



Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras

Bergson. Contribuições para a Filosofia da Religião.

Mestrado em Filosofia

João Almeida Santos e Sousa Loureiro

2023

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre, orientada por  
Prof. Doutor Paulo Borges e Prof. Doutora Magda Costa Carvalho

# Índice

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>3</b>
<b>I. DA UNIDADE DO PENSAMENTO DE BERGSON</b> .....	<b>6</b>
§1. OS BINÓMIOS QUALIDADE-INTENSIDADE E QUANTIDADE-EXTENSÃO. ....	7
§1.2. TEMPO E DURAÇÃO.....	10
§1.3. LIBERDADE. CAUSALIDADE E ACÇÃO LIVRE.....	16
§2. O ESPAÇO E A MATÉRIA REPENSADOS. CONSCIÊNCIA ENCARNADA. O PAPEL DO CORPO. CONSIDERAÇÕES SOBRE O PASSO DE <i>MATIÈRE</i> . ....	19
§3. FLUXIBILIDADE. NATUREZA E CONSCIÊNCIA. A INTELIGÊNCIA E O INSTINTO. ....	32
<b>II. LES DEUX SOURCES. RELIGIÃO E MISTICISMO</b> .....	<b>39</b>
§1. SOBRE A NOÇÃO DE “RELIGIÃO”.....	39
§2. INDIVÍDUO E SOCIEDADE. MORAL FECHADA E MORAL ABERTA. A EMOÇÃO CRIADORA. ....	50
§3. AS DUAS FONTES DA RELIGIÃO. RELIGIÃO ESTÁTICA E RELIGIÃO DINÂMICA. ....	57
§4. A ESPECIFICIDADE DA RELIGIÃO DINÂMICA. ....	67
<b>III. UMA ALTERNATIVA À ANÁLISE BERGSÓNICA</b> .....	<b>88</b>
§1. O CASO BUDISTA.....	88
§2. O CASO ISLÂMICO.....	95
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>103</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>106</b>

## RESUMO

O presente trabalho visa atingir três objectivos distintos, mas que se articulam entre si. O intuito primário, que nos ocupará num primeiro momento, mas que perpassará a totalidade do projecto, refere-se à apresentação da obra de Henri Bergson como uma unidade dotada de sentido, e não – como pensam alguns comentadores do filósofo francês – uma colecção mais ou menos avulsa de conjecturas e perquirições desprovidas de continuidade entre si. Será esta a ocasião de invocar e analisar as noções mais basilares da especulação bergsónica ao longo das suas primeiras três grandes obras. Tendo estas como alicerce, num segundo momento, estaremos em condições de abordar a sua última grande obra original – *Les Deux Sources* (1932) -, onde tentaremos aclarar o que está em jogo nas concepções bergsónicas de religião e de misticismo; sobretudo, tentaremos esclarecer a distinção entre o herói e o místico, entre a experiência de um apelo derivado de uma emoção supra-intelectual e aquele derivado de um encontro com um Deus-Amor. Por fim, num terceiro momento, teremos ocasião de oferecer uma alternativa à perspectiva de Bergson no que toca a diferentes tradições religiosas, nomeadamente, o budismo e o islão, onde também – é esta a nossa proposta – podemos encontrar aquilo que o filósofo designa por um “misticismo completo”.

Palavras-chave: Bergson; Religião; Misticismo; Budismo; Islão.

## ABSTRACT

The present work aims to fulfill three distinct objectives, which will be articulated with each other. The primary goal, which will occupy us at first, but which will permeate the entirety of the project, refers to the presentation of Henri Bergson's work as a unit endowed with meaning, and not - as some commentators of the French philosopher appear to think - a more or less odd collection of conjectures and investigations devoid of continuity between them. This will be the occasion to invoke and analyze the most basic notions of Bergsonian speculation throughout his first three major works. Having these as a foundation, in a second moment, we will be able to approach his last great original work – *Les Deux Sources* (1932) -, where we will try to clarify what is at stake in the Bergsonian conceptions of religion and mysticism; above all, we will try to clarify the distinction between the hero and the mystic, between the experience of an appeal derived from a supra-intellectual emotion and an appeal derived from an encounter with a loving God. Finally, in a third moment, we will have the opportunity to offer an alternative to Bergson's perspective with regards to different religious traditions, namely, Buddhism and Islam, where - this is our proposal - we can also find what the philosopher designates as "complete mysticism".

Keywords: Bergson; Religion; Mysticism; Buddhism; Islam.

As citações das principais obras de Bergson são feitas em referência às edições inframencionadas, seguindo o regime das respectivas abreviações:

**ABREVIACÃO**

**EDIÇÃO**

*Essai*

Bergson, Henri. *Essai Sur Les Données Immédiates de La Conscience*. 6th ed. Paris: Felix Alcan, 1908.

*Matière*

Bergson, Henri. *Matière et Mémoire*. 26th ed. Paris: Félix Alcan, 1929.

*Évolution*

Bergson, Henri. *L'Évolution Créatrice*. Paris: Félix Alcan, 1908.

*Les Deux Sources*

Bergson, Henri. *Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*. Paris: Félix Alcan, 1937.

## Introdução

Num opúsculo redigido especialmente para os *Cadernos Inquérito* (traduzido por José Marinho), Charles Oulmont, discípulo e amigo de Bergson, relata uma conversa com o filósofo francês que culmina com este a afirmar entusiasticamente que o dever de todo o pensador é “permitir às nossas ideias que se tornem perfumes espirituais”<sup>1</sup>. Eis a subtil polivalência da sua obra que esperamos apresentar nas páginas que se seguem. É que, para além de pretender transmitir e defender um conjunto de teses perante o leitor – como, afinal, todos os filósofos –, antes de mais, a filosofia de Bergson é dotada de uma intimidade que aparenta visar a indução de um determinado estado de espírito. Todo aquele que lê a fina prosa de *Évolution* ou as penetrantíssimas reflexões do *Essai* sobre a liberdade sentirá ali certamente um apelo à restituição de um vigor humano cada vez mais entorpecido. Talvez por isso as acusações de a sua filosofia apresentar uma turbulência mística que despreza a razão, como julgou Bertrand Russell, que não faz do pensamento do filósofo da duração senão uma caricatura<sup>2</sup>. Pelo contrário, Bergson foi um pensador que dialogou de perto com a ciência do seu tempo, da psicologia experimental aos primórdios da neurociência, até à biologia e à física. Àquele dever de que as ideias se tornem perfumes espirituais, Bergson alia uma especulação autenticamente científica e profundamente racional. O nosso trabalho não é senão, primacialmente, uma tentativa de mostrar a riqueza desta bipolaridade.

Neste sentido, na primeira parte, tentaremos revelar a existência de uma efectiva unidade do pensamento bergsoniano. Contrariamente ao que é usualmente propugnado por uma boa parte dos comentadores de Bergson, a obra do filósofo francês não nos parece consistir num conjunto de estudos mais ou menos fortuitos e desconectados entre si, mas sim possuir uma completude muito concreta. Não obstante o facto de as obras posteriores não estarem contidas nas anteriores em forma de germe, o que, como todos os estudantes da sua obra admitirão facilmente, iria contra o princípio mais elementar do bergsonismo – a espontânea imprevisibilidade da criação –, ainda assim, tal não implica que o seu pensamento surja, com cada nova obra, *ex nihilo*. Pelo contrário, são as descobertas prévias que, em certa medida,

---

<sup>1</sup> Charles Oulmont, *Bergson*, trad. José Marinho (Lisboa: Editorial Inquérito, 1943), p. 27.

<sup>2</sup> Bertrand Russell, “The Philosophy of Bergson,” *The Monist* 22 (1912): 321–47.

informam a compreensão da novidade com que o filósofo se depara. Assim, o cabal entendimento do que está em jogo na sua última grande obra original – *Les Deux Sources* – envolverá necessariamente a compreensão das suas obras anteriores, até porque, como veremos, aquela as completa. A primeira parte será, por isso, lugar de invocar as noções basilares, expressas no *Essai*, de duração, de qualidade e de quantidade, e de liberdade; de esclarecer o papel do espaço na filosofia bergsónica, conforme as elucidações feitas em *Matière*; de sublinhar a importância do élan vital, e dos conceitos de inteligência, instinto, e intuição conforme expressos em *Évolution*.

Na segunda parte, ocupamo-nos do pensamento de Bergson sobre a religião e o misticismo. Num primeiro momento, consideramos as observações do filósofo sobre a moral – a moral fechada e a moral aberta -, um passo que se revelará necessário para a compreensão do que está efectivamente em jogo na sua noção de religião dinâmica. Com efeito, Bergson identifica uma emoção criadora, supra-intelectual, como responsável pelo invencível apelo à acção sentido pelo herói e que se poderia confundir com o ímpeto que impulsiona o místico à actividade. Num segundo momento, onde tratamos das noções bergsónicas de religião estática e de religião dinâmica, demonstramos a especificidade do acontecimento místico, cujo impulso para a acção se deve mais àquilo que designaremos por conúbio volitivo com um Deus-Amor do que a qualquer emoção, supra ou infra-intelectual. Concomitantemente, servirão este conjunto de considerações para contrariar a tese de Brent Nongbri e outros, explicitada no capítulo 3, de que não faz sentido falarmos de religião na pré-Modernidade.

Por fim, ofereceremos uma perspectiva alternativa ao pensamento de Bergson relativamente a outras religiões que não o cristianismo. De facto, como veremos, o filósofo francês considera que o único misticismo completo é o cristão, sendo esta a única religião que alia a verdadeira capacidade para a implementação de uma fraternidade universal à intervenção no mundo no sentido de o melhorar. Que Bergson, no final da sua vida, tenha visto a Verdade no catolicismo, não poderemos contestar. Não poderemos, todavia, permitir que tal acontecimento pessoal tolde o filosofar do filósofo enquanto filósofo. Assim, terminaremos com um conjunto de apontamentos sobre o budismo, corrigindo as falsas concepções que Bergson

apresenta em *Les Deux Sources* sobre esta tradição oriental, e o islão, a única grande religião que o filósofo ignora por completo.

