metafísicas do elo social. Não há nenhuma realidade do mundo, sustenta Whitehead, que não esteja interligada a outra. Se é possível uma unidade da natureza é porque seus diferentes elementos estão submetidos, de maneira comum, a um inevitável desenvolvimento. É pelo crescimento simultâneo que o universo pode adquirir uma unidade própria. A religião tem, portanto, como tarefa, a comunhão dos homens entre si, comunhão sem a qual a sociedade correria o risco de se autodestruir. Essa unidade é o objetivo que persegue a função fabuladora da inteligência tal como Bergson a concebe. Para ele, como para Whitehead, o primeiro nível da religião é o da exigência de uma organização social à qual o homem está sujeito.

A finalidade dessa exigência de comunhão social é a sobrevivência da sociedade. Se o desejo de imortalidade é essencial ao indivíduo, a sociedade também traz consigo uma necessidade de perenidade. A intenção da natureza é de trabalhar no sentido da conservação de toda sociedade e de ligar intimamente seus membros uns aos outros. Essa intenção não é unicamente um fato das sociedades ditas primitivas. Ela também não está ligada ao tamanho do povo. Faz parte da essência de todas as sociedades serem em princípio fechadas. Ainda que o grupo social progrida, se torne complexo e mesmo se espiritualize, o status de sua fundação permanece sempre a intenção da natureza.

No entanto, é preciso também ponderar que a reflexão de Bergson e de Whitehead está intimamente ligada ao contexto de guerra que marcou as primeiras décadas do século XX. Porém, continua atual. Quanto mais as sociedades crescem, maior é o medo de perder sua identidade e suas vantagens. É preciso se proteger contra a ameaça que representa o diferente, o estrangeiro! Como acontece com a moral fechada, a religião estática responde a um princípio de segurança. O que conta são os membros do grupo. Isso explicaria os conflitos

que podem existir entre as religiões particulares, como é o caso de sociedades rivais. Mesmo os deuses protetores da cidade entram em conflito. O fechamento é útil, pois sua função é garantir a preservação do grupo.

Para garantir essa sobrevivência do vínculo social, a religião estática se reveste de um conjunto de verdades a serem professadas e deveres a serem cumpridos. Crenças e deveres que por sua vez se baseiam num sistema de representações da natureza. Religião e cosmologia caminham juntas. São as ideias que os homens fazem de Deus e da natureza que determinam a forma da crença. Segundo Whitehead, a ideia de ordem e de beleza da natureza nos dá uma ideia da beleza e da eternidade de Deus. A concepção que o filósofo inglês tem da imortalidade é bastante original. Para ele, se o desejo de imortalidade conduz o homem a Deus, seria um equívoco pensar que essa imortalidade se realizará apenas no futuro como uma finalidade da vida humana. É a própria natureza que nos sugere a ideia de imortalidade, pois ela seria o sinal visível de um Deus imortal. A imortalidade e a mortalidade são os dois componentes inseparáveis, os dois mundos do mesmo universo. A compreensão desse universo requer que cada mundo manifeste a marca do outro. O mundo da mortalidade seria aquele das realidades passageiras, enquanto que o mundo da imortalidade seria o mundo das realidades que duram. Mas esses dois mundos só existem para se unir.

É preciso ter em mente que um dos objetivos da reflexão de Whitehead é pensar juntamente o imutável e o devir. Ao final do seu livro *A religião em gestação*, Whitehead define Deus “como o elemento de ligação do mundo” (2009, p. 77). Porém, Whitehead não faz da religião um bem absoluto, pelo menos certo tipo de religião, isto é, aquela que ele chama de comunitária e que Bergson chamará de religião estática. Sem negar a função essencial de organização que reconhecem na religião, isto é, conservação do vínculo social e segurança contra a ideia de morte, recusam admitir a forma superficial e alienante pela qual ela se exprime.

A religião é alienante quando, tornada mecânica, não favorece a expressão pessoal de seus membros. Baseando-se sobre a rotina dos ritos acaba perdendo sua vitalidade e se burocratizando. É então o reino da superstição e da magia na medida em que dependem da exterioridade do fato religioso. As crenças que não podem se renovar são, do ponto de vista do evolucionismo bergsoniano, uma simples estagnação e, segundo Whitehead, uma regressão. Para este particularmente, toda realidade que não evolui está condenada a desaparecer.