Com isto esperamos chamar a atenção para a relevância geral de *Les Deux Sources*, não só em relação à obra do próprio filósofo, mas sobretudo para o domínio interdisciplinar dos estudos religiosos. O pensamento de Bergson sobre a religião e o misticismo permanece até hoje muito pouco estudado e a pertinência das suas investigações nunca foi totalmente reconhecida. Os mais conhecidos dos seus comentadores – mesmo quando aparentemente dedicam uma obra ao assunto, como é o caso do opúsculo de Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*<sup>3</sup> - não lhe dedicam senão escassas páginas, considerando-a, assim, um evento de menor importância no percurso intelectual do filósofo francês. A presente reflexão pretende ser um contributo para contrariar essa tendência e, finalmente, fazer por prestar a devida atenção à obra a que Bergson dedicou mais tempo e energia.

---

<sup>3</sup> Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Éd. revue et corr. de l'ouvrage 1961, Fayard, Histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1999).

## I. Da unidade do pensamento de Bergson.

A actividade filosófica de Bergson – todos os seus atentos leitores concordarão – é ela própria marcada por uma das suas mais cruciais e ricas ideias, a imprevisível espontaneidade da criação. O filósofo francês sempre se preocupou em atacar directamente problemas, que lhe poderiam surgir de modo mais ou menos fortuito, mais do que em edificar um pensamento de natureza sistemática, de tal modo que na redacção de uma determinada obra estivesse já contida e visualizada a necessidade de a completar ou de lhe dar seguimento. A intimidade do acto criador tende sempre a escapar à lógica do projecto e do rigoroso planeamento. O presente capítulo poderia, por isso, parecer um intento absurdo. Contudo, não o é – e eis em que consiste o primeiro desafio, mostrar que a ideia de uma unidade do pensamento de Bergson não é um contrassenso. De facto, se, como dizemos, as obras posteriores do filósofo não estão contidas nas anteriores em forma de germe, tal não implica, por si só, uma descontinuidade de sentido ou a existência de fatais incongruências entre os diversos momentos da especulação bergsoniana.

Pelo contrário, como veremos, a compreensão do que está em jogo na noção de religião, nas suas duas modalidades, propugnada por Bergson implica necessariamente uma familiarização básica com os resultados das suas investigações prévias. Assim, a tarefa inicial a que aqui nos propomos é a de articular o grosso da sua especulação, desenhando um fio de inteligibilidade comum entre as suas principais obras, de modo a preparar o terreno para a introdução do seu pensamento religioso. Assim, importará explicitar o conjunto de noções mais elementares do bergsonismo que o filósofo introduz no *Essai* – como a qualidade, a duração, e a especificidade da acção livre -, os esclarecimentos que faz em *Matéria* sobre o espaço entendido como conceito e como espaço vital, mas também as novas descobertas que surgem com a *Evolução* – como sejam o élan vital e o seu poder criador, ou a trindade instinto-inteligência-intuição.

## §1. Os binómios qualidade-intensidade e quantidade-extensão.

O prefácio ao *Essai* começa por dizer que todas as querelas entre os partidários de alguma forma de determinismo e aqueles que se lhes opõem derivam, no fundo, de uma confusão originária entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade; mas que, em última análise, todos esses desentendimentos são consequência da tomada das qualidades, ou das intensidades – os termos são usados permutavelmente por Bergson -, como quantidades, que são da ordem das grandezas. O primeiro passo para a tentativa de destrinçamento da problemática que envolve a experiência consciente consiste, portanto, em demonstrar que não existe qualquer relação de semelhança entre a quantidade e a qualidade, o extensivo e o intensivo. De facto, que proximidade poderá haver entre essas duas *ordens* de realidade? Fará algum sentido falar de “intensidade crescente”, misturando as duas esferas, ou constituirá isso um vício da linguagem do senso comum que se acomodou entre os filósofos e que precisa de ser denunciado? Pode-se ainda falar de grandeza quando desaparece todo o vestígio de continente e de conteúdo – ou seja, de relações de sobreponibilidade -, e desse modo, de uma quantidade que seja destituída de extensão?

Não se trata aqui de compartimentar a vida em duas ordens distintas, mas, antes, de demonstrar que a *verdadeira* existência da pessoa, o domínio de que deriva o cumprimento de si, e a vida em sentido próprio como condição de possibilidade dessa experiência – que é excedente à primeira<sup>4</sup>, e de que ela é uma emanção – pertencem somente, em sentido estrito, a uma delas, que, como se verá adiante, é a ordem da intensidade, da qualidade, da pura duração.

Existem certamente razões que oferecem plausibilidade e que têm servido de base à aplicação de categorias de quantidade ao plano das emoções, da intensidade. O acto de subitamente escancarar os olhos e de abrir a boca, juntamente com uma série de outras contracções musculares, sugere universalmente a surpresa<sup>5</sup>. A surpresa

---

<sup>4</sup> Como dirá Leonardo Coimbra, cuja filosofia surge no encaço do bergsonismo, “a Vida, como os rios, corre em formas que ela própria vai fazendo, sem que neles fique aprisionada”. Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*. In *Obras completas de Leonardo Coimbra*, vol.1. (Porto, Livraria Tavares Martins, 1956), p. 227. Cf. *Évolution*, Introduction.

<sup>5</sup>H. A. Elfenbein & N. Ambady, “On the universality and cultural specificity of emotion recognition: A meta-analysis”, in *Psychological Bulletin*, 128 (2002), pp. 203-235. J. A. Russell, “Is there universal recognition of emotion from facial expression? A review of the cross-cultural studies”, in *Psychological Bulletin*, 115 (1994), pp. 102-141. Cf. Rainer Reisenzein, “Evidence for strong dissociation between

considerar-se-á de “maior intensidade” quanto mais escancarados estiverem os olhos, quanto mais elevadas estiverem as sobrancelhas, quanto maior for o pulso que o sujeito dá, etc; e dizemos que estas acções involuntárias do nosso organismo derivam de uma tensão interior. Assim, a intensidade de uma emoção definir-se-ia somente pelos abalos físicos que gera na superfície do corpo daquele que a vive: uma surpresa “contida” seria apenas o combate que se gera na tentativa de evitar a sua manifestação fisiológica.

Ora, o problema reside precisamente na noção de “tensão interior”, entendido como o motor que imprime movimento ao corpo. Esse facto psicológico é irreduzível, não sendo possível equacioná-lo com o somatório dos movimentos orgânicos que normalmente se lhe associam, ou seja, com as *quantidades* de movimentos. Isso é infactível, mas não porque o facto psíquico seja *causa* das tensões musculares que lhe são correlativas – o que nos faria incorrer naquilo a que Ryle chama um “erro categorial”<sup>6</sup> -, apenas, tratam-se de âmbitos distintos. Do ponto de vista da intensidade pura do facto psíquico, isto é, assim que se dissocia a intensidade da quantidade, não há diferença entre a profundidade de um grande amor ou a violência de um ódio que nos consome: “dire que l’amour, la haine, le désir gagnent en violence, c’est exprimer qu’ils se projettent au dehors, qu’ils rayonnent à la surface, qu’aux éléments internes se substituent des sensations périphériques”<sup>7</sup>.

Deste modo, se há alguma plausibilidade na ideia de uma “intensidade crescente”, de uma medição da violência de uma sensação de acordo com as quantidades de movimento que se dão na superfície do corpo, não há, todavia, legitimidade em fazê-lo, pois a consideração da intensidade como quantidade envolve sempre a anulação e o açambarcamento da primeira categoria pela segunda – é a transformação de uma sensação, que não ocupa espaço, por uma série de grandezas sobreponíveis num espaço homogéneo. Grandezas, sublinhe-se este ponto importante, *actuais ou passadas*. Pois, dessa perspectiva, a intensidade de um acontecimento psicológico emocional seria sempre medida pela quantidade através da qual se expressa: uma fúria seria tanto mais “intensa” quanto mais se acelerassem os

---

emotion and facial displays: The case of surprise”, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(2), 2006, pp. 295-315.

<sup>6</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Penguin Classics, 2000), p. 20.

<sup>7</sup> *Essai*, p. 23.

batimentos cardíacos, mais se dilatasse as narinas, mais se rangessem os dentes, etc; por outro lado, seria uma ira de “menor intensidade” se todos esses epifenómenos fossem menos prementes. Ora, de que modo é possível a resistência às reacções automáticas fisiológicas se na própria ideia, na própria sensação, que é pura qualidade, não estiver já constituída a natureza dos movimentos consecutivos que se avizinham – e que, portanto, ainda não se deram, nem se estão a dar? A corresponder a alguma quantidade, a intensidade teria que se referir, também, a uma quantidade futura – o que, como se depreende facilmente, é uma ideia que se refuta a si própria. A emoção enquanto ideia, e a ideia como pura intensidade ou pura qualidade, como se preferir, tem que pertencer, assim, a outra ordem de fenómenos que não os da quantidade – podendo considerar-se estes, *in extremis*, um “desdobramento” dos primeiros. De tudo isto, retira Bergson que a sensação é “un commencement de liberté”<sup>8</sup>.

É desde já evidente, portanto, que a proposta bergsoniana – ao contrário do que dirá Radhakrishnan<sup>9</sup> - não assenta num postulado monista, de tal modo que a realidade fosse reduzida a uma ideia ou a um princípio absoluto (espiritual ou material). Não se dá aqui uma “filosofia da identidade” que atribuisse um único componente à vida, seja permanência ou devir – doutrinas que envolvem sempre problemas difíceis de resolver: os que defendem a primeira versão (da permanência e imutabilidade), enfrentam o nó górdio da justificação da mudança, os segundos, o da estabilidade e subsistência. O que está a ser levantado por Bergson pode, na verdade, ser encarado de diversos ângulos, mas todos eles transcendem o xadrez entediante e asséptico que se joga na atribuição de conceitos qualificativos. Se, todavia, o quisermos fazer, a classificação de James D. Collins<sup>10</sup> parece-nos adequada: a proposta bergsoniana situa-se, sempre vacilante, entre um monismo psicológico e um dualismo funcional; podemos dizer que está como que no meio de uma ponte, distante de uma margem e distante da outra.