Podemos notar que nesse primeiro nível, o que é buscado é uma conjuração das angustias existenciais. O sujeito se sente em segurança, ele se fortalece com a fé do grupo ao qual está ligado. “Em matéria religiosa, diz Bergson, a adesão de cada um se reforça com a adesão de todos” (1978, p. 163). O indivíduo sabe também que, para esperar uma vida após a morte, deve estar em dia com aquilo que lhe exige sua religião. A salvação, visto que é meritória, está ordenada ao respeito escrupuloso das leis. Regras religiosas e normas morais estão intimamente ligadas. Deus é aquele que reconhece as ações boas e puni os autores das ações ruins. O que é importante não é tanto uma relação pessoal com esse Deus, mas as regras elaboradas pela religião para ter acesso a ele. Tudo é previsível, tudo é dado. Não há nada para ser criado. Um esforço pessoal de reflexão não é necessariamente exigido, visto que as ideias prontas existem e supostamente podem resolver todos os problemas aos quais nos confrontamos.

Como lembra Bergson, nem é necessário enumerar a lista das guerras chamadas santas ou de todas as outras formas de violência cometidas em nome da religião, para ver nessa forma de crença uma fonte de intolerância (1978, p. 164). Uma religião onde Deus não é apenas o responsável pela ordem, mas se identifica com essa própria ordem não pode aceitar nenhuma transgressão, nenhuma oposição por parte dos seus membros. Tudo se passa como se, para se consolidar enquanto instituição social, a religião fechada buscasse afastar o homem dele mesmo. Quanto mais o indivíduo se torna exterior a si mesmo,

maior será sua submissão às prescrições religiosas. Ora, pode haver religião sem que aja uma relação pessoal do homem com Deus?

Se Whitehead e Bergson concordam em relação a ideia de que a interioridade é uma condição indispensável para a experiência religiosa, eles não a compreendem da mesma maneira. Para o filósofo da duração interior, é por uma união pessoal e amorosa com Deus que a pessoa chega a uma vivência autêntica da religião. Poderíamos falar aqui de uma religião fundada sobre a emoção religiosa. Ao contrário, Whitehead faz da razão a única fonte pela qual a religião pode se desprender da sociedade. O indivíduo não chega à solidão senão racionalizando sua crença. As religiões comunitárias ou tribais, sustenta ele, são marcadas por uma carência intelectual. Elas seriam o oposto do cristianismo e do budismo que souberam conciliar razão e fé. Essas duas religiões seriam as únicas no interior das quais é possível uma prática pessoal de espiritualidade.

Em Whitehead, razão e solidão estão em conexão. E são elas que garantem a forma universal da religião. Em outras palavras, diferente da mentalidade gregária à qual a religião tribal expõe seus membros, o princípio que prevalece no cristianismo e no budismo pode se tornar universal.

As grandes religiões racionais são o resultado da emergência de uma consciência religiosa universal na medida em que ela se distingue da consciência tribal ou mesmo social. Em razão de sua universalidade, essa consciência introduz a nota de solidão sem a qual não existe religião racional. (...) A razão dessa conexão entre universalidade e solidão é que a universalidade é uma desconexão em relação ao contexto imediato. (2009, p. 21)

Essa passagem tem uma visão otimista sobre o cristianismo, que Whitehead exclui do campo das religiões comunitárias. Ele parece conservar da história do cristianismo apenas a importância que este conferiu a razão. É evidente que não é essa a opinião de vários filósofos e historiadores, principalmente dos representantes do iluminismo, para quem a crmandade representaria uma das principais causas do obscurantismo pelo qual estava passando a sociedade medieval.

A exigência de racionalidade da religião não é uma preocupação no pensamento de Bergson. Para ele, o que está em jogo é outra exigência, a exigência da renovação do amor. Para Bergson, o amor é o fundamento e o fim da religião. É por ele que o homem pode se abrir para a presença de Deus e para a presença do outro. Para ele, nenhuma religião, mesmo o cristianismo, está livre do fechamento. Basta que aja adormecimento, basta que se torne rotineira, qualquer religião, mesmo o cristianismo, está sujeito ao fechamento próprio de uma religião estática.

Nunca será demais dizer que aquilo que é visado na crítica bergsoniana da religião é o fixismo, que tem por corolário o formalismo e a superficialidade. Não é o intelectualismo das religiões estáticas que Bergson rejeita, mas a falta de criatividade que as caracteriza. Mais que a razão de que parece serem desprovidas, o que as define é o fato de ficarem girando no mesmo lugar e a rigidez de suas prescrições e interdições. Não será pela racionalização que se fará a passagem do estático ao dinâmico, do particular ao universal, da formalização à personalização. Apenas a experiência interior do amor criador dinamizará a religião.

Ao definir o amor como a fonte da religião dinâmica, Bergson não pretende dizer que na religião estática não exista amor. Certamente existe amor entre os membros de uma família, no interior de um clã ou de uma religião. Mas aqui o indivíduo não se sente obrigado senão perante os membros do seu grupo. Ao contrário, o amor como princípio da religião dinâmica, testemunhado pelos místicos, é o laço que une não apenas os indivíduos de uma dada sociedade, mas a humanidade inteira. Se a religião estática é a expressão da estagnação do élan vital, a religião dinâmica traduz o triunfo do seu poder evolutivo e criador.

Em tempo, como anunciamos no início desse capítulo, a reflexão feita por Bergson sobre a religião estática pareceu equivocada aos olhos de Alfred Loisy. Segundo este historiador das religiões, “não existe sociedade, mesmo tão primitiva que seja, que viva de maneira puramente automática” (1934, p. 26).

Além disso, sustenta Loisy, o élan vital, sendo apenas uma simples “fórmula metafísica” (1934, p. 21), não pode ser fonte nem da moral nem da religião. Nenhuma religião pode ter por fundamento ideias abstratas. Toda reflexão sobre a religião exige que nos coloquemos no nível das tradições religiosas, que somente a história das sociedades humanas está em condições de comunicar. Portanto, segundo Loisy, a reflexão de Bergson sobre a religião pecaria por seu caráter não histórico. As duas fontes da religião não parecem se contrapor tão acentuadamente quanto levariam a crer a teoria bergsoniana. Não existiu em nenhum lugar religião puramente estática, como não existirá em nenhum lugar religião do puro amor.

A crítica de Loisy coloca o problema da relação positiva entre a religião estática e a religião dinâmica. Todavia, um leitor atento de *As duas fontes* verá que a questão da compenetração dos dois aspectos da religião não se coloca realmente na obra de 1932⁸. Bergson fala de um “misto” da religião, como para traduzir a dificuldade que existe para estabelecer uma distinção rígida entre religião estática e religião dinâmica. O objetivo de Bergson é identificar a própria essência da religião para poder assim distingui-la das formas múltiplas com as quais o homem exprime sua relação com a transcendência.

O nascimento da religião dinâmica

⁸ É interessante observar que Bergson teve conhecimento dessa crítica de Alfred Loisy. No geral, Bergson acredita não ter sido compreendido por seu colega a quem ele recomenda um estudo não parcial, mas global de sua obra, cuja redação exigiu vinte e cinco anos de maturação. Com efeito, uma compreensão global da obra permite ver a interdependência que Bergson estabelece entre religião estática e religião dinâmica. A separação que faz responde a uma exigência metodológica. Para compreender os diferentes princípios que estão no fundamento dessas duas formas de religião, deve-se considerá-los em suas origens. Desse método, observa Bergson, Loisy não se deu conta. Ele também não se deu conta da diferença de natureza que existe entre as duas fontes da religião. Entre elas, não se trata de uma diferença de grau, mas de natureza. Não se passa da religião estática para a religião dinâmica com o desenvolvimento da sociedade. O amor que existe nas religiões particulares não atinge a humanidade por uma simples progressão. É preciso uma verdadeira transformação. Não se passa do estático ao dinâmico por via de aperfeiçoamento gradual (BERGSON, 2002, p. 1428-1430).