De qualquer das maneiras, e para sumariar o objectivo fundamental do que foi dito até agora, é perfeitamente possível que a intensidade de uma sensação esteja de

---

<sup>8</sup> *Essai*, p. 25.

<sup>9</sup> S. Radhakrishnan, “Is Bergson's Philosophy Monistic?”, *Mind*, Vol. 26, No. 103 (Jul., 1917), pp. 329-339. Cf. Hervé Barreau, “Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme”, *Archives de Philosophie*, vol. 71, no. 2 (2008), pp. 219-243.

<sup>10</sup> James D. Collins, *A History of Modern European Philosophy* (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1954), pp. 819-831.

alguma forma – de alguma forma obscura, inefável – relacionada com a carga de trabalho do corpo, mas o que é fornecido ao sujeito na experiência, através da consciência, é a própria sensação, aquilo a que, desde o século XX, nas discussões sobre a natureza da mente e dos factos de consciência, se tem vindo a chamar *qualia*<sup>11</sup> – não são os processos mecânicos que o meu corpo leva a cabo, mas as sensações que formam a minha vida afectiva. Merleau-Ponty tem, por isso, toda a razão em considerar Bergson um precursor da fenomenologia e da “filosofia da existência”<sup>12</sup>. Não obstante as diferenças que separam Husserl de Bergson, ambos se inquietaram com os mesmos problemas metafísicos, e o que interessa ao filósofo francês do *Essai* é, também, sobretudo, a descrição da experiência tal como ela se apresenta ao sujeito<sup>13</sup>.

### §1.2. Tempo e duração.

A noção de número vai desempenhar um papel crucial em todas as considerações sobre o tempo e a duração no decorrer do pensamento bergsoniano. Definindo-o em termos gerais, podemos dizer que o número é “une collection d’unités ou, pour parler avec plus de précision, la synthèse de l’un et du multiple”<sup>14</sup>; o número é, portanto, por um lado, uno, já que se representa, por um passe de mágica, de uma assentada, “por uma intuição simples do espírito”, e, por outro, é uno somente na medida em que é a unidade de uma multiplicidade de partes, em que abrange a soma de uma série de elementos – e um dos pontos decisivos consiste em compreender que todas essas unidades atómicas, se podemos falar assim, são absolutamente idênticas entre si. A unidade elementar que me transporta do número 2 para o número 3 é a mesma que me leva do número 435 ao 436.

O problema consiste em saber se na construção do número – isto é, a de um dado número a partir da unidade elementar, adicionando cada uma à precedente de

---

<sup>11</sup> Clarence Irving Lewis, *Mind and the world-order: Outline of a theory of knowledge* (New York: Charles Scribner's Sons., 1929), p. 121.

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty, “La Philosophie de l’existence”, in *Dialogue: Revue canadienne de philosophie*, Vol. 5, Iss. 3, 1966, pp. 307-322. Michael R. Kelly, “Bergson’s Phenomenological Reception: the Spirit of a Dialogue of Self-Resistance”, in *Bergson and Phenomenology* (Palgrave Macmillan, 2010), pp. 1-21.

<sup>13</sup> Pierre Trotignon vai ao ponto de dizer que a filosofia de Bergson, em certos aspectos, é mais radical do que a fenomenologia de Husserl. Pierre Trotignon, *L’idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. (Presses Universitaires de France - PUF, 2013), p. 6. Cf. Maurice Merleau-Ponty, “What Is Phenomenology?”, in *CrossCurrents* 6, no. 1 (1956), pp. 59–70.

<sup>14</sup> *Essai*, p. 58.

modo a atingir aquele que se pretende –, se no exercício de adição consecutiva que está na gênese do número, pelo qual julgamos contar a duração, intervém ou não o espaço. A resposta, para Bergson, é clara: “il est possible d’apercevoir dans le temps, et dans le temps seulement, une succession pure et simple”<sup>15</sup>, ou seja, uma sucessão que não seja fruto de uma soma. A esfera da pura temporalidade está resguardada de qualquer contaminação do espaço. Tempo e espaço são âmbitos completamente distintos – o primeiro heterogéneo e o segundo homogéneo, entendendo-se a homogeneidade como a ausência de qualquer qualidade.

Podemos considerar a proposta bergsoniana do ponto de vista da rejeição do tempo enquanto colecção de instantes – problema que assombra explicitamente a Filosofia pelo menos desde Parménides<sup>16</sup>. O dilema é conhecido<sup>17</sup>: um tempo feito de instantes, ou, para usar a formulação do Estagirita, de “agoras” (o “vũv”), é uma impossibilidade porque vários instantes não podem (1) nem seguir-se consecutivamente, o que significaria a sua imediata aniquilação mútua, e então não haveria tempo; (2) nem suceder-se de maneira mediata não consecutiva, senão os instantes intervalares seriam concomitantes com aqueles que lhes devem anteceder, o que significa a igual anulação do tempo; (3) nem subsistir no mesmo instante, porque então todas as coisas teriam de se produzir em simultâneo, ao mesmo tempo, o que é igualmente absurdo. A ideia de um puro tempo, de uma pura duração, em que não existe qualquer intervenção do espaço é a tentativa de resolução desse nó górdio que resulta, em última análise, da inserção de uma categoria unicamente espacial – a de uma multiplicidade distinta - no quadro de um domínio de heterogeneidade onde não existe exterioridade recíproca entre as partes.

Ao fazer uma operação de adição sobre o instante actual, acrescentando-lhe aqueles que o precedem, que é aquilo que se faz na construção de dado número, já não se trabalha aí com quaisquer instantes, pois que esses, já não sendo, foram anulados – faz-se referência somente a vestígios duráveis, que nos parecem encontrar-se no espaço. É necessário, portanto, “distinguer entre l’unité à laquelle on pense et l’unité

---

<sup>15</sup> *Essai*, p. 60.

<sup>16</sup> Parménides, Περὶ Φύσεως, especialmente fragmento VIII (B8). V. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London, Adam and Charles Black, 1908), p. 199. Para a discussão do problema por parte de Aristóteles, ver a sua *Física*, 208-223b.

<sup>17</sup> Seguimos o modelo de exposição de Derrida. V. Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie* (Les Éditions de Minuit, 1972), p. 65.

qu'on érige en chose après y avoir pensé, comme aussi entre le nombre en voie de formation et le nombre une fois formé"<sup>18</sup>, ou seja, distinguir entre a unidade da pura duração, que nada tem de semelhante com a unidade numérica que se contabiliza recorrendo ao espaço, e a unidade reconstruída – que é *a posteriori*, que vem tarde em relação à primeira e por isso tem essa um carácter “escorregadio”, “fugidio”, que lhe escapa sistematicamente -, assim como diferenciar o movimento que gera o número do próprio número em si.

A multiplicidade dos estados de consciência, dada na duração, não tem analogia com a multiplicidade numérica, dada no espaço<sup>19</sup>. É somente com recurso à consciência reflexa que à sucessão dos factos pessoais se lhes atribui o aspecto de um número por intermédio de uma representação simbólica – o que só se faz mediante o uso do espaço. Todos os números construídos, e, por extensão, toda a adição, exigem uma multiplicidade de partes simultaneamente percebidas, ou seja, uma dispersão no espaço; entender o tempo como contável é, portanto, imiscuir aí necessariamente a ideia de espaço. Aí, como com tudo o que é material, todas as coisas são mutuamente exteriores. A homogeneidade espacial delinea-lhes os limites, os seus contornos são definidos por intervalos. Nos factos de consciência, pelo contrário, há uma recíproca penetração – ainda que sejam igualmente sucessivos entre si -, cada um tingindo o outro com a sua própria cor e, por isso, cada um se vendo no outro. Não há aí justaposição de um estado a outro, como entre pontos do espaço, mas uma espécie de *organização melódica*. Com efeito, numa melodia, as notas distinguem-se entre si, sucedem-se, e, ainda assim, cada uma remete para a outra, num movimento de pura *solidariedade*. Cada nota representa o todo no qual se funde, não sendo possível, em certo sentido, distingui-la deste<sup>20</sup>. É possível, assim, conceber-se algo como uma sucessão indistinta em que a organização dos seus elementos – que devem ser pensados aqui como uns nos outros, e não já uns ao lado dos outros - só se diferencie mediante uma operação de abstracção da consciência reflexa – é este o âmbito da pura duração. Conforme dirá Merleau-Ponty:

---

<sup>18</sup> *Essai*, p. 63.

<sup>19</sup> Cf. *Matière*, Chapitre IV.

<sup>20</sup> O assunto é complexo e cai fora do âmbito da nossa exposição. Para uma discussão do problema mereológico do todo, v. Daniel Köhler, *The Mereological City: A Reading of the Works of Ludwig Hilberseimer* (Transcript-Verlag, 2016), 2.3.3. Jonathan Schaffer, “Monism: The Priority of the Whole”, in *The Philosophical Review*, Vol. 119, No. 1 (2010), pp. 31-76.

“La mélodie nous donne une conscience particulière du temps. Nous pensons naturellement que le passé secrète le futur en avant de lui. Mais cette notion du temps est réfutée par la mélodie. Au moment où commence la mélodie, la dernière note est là, à sa manière. Dans une mélodie, une influence réciproque entre la première et la dernière note a lieu, et nous devons dire que la première note n'est possible que par la dernière, et réciproquement. C'est ainsi que les choses se passent dans la construction d'un vivant. Il n'y a pas tout à fait priorité de l'effet sur la cause. Tout comme on ne peut pas dire que la dernière note soit la fin de la mélodie, et que la première en soit l'effet, on ne peut pas distinguer non plus le sens à part du sens où elle s'exprime”<sup>21</sup>.