Na filosofia bergsoniana, como vimos, a religião aparece como uma consequência do processo evolutivo da vida. Podemos deduzir essa afirmação da frase no terceiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*: “Lancemos um olhar retrospectivo sobre a vida, cujo desenvolvimento acompanhamos noutra ocasião até o ponto em que a religião dela devia sair” (1978, p. 173). Ao ensejo dessa frase, nosso autor retoma brevemente a linha de evolução do élan vital, por ele traçada em *A Evolução criadora*. Isto para, novamente, propor sua tese de que somente no homem é que este élan criador tem possibilidades de transpor as barreiras do mecanicismo e do determinismo, percebido nos animais. Assim explica Bergson o seu ponto de vista: “Ao atravessar a matéria, a consciência adquiriu, então, como num molde, a forma da inteligência fabricadora. E a invenção, que traz em si a reflexão, expandiu-se em liberdade” (1978, p. 172). Contudo, a inteligência, diferente do instinto, traz intrínseca em si a reflexão, que oferece um tipo de perigo não experienciado pelas sociedades animais: a falta de apego à vida.

Não há reflexão sem previsão, previsão sem inquietação, inquietação sem um relaxamento momentâneo do apego à vida. Sobretudo, não há humanidade sem sociedade, e a sociedade exige do indivíduo um desprendimento que o inseto, no seu automatismo, impele até o esquecimento completo de si. (BERGSON, 1978, p. 174)

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

A própria pausa do élan criador que se traduziu pelo aparecimento de nossa espécie, deu ensejo com a inteligência humana, no interior da inteligência humana, à função fabuladora que elabora as religiões. Tal é, pois, o papel, tal é o significado da religião que chamáramos de estática ou natural. A religião é aquilo que deve preencher, nos seres dotados de reflexão, um *déficit* eventual do apego à vida. (1978, p. 174)

Como vimos a pouco, a religião chamada estática com seus mitos, lendas, fábulas e tabus surge para nos livrar, ainda que impositivamente, do desejo de morte. A este mecanismo de criação Bergson denomina “função fabuladora”, que teria por ofício o papel de criar deuses e fantasmas. Segundo Vieillard-Baron, “o sagrado e o perigoso estão associados ao tabu, que é o interdito que afasta o arbitrário individual para preservar o elo social” (1999, p. 52). Os fenômenos estudados pelas ciências sociais da religião seriam fatos derivados desta função. Assim, as religiões históricas e nacionais nasceriam da necessidade de manter uma sociedade unida, garantindo sua existência e perpetuação. Concorda nosso autor, aqui, com as teorias do surgimento da religião sugeridas pelos seus contemporâneos positivistas. Trata-se de uma herança de seu tempo de colégio e de suas leituras de Spencer. Mas essas teorias necessitam de complemento, pois o desejo de vida é algo superior no homem, e está para além do desejo de autopreservação. Ao contrário dos demais animais, o homem não vive passivamente a vida como um simples efeito da passagem do élan vital. Ele próprio é o sucesso, ainda que incompleto, deste élan de vida. Desta forma, o ser humano é o único ser capaz de retornar ao caminho do élan. Não pela inteligência, que possui uma função específica, que é a de fabricar ferramentas, mas pela potencialização da franja de intuição que aureola a inteligência. Uma nova forma de apego à vida surgiria nessa relação. Para o sujeito capaz de estabelecer esta nova forma de contato com o princípio vital, a existência assume outro sentido, todas as suas ações se direcionam para aquilo que está em torno de si, movido por um sentimento que Bergson define como “gozo no gozo, amor do que é só amor” (1978, p. 176). Esta é a religião em movimento, ou dinâmica. No movimento de interiorização que o místico realiza, e que constitui a procura

de si, ele encontra um impulso de vida que o lança de volta ao mundo, agora, para a ação criadora.

Poderíamos também chamar esse fenômeno de religião? Como utilizar o mesmo substantivo para se referir a objetos tão diferentes? É que não podemos achar que a religião dinâmica possa ser encontrada na forma pura. E há muitas razões para isto, afirma Bergson, usando como exemplo a função da religião estática: “[o misticismo] debalde transporta a alma a outro plano, nem por isso ele lhe garante, sob uma forma eminente, a segurança e a serenidade que a religião estática tem por função proporcionar” (BERGSON, 1978, p. 167). Por este ponto de vista vemos uma variedade de graus de transição, onde há diferença radical de natureza. Temos aqui, novamente, o paradoxo da duração. Onde anteriormente encontramos a duração, a intuição e o élan vital, agora encontramos a religião dinâmica ou misticismo. E onde encontrávamos o espaço, a inteligência e a matéria, encontramos a religião estática ou histórica.