Antes do fenomenólogo francês, Bergson ilustrou esta mesma ideia apelando para a imagem de um ponto que se desloca numa linha recta indefinida: “Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer, puisqu’il se meut : il apercevrait une succession ; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d’une ligne ? Oui, sans doute, à condition qu’il pût s’élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu’il parcourt et en apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés : mais par là même il formerait l’idée d’espace, et c’est dans l’espace qu’il verrait se dérouler les changements qu’il subit, non dans la pure durée”<sup>22</sup>. Para ver a linha de uma trajectória na forma de linha, é preciso sair da própria linha, colocar-se fora dela, vê-la de fora, e, portanto, pensar num espaço tridimensional. Se o dito ponto não tem qualquer noção de espaço – coloque-se a hipótese -, então o seu itinerário jamais será encarado como tendo a forma de uma linha, mas, antes, como uma organização melódica, em que as sucessivas partes se penetram dinâmica e mutuamente, formando uma multiplicidade qualitativa e não uma multiplicidade numérica. A única diferença para o nosso caso é que, ao contrário do ponto fictício A, possuímos a noção de espaço e tendemos a transferir para a vivência da duração as categorias desse meio.

Na verdade, para o Bergson do *Essai*, não há, em sentido estrito, qualquer duração no espaço. Usemos o mesmo exemplo, desta vez colocando-nos do ponto de vista do espectador. Quando seguimos o movimento do ponto a deslizar pela linha, não medimos a duração, contamos apenas simultaneidades no espaço. Aí, existe somente uma única posição do ponto, nada permanece das posições anteriores – é apenas através do encadeamento e da interligação dos estados de consciência,

---

<sup>21</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La Nature: Notes, Cours Du Collège de France*, ed. Dominique Séglaard, *Traces Écrites* (Paris: Editions du Seuil, 1995), p. 228.

<sup>22</sup> *Essai*, p. 78.

portanto, de uma síntese mental, que se faz a duração. Se o sujeito não durasse, não representaria simultaneamente a posição passado e a posição actual do ponto, ou seja, o movimento. Se suprimirmos a consciência que alberga e realiza continuamente esses processos de organização dos elementos da percepção, numa única posição do ponto, apenas resta esse facto do espaço, essa mesma posição. Assim, no espaço, existe somente exterioridade recíproca sem sucessão: exterioridade recíproca porque toda a posição actual é distinta da precedente – e esta deixa de existir assim que deixa de ser actual -, e sem sucessão na medida em que esta só existe para uma consciência que interpenetre os factos passados com os presentes. Na consciência, por outro lado, sucessão sem exterioridade recíproca, pois, como se viu, aí os estados confundem-se entre si, fundindo-se de modo espelhante num todo progressivo, como o que se verifica com as notas de uma melodia. A causa da confusão que leva à consideração da duração como dando-se nas *coisas* do espaço – entendendo a coisa como o já feito, o estático e o inerte -, diz Bergson, é uma espécie de troca “assez analogue à ce que les physiciens appellent un phénomène d’endosmose”<sup>23</sup>. Sendo que cada uma das sucessivas fases da vida consciente corresponde uma determinada posição do ponto na linha, isto é, sendo fenómenos concomitantes, e tendo em conta que, no espaço, onde não existe duração, as posições do nosso ponto se anulam mutuamente, a consciência adquire o hábito de estabelecer uma relação de semelhança entre os dois meios quando, na verdade, não existe qualquer equivalência entre eles. Há, desta maneira, um espaço sem duração efectiva, e uma duração real onde os diversos momentos se interpenetram, havendo somente uma aproximação entre fenómenos contemporâneos um do outro.

Neste sentido, a crítica de Heidegger forma um incompreensível absurdo. Em primeiro lugar, o filósofo alemão afirma que a concepção de tempo bergsoniana apresenta uma grande afinidade com a teoria do tempo de Aristóteles<sup>24</sup>. Porém, esta relação é incrivelmente exagerada – se não mesmo totalmente fabricada - por parte de Heidegger<sup>25</sup>. De facto, no *Essai*, Bergson somente menciona o Estagirita uma vez para

---

<sup>23</sup> *Essai*, p. 83.

<sup>24</sup> Talvez devido ao facto de quantidade e qualidade ser categorias aristotélicas. Veja-se os comentários sobre Bergson ao longo de *Sein und Zeit*, §§5-6.

<sup>25</sup> Heidegger, contudo, não é o único a lucubrar tal relação. Também Antonio Dopazo Gallego diz que “la noción de duración adviene como resultado de una discusión con la psicofísica, pero también con Aristóteles”. Porém, a natureza desta diálogo é, segundo, o autor, sempre sub-reptícia e indirecta – o que nos permite perguntar até que ponto ela existe de facto. Antonio Dopazo Gallego, *Bergson y El Problema*

lhe reconhecer a originalidade da noção de “potência”. Como tivemos ocasião de ver, o diálogo é ali mantido directamente, em primeira instância, com a escola de Fechner, mas, também, com Kant. O *Essai* é muito claramente a resposta de Bergson à *Estética Transcendental* de Kant, e a única ligação que observamos à filosofia de Aristóteles é a tese de doutoramento em latim, que Bergson é obrigado a entregar a par do *Essai*, *Quid Aristoteles de loco Senserit*, em que o pensador francês discorre sobre a noção de lugar em Aristóteles<sup>26</sup>. Em segundo lugar, Heidegger acusa Bergson de identificar o tempo com o espaço. “Bergson estabeleceu a ligação entre um tempo derivado e um tempo original. Mas fê-lo de tal forma que foi longe demais e disse que o tempo, assim que emerge, é espaço: “Bergson hat den Zusammenhang zwischen einer abgeleiteten und einer ursprünglichen Zeit zum ersten Mal herausgearbeitet, aber so, daß er nun zu weit ging und sagte, die entsprungene Zeit sei der Raum“<sup>27</sup>. Ora, conforme acabamos de observar, o intuito fundamental de Bergson no *Essai* é, precisamente, demonstrar e propugnar a suprema realidade de um Tempo primordial – que se define pela duração -, cuja natureza é radicalmente distinta da do conceito de espaço. O tempo que dura é o tempo purificado de todas as categorias e relações espaciais, é a pura duração melódica constituída em forma de multiplicidade indistinta e heterogénea.

O que Heidegger pode querer dizer - de facto, a única coisa que pode querer dizer - é que Bergson não rejeita a ideia de um tempo inautêntico, que identifica com o espaço. Nesse sentido, o tempo é espaço. O tempo do astrónomo e do cientista em geral, mas também o tempo da vida quotidiana e, principalmente, o tempo da vida social, é um tempo que Bergson identifica como espacial pelo simples facto de que é um tempo que serve a comunicação, no sentido latino da palavra, pôr em comum, reunir. Porém, Bergson deixa claro que, em rigor, este tempo só muito pouco exactamente se pode designar como tal – pois, o tempo caracteriza-se pela duração, e a duração é a antítese do espaço.

---

*de La Creación: Conciencia y Plano Transcendental*, Primera edición, Filosofía Clásicos 1517 (Valencia: Pre-Textos, 2018), pp. 46-47.

<sup>26</sup> Henri Bergson, “Quid Aristoteles de loco Senserit”, in *Écrits philosophiques*, Quadrige. Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2011), p. 67-122.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 26* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1975), p. 262. Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 24* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1975), p. 328.

### §1.3. Liberdade. Causalidade e acção livre.<sup>28</sup>

As posições divergentes no debate em torno da liberdade e do livre-arbítrio encontram os seus fundamentos em dois polos teóricos: o mecanicismo, ou determinismo, e o dinamismo. Uma concepção dinâmica do mundo e da matéria, porque parte das ideias de força e tendência<sup>29</sup>, facilmente admite, por extrapolação, a existência de um móbil consciente. Uma visão mecanicista, inversamente, porque tem como ponto de partida a inércia, postulará a necessidade de todos os acontecimentos e de todas as acções. Deste ponto de vista, tanto a fisicalidade inerte como o organismo consciente mais complexo se regem por leis necessárias, e todas as ramificações dessas duas esferas ligadas entre si são, em última análise, previsíveis - não existem “acidentes” ou contingências.

Muitos factos, gerais e particulares, são invocados na cruzada mecanicista anti-liberdade: “Tantôt on allègue que nos actions sont nécessitées par nos sentiments, nos idées, et toute la série antérieure de nos états de conscience ; tantôt on dénonce la liberté comme incompatible avec les propriétés fondamentales de la matière, et en particulier avec le principe de la conservation de la force”<sup>30</sup>. Quer isto dizer, ora se faz um argumento alicerçado na psicologia, alegando que toda a acção do sujeito encontra a sua razão de ser num *motivo* anterior que a determina necessariamente, ou se adopta a postura física e se levanta o problema da *interacção*, isto é, da introdução e da iniciação de uma nova cadeia de causalidade no mundo, para concluir pela inadmissibilidade de uma “quebra” na uniformidade da natureza. Para Bergson, todos os argumentos deste último tipo fundamentam-se ultimamente num determinismo psicológico, somente fazendo apelo às ciências ditas naturais como forma de se justificarem. O que o mecanicista faz é afirmar peremptoriamente o carácter apodíctico do princípio físico da conservação da energia relativamente à totalidade dos fenómenos, *inclusive aos fenómenos psicológicos* – pelo menos enquanto estes

---

<sup>28</sup> Conforme dirá a Joseph de Tonquédec, Bergson considera que o fulcro do *Essai* consiste na demonstração do facto da liberdade: “les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté (...)”. J. de Tonquédec, *Sur la philosophie bergsonienne* (Paris: Beauchesne, 1936), pp. 59-60. Citado em Yvette Conry, *L'évolution Créatrice d'Henri Bergson: Investigations Critiques*, Collection Epistémologie et Philosophie Des Sciences (Paris: L'Harmattan, 2000), p. 37.

<sup>29</sup> Charles Dubray, “Dynamism,” in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 5 (New York: Robert Appleton Company, 1909).

<sup>30</sup> *Essai*, p. 109.

não se demonstrarem contrários a esse axioma. Desta forma, e concorrendo para a interpretação de Bergson como personalista<sup>31</sup>, toda a discussão é reconduzida à facticidade dos estados de consciência.