Contudo, deparamo-nos com um problema quanto a questão da iniciativa e do lugar de Deus para a compreensão da religião dinâmica. No fundo, essa questão não tem realmente sua razão de ser na filosofia de Bergson. Ele sempre deixou claro sua intenção de não tratar de temas especificamente teológicos. Em nenhuma parte da sua obra Bergson vai tratar do mistério da encarnação ou ainda do mistério da cruz. Todavia, a figura do Cristo não lhe é indiferente. Segundo Bergson, mesmo aqueles que negam a existência histórica do Cristo, não podem negar o perfeito misticismo do Sermão da Montanha. O cristianismo apresenta-se como misticismo e nos apresenta o místico por excelência no “Cristo dos Evangelhos”. Segundo Gouhier (1987), Bergson propõe uma cristologia filosófica original. O Cristo é um começo; mas ele continua o élan do profetismo judeu, e o transforma. Os profetas de Israel tinham a paixão pela justiça. Eles a evocavam ao povo judeu contra a religião judaica fechada, e contra a tendência à contemplação pura. O Cristo transforma profundamente o judaísmo anunciando que Deus é amor, mas guarda do profetismo judeu o caráter ativo da mística.

Cuidadoso com os fatos, Bergson insiste na dimensão histórica da religião do Cristo e, nesse sentido, todos os místicos cristãos ulteriores são imitadores e continuadores do Cristo, que aparece como o único ser *completamente* místico.

Por sua vez, para Whitehead, graças ao Cristo, Deus não é apenas aquele que protege a sociedade, ou uma nação, mas se entrega a toda a humanidade. Mas não podemos nos equivocar pensando que o reconhecimento do Cristo como aquele que inventa valores novos na humanidade torna mais cristã a filosofia de Whitehead em relação ao pensamento de Bergson. Na doutrina evolucionista de ambos, a religião está a serviço do progresso. Porém, toda religião que não se renova está condenada a desaparecer. Ainda que estabeleçam o Cristo como aquele que dá um novo sentido à noção de vínculo religioso, não desenvolvem nenhum discurso sobre os mistérios da fé.

Ambos reconhecem a importância da aparição do Cristo, mas, enquanto Bergson faz dele o místico por excelência, Whitehead o considera como aquele graças a quem a religião se torna racional. As palavras do Cristo inauguram uma nova era da religião, porque elas têm como alicerce a razão. É preciso ressaltar que, para o pensador inglês, Deus é um objeto de intelecção, um ser real acessível ao conceito e não um Deus sensível ao coração. Bergson, por sua vez, parece estar mais próximo de Pascal, pois afasta o conhecimento de Deus da razão geométrica.

Na medida em que indica ao homem seu destino, o Cristo é uma força transformadora da humanidade. Ele revela não apenas outra face de Deus, mas também as imensas capacidades da espécie humana. Parece-nos, portanto, que o Cristo fascinou filósofos como Bergson ou Whitehead não por sua divindade e sim por sua extrema humanidade.

Já o evolucionismo cristão de Teilhard de Chardin apresenta um elemento novo. A ideia de um Cristo considerado como um instrumento de evolução, aquele por quem a religião passa do estático ao dinâmico, encontra um eco na expressão teilhardiana do “Christ évoluteur” (1965, p. 26). Com efeito, no

contexto evolucionista na qual emerge seu pensamento, Teilhard de Chardin sustenta que o Cristo é o sinal do crescimento da humanidade. Ele é o cumprimento pleno do progresso humano. Em sua pessoa, nossa natureza se transforma e essa transformação seria, segundo Chardin, a salvação. Através da expressão “Christ-Évoluteur”, que pode ser entendida como Cristo motor supremo da cosmogênese, Teilhard de Chardin, respaldando-se sobre os avanços da ciência a respeito da “origem do homem por via evolutiva” (1965, p. 19), quer pensar de maneira nova a redenção trazido pelo Cristo, entendida não mais como reparação da culpa original, mas antes de tudo, como participação do Cristo na evolução do homem. Nesse sentido, Chardin “confere à cristologia tradicional um suplemento de atualidade e de vitalidade” (1965, p. 23). Teilhard se opõe a uma visão de salvação que permanece vinculada ao pecado. Ele estabelece assim uma distinção entre o que chama de “humanização por redenção” e “humanização por evolução” (1965, p. 23). É por causa de sua influência sobre o universo que o Cristo participa do surgimento de uma nova humanidade. Assim, a nova cristologia que Teilhard propõe, na linha do seu evolucionismo, vê na encarnação o momento último da espiritualização do universo. “O Cristo tende cada vez mais a nos atrair como condutor e como rei, tão bem e tanto quanto como reparador do mundo. Purificar sem dúvida, mas sobretudo, vitalizar” (1965, p. 25).