O digladiar de posições dá-se, portanto, no campo epistemológico dos factos de consciência. Aqui, do ponto de vista do sujeito consciente, fácil é verificar a irrazoabilidade da extrapolação do discurso da física e dos seus princípios abstractos para o domínio da personalidade<sup>32</sup>. É que o tempo do matemático e do astrónomo, o tempo homogéneo, é inteiramente neutro para um sistema conservador, mas constitui um ganho para o ser vivo consciente. A acção do tempo trabalha a força livre que, armazenando a duração, escapa por completo às leis da mecânica como a da conservação da energia – esta não é uma lei universal, e é somente um vício psicológico que nos leva a transferi-lo da esfera dos acontecimentos físicos para o do fluxo da consciência. O tempo que transe a matéria inerte é absolutamente diferente do tempo e da duração que perpassam o sujeito. No primeiro caso, nada muda na matéria; no segundo, todo o eu se modifica através de cada momento, entrelaçando-se não só com a realidade mas com a cadeia de possibilidades que dela deriva.

Daqui não se depreende que algumas das acções de sujeitos conscientes não se *expliquem* com recurso a motivos; ou seja, é perfeitamente admissível que alguns estados actuais sejam passíveis de alguma forma explicação pelos precedentes – como dirá Anscombe, um motivo poderá, certamente, ajudar a *interpretar* as acções de um sujeito<sup>33</sup>. No entanto, do facto de um estado ser, eventualmente, de uma forma ou de outra, influenciado por outro que o anteceda, não parece resultar que seja *necessariamente determinado*, ao contrário do que ocorre nas relações de causalidade físicas, em que o embate de uma bola de bilhar noutra, em circunstâncias normais, determina *necessariamente* o movimento da última – porque o contrário, segundo as leis da natureza, não poderia ocorrer. Nada de semelhante parece acontecer com os factos psicológicos e as acções de sujeitos conscientes; pelo contrário, como diz

---

<sup>31</sup> Mary Whiton Calkins, “Henri Bergson: Personalist”, in *The Philosophical Review*, Vol. 21, No. 6 (Nov., 1912), pp. 666-675.

<sup>32</sup> Ralph Barton Perry, “Notes on the Philosophy of Henri Bergson: II. Indeterminism and Dynamism”, in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 8, No. 26 (1911), p. 714.

<sup>33</sup> G. E. M. Anscombe, *Intention* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000), §12-15.

Bergson, “une psychologie plus attentive nous révèle parfois des effets qui précèdent leurs causes”<sup>34</sup>.

Se, ao contrário do que está aqui a ser postulado, portanto, segundo o ponto de vista determinista, o eu é idêntico à matéria inerte e não se altera à medida que é trabalhado pelo tempo, e se, do mesmo modo, os múltiplos sentimentos que se lhe apresentam à consciência se mantêm inalterados, como é que, segundo o princípio de causalidade, poderia sequer haver decisão sobre qualquer assunto? Não. O que sucede na deliberação é, antes, um enriquecimento constante; o eu altera-se assim que experimenta a primeira opção, já se encontra em estado diverso quando considera a segunda, e assim sucessivamente; por extensão, altera a própria opção na sua coloração particular. Desta maneira, o eu deve ser encarado como uma série dinâmica de momentos e de sentimentos interligados que se interpenetram continuamente, reforçando-se entre si à medida que são transidos pelo tempo.

Assim se entende que a resolução apriorística do mecanicista de que “a um dado antecedente corresponde apenas um acto possível” não é passível de ser aplicada à acção consciente livre. Voltemos a evocar, por um momento, o nosso ponto A, imaginando-o a percorrer uma linha que eventualmente se bifurca, tendo ele que se decidir pelo caminho B ou pelo caminho C. A interrogação imediata do determinista é se, tendo percorrido aquela determinada linha e tendo optado por percorrer o caminho B, o nosso ponto poderia ou não ter optado por percorrer o caminho C. Ora, a pergunta é obviamente absurda porque aqui a linha deve ser encarada como mero símbolo e não como imagem com valor de realidade. A figura da linha não é actividade, assim como o espaço percorrido não representa o movimento – tal equivaleria a julgar poder representar-se o tempo pelo espaço -, a figura é uma *coisa*. Não é possível visualizar um progresso na inércia de uma coisa; nem o tempo é uma linha que se possa voltar a percorrer com o olhar ou com as solas dos pés – ainda que, como já aludimos, *assim que passa* seja possível representar o tempo como uma travessia espacial, desde que se compreenda que aí se fala de um tempo matematizado e não do tempo que decorre.

Além disso, o que sucede com a pretensão de prever o resultado da decisão do ponto A com base na sua situação antecedente é uma valorização retroactiva desta:

---

<sup>34</sup> *Essai*, p. 121.

atribui-se um certo valor ao antecedente com base no que ocorrerá conseqüentemente, imiscuindo a acção que se pretende prever na situação inicial em que o ponto se encontra. Considera-se o antecedente do ponto de vista do acto final, que não está dado no momento da previsão e que é aquilo que ela almeja alcançar. Todo este *circulus in probando* deriva, como todos os paralogismos deterministas, da concepção do tempo como espaço. Bergson, indo mais longe, diz que os próprios defensores do livre-arbítrio falham neste aspecto. Estes, diz-nos, raciocinam assim: “Le chemin n’est pas encore tracé, donc il peut prendre une direction quelconque”; a que se responderá: “Vous oubliez que l’on ne pourra parler de chemin qu’une fois l’action accomplie ; mais alors il aura été tracé”. Os deterministas, por sua vez, dizem: “Le chemin a été tracé ainsi ; donc sa direction possible n’était pas une direction quelconque, mais bien cette direction même”; ao que se dirá: “Avant que le chemin fût tracé, il n’y avait pas de direction possible ni impossible, par la raison fort simple qu’il ne pouvait encore être question de chemin”<sup>35</sup>. Procurando a liberdade num acto que não é ou com o que poderia ter sido, só se encontrarão sombras. A liberdade dá-se, antes, num certo cambiante da acção.

## **§2. O espaço e a matéria repensados. Consciência encarnada. O papel do corpo.**

### **Considerações sobre o passo de *Matière*.**

A obra de Bergson é muitas vezes acusada de ser incoerente e de não possuir continuidade. Na verdade, é o próprio filósofo que, em correspondência a Jean de la Harpe, afirma o carácter singular de cada um dos seus livros:

“J’ai fait chacun de mes livres en oubliant tous les autres. Je me plonge dans la méditation d’un problème; je pars de la “durée” et je cherche à éclairer ce problème, soit par contraste, soit par similitude avec elle. Malheureusement, voyez-vous, mes livres ne sont pas toujours cohérents entre eux: le “ temps ” de *L’évolution créatrice* ne “colle” pas avec celui des *Données immédiates*”<sup>36</sup>.

Contudo, tal não implica uma incongruência entre as suas obras, mas apenas a não dedutibilidade entre elas<sup>37</sup>. As ideias contidas no *Essai* não conduzem necessariamente aos desenvolvimentos efectuados pelo filósofo francês em *Matière* –

---

<sup>35</sup> Henri Bergson, *Essai*, p. 139.

<sup>36</sup> Jean de la Harpe, “Souvenirs Personnels d’un Entretien Avec Bergson,” in *Henri Bergson. Essais et Témoignages Inédits*, ed. A. Béguin and P. Thévenaz (Neuchâtel, 1941), p. 360.

<sup>37</sup> Yvette Conry, *L’évolution Créatrice d’Henri Bergson*, p. 42.

esta obra não estava ali encerrada de forma incipiente. O que também não tem que sugerir uma especulação filosófica *ex nihilo*, como se o filósofo esquecesse todas as descobertas que realizou previamente e enfrentasse cada novo problema fazendo de si *tabula rasa*. O que acontece é antes uma evolução, no sentido da *Aufhebung* hegeliana; o próprio filosofar de Bergson é impellido por aquele élan que é movimento espontâneo e imprevisível em direcção à novidade, mas que não é impulsão descontrolada. Neste sentido, tal como a noção de tempo se transformará entre a obra de 1889 e *Évolution*, de 1907, também a discussão sobre o problema capital do espaço será enriquecida com o aparecimento de *Matière* em 1896.

Veja-se, de modo a qualificar o que Bergson afirma no correio supracitado, o que este diz a A. Lévi:

“L’écart que vous signaliez entre les “Données” et “Matière et Mémoire” est bien réel; mais il tient à la différence des sujets traités dans ces deux ouvrages, mais non pas à une différence de points de vue, ni à une modification de mes idées. [...] Dans ce dernier ouvrage, la thèse des “Données immédiates” est conservée tout entière, mais elle est fondue dans un ensemble plus vaste”<sup>38</sup>.

Com efeito, a duração e o espaço, que no *Essai* parecem ser âmbitos inconciliáveis e radicalmente separados, encontrar-se-ão reunidos em *Matière* através da unidade do corpo animado<sup>39</sup>. E, ainda assim, as indagações de *Matière* acerca do espaço constituem mais um esclarecimento do que o desenvolvimento de uma nova teoria. É que a crítica que Bergson realiza no *Essai*, que aqui tentámos expor em traços gerais, refere-se – e este é o ponto decisivo que importa elucidar –, apenas e só, ao *conceito* de um espaço homogéneo. O que importava ali destruir era o conjunto de pressupostos que conduziam à crença na fidedignidade da *representação* espacial da actividade da consciência, e não negar o facto de um mundo espacial e a existência das coisas no espaço. De facto, há um espaço que convive com a duração, que é, também ele, um dado imediato da consciência. Este espaço, íntimo da temporalidade, é algo de radicalmente diferente do espaço objectivo, matematizado e homogéneo que é produto de um esforço intelectual de retrospecção. O espaço homogéneo é uma concepção<sup>40</sup>. Na verdade, um estudo atento do *Essai* revelará que o mais das vezes

---

<sup>38</sup> Bergson, Lettre-brouillon à A. Lévi, SD [fin janvier 1905?], C, pp. 114-15. Citado via Camille Riquier, *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, Quadrige (Paris: PUF, 2021), p. 409.

<sup>39</sup> Pierre Trotignon, *L’idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, p. 179.