Essa concepção teilhardiana se aproxima da reflexão bergsoniana acerca do misticismo. Como veremos no último capítulo, a verdadeira experiência mística é aquela que conduz a humanidade para além da imediatez de sua vida presente. À medida que o Cristo místico de *As duas fontes* diviniza o homem, ele também o “salva”. Como podemos perceber, a salvação é aqui compreendida sob um velho pano de fundo platônico, como uma participação do homem na vida divina.

Considerações finais

Podemos dizer com Bergson que a religião é uma especificação ulterior do conceito de evolução do ponto de vista da vivência humana. Uma vez que a vida se cindiu, pela evolução, em instinto e inteligência, é preciso dar conta reflexivamente das formas de ação que se desenvolvem mediante um ou outra. Ao contrário do animal, que age só com instrumentos naturais ou orgânicos, o homem põe em atos os recursos da inteligência para enfrentar todo tipo de situações. Constrói máquinas para lavrar a terra e aliviar o cansaço do corpo, mas também utiliza a “função fabuladora” para enfrentar, com vantagem, as irrupções representativas e emotivas do seu mundo interior. Para melhor entender o discurso bergsoniano, devemos ter presente o pressuposto do prolongamento do instinto na inteligência e vice-versa, de modo que o instinto tende a concretizar-se numa determinada forma e a inteligência, por sua vez, procura o que o instinto encontra espontaneamente.

A função fabuladora é, portanto, a representação de deuses e de espíritos que tutelam a sacralidade das leis e garantem bom êxito aos homens que se colocam sob a sua proteção, é a representação de uma vida feliz e imortal contra as perturbações da morte e contra a imprevisibilidade do futuro. O homem que invoca e sacrifica às divindades sente-se intimamente tranquilizado. No culto das divindades tutelares, a religião natural revela a sua pura essência: o resto é fruto da civilização dos costumes e do desenvolvimento espiritual dos povos. Civilização e desenvolvimento são termos ambíguos, no sentido em que se vinculam à inteligência e comprometem o élan vital da criação. De que modo? Precisamente no atraso que tal evolução sofre quando se consolida nas formas das sociedades fechadas e antagonistas, inventadas pela inteligência calculadora para assegurar a grupos restritos de indivíduos e famílias a sobrevivência e o bem-estar. No interior desses grupos ou sociedades fechadas, a religião é um fator de coesão e defesa contra as tendências desagregadoras. Ela se serve também do apoio das leis morais que consolidam os vínculos de sangue e resistem aos assaltos que minam a integridade de determinada etnia.

Um grau superior de evolução em relação às sociedades fechadas é constituído pelas sociedades abertas, animadas por uma moral dinâmica e por uma religião mística. A passagem ao estilo de vida das sociedades abertas ocorre graças ao testemunho excepcional de alguns espíritos geniais e “transgressivos”, que alcançam os recursos de uma liberdade interior a toda prova e impõe-se à opinião pública por seu extraordinário estilo de vida.

Referências

- BERGSON, Henri. *Oeuvres (Édition du Centenaire)*. Paris: PUF, 1959.
- _____. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 2002.
- _____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Édition critique. Paris: PUF/Quadrige, 2013.
- _____. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Matéria e memória*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: J. Vrin, 1987.
- HUME, David. *História natural da religião*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JANKÉLÉVICH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1975.
- DELBOS, Victor. *Maine de Biran et son oeuvre philosophique*. Paris: Vrin, 1932.
- POULAT, Émile. *L'université devant la mystique*. Paris: Salvator, 1999.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le Christ évolutif*. Paris: Seuil, 1965.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Bergson et le bergsonisme*. Paris: Armand Colin, 1999.
- WHITEHEAD, Alfred. *La religion en gestation*. Tradução para o francês de Henri Vaillant. Lovain: Les Éditions Chromatika, 2009.

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

Recebido em 27-03-2020

Aprovado em 17-05-2020