<sup>40</sup> *Essai*, pp. 74-75.

que ali se fala de espaço homogéneo Bergson caracteriza-o como o resultado de um acto de conceber (*concevoir*) ou como sendo uma concepção (*conception*).

O curso sobre a ideia de tempo que Bergson teve a ocasião de ministrar ao longo dos anos de 1902-1903, no *Collège de France*, explicita com enorme felicidade, por um lado, a inadequabilidade do conhecimento por meio de conceitos, e, por outro, a verdadeira finalidade do conceito<sup>41</sup>. De facto, existem dois modos de conhecer uma coisa: (1) a partir do exterior, de modo relativo, com recurso a elementos previamente conhecidos<sup>42</sup>; e (2) a partir do interior, de modo absoluto, contactando directamente com a coisa em si e sem precisar de recorrer a conhecimentos previamente adquiridos. Invoquemos novamente o exemplo do ponto A que desliza por uma linha recta indefinida. Se o sujeito se identificasse com o ponto, ou seja, se o próprio sujeito fosse o ponto, apenas teria percepção da acção, de um ímpeto, de um acto absolutamente simples e indivisível. Colocado agora no lugar de espectador, o que visualizo é um ponto percorrendo diferentes posições no espaço – não vejo já, em sentido estrito, um movimento, que é sempre algo simples, mas um *fac simile*, uma série de pontos que se sucedem. O conhecimento adquirido deste segundo modo é um conhecimento por composição e que falha em dar conta da realidade da coisa a que se refere – neste caso, o movimento. Apenas o conhecimento simples, absoluto, contacta com a coisa em si. Com efeito, uma posição do ponto A não constitui uma *parte* do movimento porque um movimento não é feito de posições, e a tentativa de reconstituição de um movimento pela justaposição de posições nunca dará azo ao movimento porque somente se justapõem imobilidades<sup>43</sup>.

Ora, o signo por excelência é o conceito. O conceito é algo de estagnado, de fixo, e que tende para a maior generalidade possível; mas, como meio de *representar* e *exprimir* as realidades simples, constitui um apelo à acção e à manipulação intelectual. O conceito tem uma finalidade prática, refere-se a tomadas de atitude relativamente à realidade da vida. O exercício de subsumir um objecto numa dada

---

<sup>41</sup> Henri Bergson, *Histoire de l'idée de Temps: Cours Au Collège de France: 1902-1903*, 1re édition (Paris: Presses universitaires de France, 2016).

<sup>42</sup> Para Bergson, o elemento é distinto da parte na medida em que esta se refere à coisa e aquele ao símbolo através do qual se pode exprimir a coisa. O elemento refere-se, desde logo, à tradução efectuada pelo conhecimento conceptual. Ibid., p. 31. Por isso, como dirá em *La Pensée et le Mouvant*, “*la métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles*”. Henri Bergson, *La Pensée et Le Mouvant* (Paris: Presses universitaires de France, 1938), p. 182.

<sup>43</sup> Ibid., p. 30.

classe conceptual exige uma tomada de posição sobre o estatuto do objecto em relação com a minha pessoa, ou da minha pessoa com o objecto. Mesmo conceitos mais elevados, diz Bergson, como os de número e multiplicidade, são relativos à acção: “mettez un chien en présence de trois pommes et de trois maisons, il ne saura pas en extraire la ressemblance trois; nous l’extrayons, nous parce que, dans les deux cas, c’est la même action qui est sollicitée de notre part, l’action qui consiste à compter un, deux, trois”<sup>44</sup>.

Assim, o espaço homogéneo, vazio, é um conceito instrumental que não permite senão um conhecimento aproximativo da realidade. Como veremos, é um artifício da inteligência e distingue-se por natureza daquele conhecimento simples e absoluto que se faz através da intuição, único método a que a metafísica pode recorrer para aceder ao real e que, contrariamente ao que se possa pensar, como aponta Magda Costa Carvalho, não constitui “um modo afectivo ou instintivo de conhecer”, nem deriva de uma “inspiração espontânea”, mas “deriva de um esforço voluntário de completa rejeição dos mecanismos usuais de pensamento”<sup>45</sup>. Contudo, em *Matière* é introduzida uma noção que figura entre o conceito e a própria coisa: a imagem. Por imagem, deve entender-se “une certaine existence qui est plus que ce que l’idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose”<sup>46</sup>, e é através desta que o sujeito acede primariamente ao mundo.

Com efeito, tentemos inserir-nos nos primeiros passos do primeiro capítulo de *Matière*. Coloquemo-nos em posição de apreciar o mundo ingenuamente: o que é que observamos? Antes de mais nada, atendo-nos à simples experiência, observamos um conjunto de imagens que exercem sistémica e sistemática acção entre si, e é, justamente, a isso que chamamos mundo; porém, atentando a esse conjunto, verifico imediatamente que há uma imagem que difere peculiarmente de todas as outras, uma imagem a que pareço ter especial forma de acesso – por mera comodidade, poderemos chamar-lhe um acesso “interior” -, a imagem do meu próprio corpo. É mediante o meu corpo, imagem entre outras imagens, que obtenho notícia do mundo, que sou afectado – e são precisamente as afecções que constituem o fulcro da minha experiência.

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 73.

<sup>45</sup> Magda Costa Carvalho, *Natureza Criadora: O Projecto Bio-Filosófico de Henri Bergson* (Lisboa: CFUL, 2012), pp. 117-18.

<sup>46</sup> *Matière*, p. II.

Examinando-me com maior circunspecção, verifico que das afecções não resultam necessariamente acções. As coisas do mundo, que têm como quiddidade comum a capacidade de imprimir e devolver movimento, não me afectam de tal maneira que determinem de modo necessário a minha resposta. O que verifico é que há respostas nascentes, sugestões de acção possível, movimentos que se insinuam mas que não estão já ou ainda executados. Tenho, portanto, o sentimento de *liberdade de escolha*: ao contrário de todas as outras imagens que se contrapõem ao eu a que o meu corpo se refere, a particularidade da imagem a que chamo o meu corpo consiste em que esta pode dar azo ao inédito e à novidade. Em suma, o meu corpo aparenta ser um centro de acção, o seu papel consiste em agir sobre outros corpos – não de modo meramente reflexivo e reactivo, mas conforme a uma deliberação.

Assim, o meu corpo tem como propósito influenciar e agir sobre os corpos circundantes, numa acção que visa, ou seja, que não é cega. A acção é baseada no maior ou menor proveito percebido, mas, para usar uma expressão de um famoso jurista brasileiro, este processo caracteriza-se pela sua *bilateralidade atributiva*<sup>47</sup>. Ou seja, por um lado, é a própria imagem que me sugere a virtualidade da acção ao indicar-me as possíveis vantagens que daí posso obter, por outro lado, essa vantagem é dependente da minha pessoa e dos fins a que me proponho, podendo ainda eu resistir ou anuir à acção conforme o valor que lhe atribuo. Assim, a minha percepção não faz mais do que delinear a acção possível do meu corpo sobre as outras imagens.

Contudo, como observámos, a imagem não é a própria coisa, mas algo de intermediário, que se situa entre a realidade da coisa-em-si e a pura idealidade. Para Bergson, a imagem representada – a imagem conforme me aparece a mim – não acrescenta nada à imagem, pensada como coisa, conforme ela existe na sua presença absoluta. Se tal fosse o caso, não veríamos como explicar, sem apelos à mágica e ao incompreensível, como se daria a o nexos entre a imagem presente e a imagem representada. Bergson resolve o histórico nó górdio com a sua característica perspicácia, revelando aquilo que parece de maior simplicidade e transparência: a imagem presente distingue-se da imagem representada pelo simples facto de que aquela está estrangida pela necessidade de agir na sua totalidade sobre a totalidade

---

<sup>47</sup> Miguel Reale, *Lições Preliminares de Direito* (Coimbra: Almedina, 1982), p. 50.

das outras imagens, “de transmettre la totalité de ce qu’elle reçoit, d’opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n’être enfin qu’un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l’immensité de l’univers”<sup>48</sup>. A imagem representada é a imagem recortada, semi-isolada, e que deriva do “obscurcimento” de certos aspectos que lhe pertencem no seu estado puro.

Assim, podemos dizer que *uma percepção pura seria um contacto real com a totalidade das imagens, enquanto que a percepção representativa – aquela que é própria da vida, e especialmente do homo socius –, que não difere da percepção pura senão em grau, resulta do deslocamento da imagem para o domínio da acção virtual, nomeadamente da influência que eu posso exercer sobre ela*: “notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l’élimination de ce qui n’intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions”<sup>49</sup>. Portanto, em rigor, o que há a explicar é o modo como a percepção se limita, e não como é que se dá algo como a percepção das coisas. *Na verdade, a percepção de iure coincide com as próprias coisas, encontra-se lá, e a percepção de facto resulta da limitação imposta pelas minhas necessidades*<sup>50</sup>. Nada aqui de especulativo, de teórico, de gnoseológico. Como apontará Manuel Garcia Morente, “la percepción no tiene por objeto conocer, sino hacer. No tiene interés especulativo. No viene a decirnos lo que las cosas son. Su misión es simplemente la de preparar la acción, la de discernir en el conjunto de los objetos, la acción posible de mi cuerpo sobre ellos”<sup>51</sup>. A percepção não tem em vista a aquisição de conhecimento, visa apenas a busca de possibilidades de supressão de necessidades, de aquisição de vantagens ou

---

<sup>48</sup> Matière, p. 23.

<sup>49</sup> Ibid., p. 25.

<sup>50</sup> Como dirá Deleuze, no seu conhecido opúsculo sobre a filosofia de Bergson, “la perception n’est pas l’objet plus quelque chose, mais l’objet moins quelque chose, moins tout ce qui ne nous intéresse pas”. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris: Quadrige, 2020), p. 15. Esta distinção não é despicienda. Aplicada à duração, entendida esta como *ens realissimum*, pode validar a tese de Radhakrishnan. S. Radhakrishnan, “Is Bergson's Philosophy Monistic?”, *Mind*, Vol. 26, No. 103 (Jul., 1917), pp. 329-339. Cf. Nann Clark Barr, “The Dualism of Bergson”, *The Philosophical Review* 22, n. 6 (1913): pp. 639–52. Barr falha apenas em apreender a anterioridade ontológica da duração absoluta. Contudo, Bergson rejeitou sempre tais rótulos, nem se classificando como um monista nem como um dualista. A filosofia de Bergson foi, desde sempre, uma tentativa de ultrapassar tais distinções e os problemas irresolúveis que ambas acarretam. A esse respeito, veja-se, por exemplo, a correspondência enviada ao jesuíta Joseph de Tonquédec. Henri Bergson, *Ecrits philosophiques*, Quadrige. Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2011), p. 412.

<sup>51</sup> Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson: Con el discurso pronunciado por Bergson en la Residencia de Estudiantes, El primero de Mayo de 1916* (España: Ediciones Encuentro, S.A., 2013), p. 73.

de evitamento de dano e prejuízo – está, assim, indelevelmente relacionada com o meu corpo, que é, todo ele, um centro de acção indeterminada.

Neste sentido, e este é um dos temas principais da obra de 1896 – a que aqui poderemos apenas aludir -, a relação entre cérebro e percepção pode facilmente desenhar-se. Tendo como máxima que o papel fundamental da percepção é o de atribuir valor às coisas em conformidade com os circunstancialismos práticos da vida, e aceitando que o cérebro não é - não pode ser - o criador de representações mas que é somente um instrumento de distribuição e organização de movimentos<sup>52</sup>, estamos em condições de vislumbrar uma explicação para o papel do cérebro relativamente à percepção – e, sobretudo, para perceber por que motivo o seccionamento de determinadas terminações nervosas pode modificar ou aniquilar a percepção. E tal pode ser simplesmente encapsulado no seguinte postulado: o cérebro é um mero condutor que “transmet, répartit, ou inhibe du mouvement”<sup>53</sup>. Uma lesão neurológica ou nervosa envolve a proporcional diminuição da percepção sensorial correspondente,

---

<sup>52</sup> Como demonstra Bergson, o papel dos estímulos nervosos, do cérebro, e da medula, enfim, do sistema nervoso central em geral refere-se exclusivamente à produção ou inibição de movimento. A medula espinal, por meio dos nervos raquidianos, que actuam através da raiz anterior e da raiz posterior, transforma a informação recebida em movimento executado; o cérebro, por outro lado, prolonga as excitações em acções meramente nascentes. Não há uma diferença de natureza, mas somente de grau, entre as funções cerebrais e as do sistema medular. Neste último o que ocorre é o simples trânsito do estímulo através de um arco reflexo - que, sendo monossináptico, não envolve a intervenção do encéfalo, o que já ocorre no arco reflexo polissináptico -, transformando-se imediatamente em contracção motora. Um exemplo simples de um arco reflexo monossináptico é o que ocorre no exame ao reflexo rotuliano, em que um médico utiliza um pequeno martelo para bater levemente no tendão patelar de um sujeito que de imediato movimentar a perna (na verdade, o reflexo ocorre 50 milissegundos após o estímulo). O que se passa com o cérebro é algo diferente: o estímulo com que o sistema nervoso somático está encarregue de lidar não se dirige directamente para a medula, imprimindo autonomamente movimento a determinado músculo, mas propaga-se primariamente ao encéfalo e só depois regressa à medula. Não é concebível que entre a comunicação pelas vias aferente e a eferente haja um passe de mágica que torne o cérebro o responsável por uma representação de um estado de coisas<sup>4</sup>. O complexo de células neurais apenas permite aos componentes eferentes do sistema nervoso atingir um mecanismo motor à escolha. A metáfora de Bergson é que o cérebro funciona como uma espécie de “central telefónica”, “son rôle est de “donner la communication”, ou de la faire attendre” - não fabricar representações. Porém, a tese bergsoniana que entende o cérebro como órgão sensorio-motor encontra hoje novos adversários no campo das ciências cognitivas. No seguimento dos estudos realizados por Nadel e O’Keefe, que valeram um prémio Nobel a este último, a *cognitive map hypothesis* é hoje seriamente postulada. Neste sentido, o cérebro, nomeadamente através da acção de células piramidais no sistema hipocampal seria, de alguma forma, retentor de informação espacial – e, por isso, de representações. Contudo, antes de mais, não é claro de que forma se pode fazer a demonstração da identidade entre a concepção psicológica do espaço (que não parece sequer ser um mapa, porque, como Warren et al. apontam, tem distorções) e o facto neurológico. Russell A. Epstein et al., “The Cognitive Map in Humans: Spatial Navigation and Beyond”, *Nature Neuroscience* 20, n. 11 (2017): pp. 1504–13. William H. Warren et al., “Wormholes in Virtual Space: From Cognitive Maps to Cognitive Graphs”, *Cognition* 166 (2017): pp. 152–63. Steven M. Weisberg e Nora S. Newcombe, “Cognitive Maps: Some People Make Them, Some People Struggle”, *Current Directions in Psychological Science* 27, n. 4 (2018): pp. 220–26.

<sup>53</sup> *Matière*, p. 34.

isto é um facto – mas que não tem nada de surpreendente. *O papel da percepção é introduzir o corpo num horizonte de possibilidades e acções virtuais – que se podem actualizar ou não -, ora, se a organização molecular da estrutura sináptica é danificada, é natural que a percepção se enfraqueça ou desapareça de todo. Isto porque a percepção ficaria então alheada do espaço e não convidaria à acção. Numa palavra, seria uma percepção inútil.*

A teoria da percepção bergsoniana oferece, por isso, uma brilhante crítica tanto à tradição filosófica realista como à concepção idealista. O realista, cujo maior proponente é identificado por Bergson como sendo Descartes (ainda que faça inúmeras referências ao “realismo kantiano”), postula (1) a existência absoluta e autónoma de uma matéria disposta por um espaço homogéneo e (2) um espírito que se encontra separado daquela por um hiato intransponível. Na formulação kantiana, entre a coisa em si, isto é, o real, e a diversidade sensível com a qual construímos o nosso conhecimento, não se acha nenhuma relação concebível, nenhuma medida comum. O ponto de partida é, portanto, o do distante conjunto de imagens a que chama universo. Pelo contrário, o idealista, representado por Berkeley, parte justamente da percepção privilegiada e caleidoscópica que tem sobre as coisas - o que gera problemas não menos difíceis de resolver do que os do realismo, como seja a existência da ciência e a possibilidade de prevermos acontecimentos futuros, o que envolve necessariamente o abandono da posição central da minha percepção.

Deste modo, tanto o realista como o idealista partem de pressupostos comuns, a saber: (1) que a percepção se destina ao conhecimento, que tem um interesse puramente especulativo, e (2) que o espaço é logicamente anterior e alheio à acção, que é um meio desinteressado. Ora, o protesto de Bergson é justamente contra tais concepções. Por um lado, a percepção tem uma destinação inteiramente prática e apenas delinea, na totalidade das imagens dadas, os contornos daquilo que interessa à minha acção. Por outro lado, nas palavras de Heidsieck, o espaço passa a ser visto como “partie intégrante d'une métaphysique qui réunirait le donné et la réalité, qui refuserait la distinction kantienne du phénomène et du noumène”<sup>54</sup> - o domínio do

---

<sup>54</sup> F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace* (Paris: Le Cercle du Livre, 1957), p. 89, citado em André Metz, “Bergson et la notion d'espace”, *Archives de Philosophie* 28, n. 3 (1965): p. 440.

espacial, a partir de *Matière* é o domínio do reencontro da vida e da matéria, ou seja, da acção, sendo aquilo que simultaneamente separa e religa as almas.

Esta é a grande novidade introduzida em *Matière* relativamente ao *Essai*, uma novidade que não anula o que ali o filósofo disse, mas que o qualifica. De facto, a obra de 1889 aparenta separar radicalmente o espaço e o tempo entendido como duração, e em *Matière* estes reúnem-se na experiência do corpo animado. Já dois anos antes da publicação de *Matière*, em 1894, num curso que permite acompanhar a génese daquela obra<sup>55</sup>, Bergson relevava este mesmo aspecto: a individualidade não se revela senão através da acção, e a acção implica uma *Existenz* que é fundamentalmente uma manifestação no espaço; se a individualidade está indelevelmente ligada à liberdade, a liberdade é intervenção e exercício de influência sobre a matéria<sup>56</sup>. E tal não exige a existência de uma descontinuidade ontológica entre o *Essai* e *Matière*, pois, como observámos, ali tratava-se de realizar uma crítica à validade gnoseológica do *conceito* de espaço homogéneo. Aqui não nos referimos já a um espaço geométrico inerte, mas a um espaço vivente que é uma esfera de acção<sup>57</sup>. Este espaço não é logicamente anterior à acção, como acontece na filosofia kantiana, mas convive e co-emerge com a percepção e a requisição de movimento.

A memória, sobre a qual recai o fulcro da obra de 1896, é o que dá ao espaço este carácter subjectivo. Em certa medida, podemos dizer que a própria percepção e a memória quase se confundem – ou, pelo menos, que a percepção está totalmente impregnada de memória<sup>58</sup>. Deste modo se clarifica a razão que pela qual a existência de uma percepção pura – termo que designa uma percepção que se encontrasse *lá*, nas próprias coisas, coincidindo com a realidade absoluta do objecto - é meramente *de iure*. Não existem percepções virgens, que não sejam de alguma maneira tingidas pela experiência passada.

---

<sup>55</sup> Henri Bergson, *Cours III. Leçons d'histoire de La Philosophie Moderne. Théories de l'âme* (Paris: PUF, 1995).

<sup>56</sup> Antonio Dopazo Gallego, *Bergson y El Problema de La Creación: Conciencia y Plano Trascendental*, Primera edición, Filosofía Clásicos 1517 (Valencia: Pre-Textos, 2018), p. 291.

<sup>57</sup> Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. (Presses Universitaires de France - PUF, 2013), p. 218.

<sup>58</sup> Não só pelo carácter subjectivo daquela, mas, também, porque, como também dirá Bergson, a percepção do presente na sua instantaneidade é uma ilusão: em sentido estrito, percebemos apenas o passado imediato. “si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat. Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. Nous ne *percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir”. *Matière*, p. 163.

Justamente, por este motivo, podemos falar da memória como o *quid* da subjectividade, como aquilo que dota a percepção de personalidade e, nesse processo, anula a possibilidade da existência de *facto* da percepção pura.

Assim, o conteúdo espacial é um conjunto de determinações de sentido que se encontram dependentes de um ponto de vista. Este espaço não é populado por meras *res extensae*, mas constitui, antes de mais, uma esfera de abertura à acção possível – um campo de intervenção<sup>59</sup>. Porém, as coisas não são meras *res extensae* porque o espaço é, primariamente, marcado pelo seu carácter habitacional. Este pode ser entendido, por um lado, como uma certa familiaridade fáctica: habitar um lugar – só se habita um lugar onde se está instalado<sup>60</sup> – significa, numa primeira ordem de sentido, “conhecer os cantos à casa”, de tal modo que o sujeito sabe<sup>61</sup> o que fazer para chegar a certo sítio sem entrar em estado de perplexidade ou ficar atarantado e surpreso pela necessidade do emprego de determinados meios para atingir um dado fim. Neste sentido, dirá, Merleau-Ponty, o sujeito habita o espaço, não está somente no espaço<sup>62</sup>. Habitar o espaço significa estar facticamente orientado por uma *vorontologischen Seinsverständnisses*<sup>63</sup> que informa a quotidianidade. Numa segunda ordem de sentido, também se fala de habitação como lugar de pertinência: o lugar onde *eu* habito, a *minha* habitação, o habitat *daquele* sujeito. Trata-se, portanto, de uma determinação puramente subjectiva. De um ponto de vista geográfico – do espaço homogéneo e inerte -, é impossível captar o propriamente habitacional da habitação, porque o objecto tornado conceito, neutralizado da sua carga afectiva, não é o mesmo objecto com que o sujeito se encontra numa relação

---

<sup>59</sup> Neste sentido, Bergson antecipa a tese do biólogo estónio Jakob von Uexküll, a saber, que o próprio número de objectos num dado mundo-ambiente (*Umwelt*) está dependente da capacidade de acção do sujeito. É, justamente, o que se pode deduzir primeiro capítulo de *Matière*. J. Baron Uexküll, *Streifzüge Durch Die Umwelten von Tieren Und Menschen Ein Bilderbuch Unsichtbarer Welten*, vol. 21, *Verständliche Wissenschaft* (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1934).

<sup>60</sup> Esta instalação implica, naturalmente, uma incorporação – e vice-versa. A consciência encarnada tem por base a experiência do lugar. Edward S. Casey, *Remembering: A Phenomenological Study*, 2nd ed, *Studies in Continental Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), p. 182. Por isso mesmo se fala de lugar e não de local.

<sup>61</sup> Este saber não está, o mais das vezes, constituído em forma de tese. O sujeito não tem que ter presente que o sabe, ou, ainda, de ser capaz de cartografar o seu saber. Ignoramos, por ser questão alheia ao nosso presente propósito, o papel que a memória, na forma de hábito, desempenha na constituição de um habitat como horizonte formal de sentido sustentado por determinações de fundo mnésico-afectivas. A esse respeito, ver, por exemplo: Thomas Fuchs, “The Phenomenology of Body Memory”, in *Body Memory, Metaphor and Movement*, ed. Sabine C. Koch et al. (John Benjamins, 2012), pp. 9-22. Martin Heidegger, “Sein und Zeit”, in *Gesamtausgabe 2* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2017), §§22- 25. Henri Bergson, *Histoire des théories de la mémoire: cours au Collège de France, 1903-1904* (Paris: Puf, 2018), pp. 113-16.

<sup>62</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), p. 346.

<sup>63</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, §4. Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen* (Suhrkamp, 1985), p. 175. Aplicamos a terminologia heideggeriana em sentido muito lato.

de interesse vital. Um objecto esférico que desliza por uma superfície relvada até alcançar o interior de uma estrutura metálica e um golo são duas coisas absolutamente diferentes. A especificidade do acontecimento futebolístico “golo!” em toda a sua significação não é apreensível pela descrição conceptual e científica, que, para o ser, é sempre feita a partir de fora.

Assim, no seu penúltimo curso leccionado no *Collège de France*, de 1903 a 1904, Bergson fala de um tipo específico de reconhecimento que se refere, precisamente, ao que queremos aqui realçar: o reconhecimento pessoal (*reconnaissance personnelle*)<sup>64</sup>. Imagine-se o caso de um sujeito que visita a sua casa de infância e que as mobílias que ali se encontram são as mesmas de outrora, mantendo inclusive uma disposição semelhante. O sujeito reconhece os móveis, por exemplo, uma mesa; e reconhece a mesa enquanto tal porque há dois outros tipos de reconhecimento analisados em *Matière* - o sensório-motor e o atento - entram em jogo. Todavia, a mesa não é uma mesa qualquer, é a *sua* mesa, onde costumava jogar às cartas com os avós. Há uma intimidade que tinge o objecto com uma certa coloração afectiva, de tal modo que se poderia dizer que a mesa é mais pessoa do que mero objecto – ou, como diz Bergson, é qualquer coisa da nossa pessoa. A mesa tem uma história e uma nuance que a distinguem de outra qualquer mesa. Os objectos dispersos no espaço não são meros pontos num espaço euclidiano. O que acontece no espaço vivente é uma complexa teia de vínculos de afectividade e relações de pertinência ligadas à personalidade. O quarto de infância de um sujeito não é um polígono ortogonal, mas também não é um quarto qualquer, que se distinga de outros pela mera disposição do mobiliário que indique o seu propósito e a sua especificidade enquanto quarto, é o *seu* quarto<sup>65</sup>.

Neste sentido, o decisivo na obra de 1896 é o entendimento holístico da vida pessoal, de uma vida que se desenrola numa realidade plenamente spatiotemporal porque encarnada, incorporada. A existência humana dá-se através de um corpo vivificado por uma consciência, e, assim, aquele também não é mera *res extensa*, mas

---

<sup>64</sup> Henri Bergson and Arnaud François, *Histoire Des Théories de La Mémoire: Cours Au Collège de France, 1903-1904* (Paris: Puf, 2018), pp. 113-121.

<sup>65</sup> Esta relação de pertinência *sui generis*, em última análise, dá-se porque o sujeito possui lembranças que criam um nexo entre a sua pessoa e aquele lugar. Assim se compreende o que dissemos atrás, a saber, que a percepção e a memória se confundem. Como dirá Camille Riquier, “l’expérience du présent n’est jamais celle d’un présent ponctuel, mais celle d’un présent elargi, gros du passé qui le gonfle (...)”. Camille Riquier, *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, Quadrige (Paris: PUF, 2021), p. 349.

um *corps vécu*, um *Leib* em sentido husserliano. Através da noção de hábito, extensivamente analisada em *Matière*, Bergson antecipa já aquilo que Merleau-Ponty visualiza como o fulcro da intencionalidade operativa (*fungierende Intentionalität*) de Husserl<sup>66</sup> na medida em que esta se refere à compreensão fenomenológica do mundo que se expressa através do corpo movente e pré-reflexivo. Tal como o *Leib* husserliano<sup>67</sup>, que, enquanto *Wahrnehmungsorgan*, é condição de possibilidade da constituição de um mundo espaciotemporal<sup>68</sup>, o corpo, já para Bergson, é a referência da subjectividade.

Como dirá Pierre Trotignon, prevendo as críticas dos leitores pouco atentos, “*lier ainsi conscience et espace peut sembler anti-bergsonien*”, mas, sublinhemo-lo uma última vez, o espaço de que aqui se fala deve ser entendido “*comme sphere d’action du vivant et non comme espace geometrique inerte*”<sup>69</sup>. No entanto, podemos certamente, sem com isso fugir à verdade, pensar nesta espacialização como uma exigência da nossa própria duração entendida como cognata do élan vital – a Vida que anima a vida - e cuja natureza é fundamentalmente evolução. Conforme ficará claro em *Évolution*, obra que surge mais de 10 anos após *Matière*, é a própria duração que se espacializa com vista a suprimir necessidades vitais. E, ainda assim, é equívoco falar *da* duração, de uma duração em geral. O quarto capítulo de *Matière* serve, justamente, para demonstrar que *as próprias coisas que populam o espaço vivente têm a sua própria duração*. A luz vermelha atinge mais de 400 triliões de vibrações electromagnéticas num segundo<sup>70</sup>. A compreensão da exorbitância de tal número exigiria a destrição de cada um desses momentos, mas a consciência duracional subsume-os numa experiência de continuidade que, para nós, dura um segundo. A observação do fenómeno luminoso de um ponto de vista pontilhista duraria mais de 200 séculos. O que temos aqui é a coadunação de dois fluxos, um relativo à matéria e

---

<sup>66</sup> Edmund Husserl, “Formale und Transzendente Logik” in *Husserliana XVII* (Den Haag: Nijhoff, 1974), §59. Maurice Merleau-Ponty, op. cit., p. XVIII.

<sup>67</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, 2. Aufl., photomechan. Repr, Gesammelte Werke 6 (Dordrecht: Kluwer, 1976), §28. Guido Cusinato, “La distinzione Leib-Körper in Husserl e Scheler” in *Biosemiotica e psicopatologia dell’ordo amoris: in dialogo con Max Scheler*, (Milano, Italy: FrancoAngeli, 2018), pp. 81-84.

<sup>68</sup> Jenny Slatman, “The Körper-Leib distinction” in *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, ed. A. Murphy, G. Salamon & G. Weiss, (Northwestern University Press, 2019), p. 205.

<sup>69</sup> Pierre Trotignon, *L’idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. (Presses Universitaires de France - PUF, 2013), p. 218.

<sup>70</sup> O exemplo é do próprio Bergson. *Matière*, p. 229.

outro à percepção (cuja intensificação corresponderá, deste modo, à contracção do ritmo da matéria). Assim, “il faut distinguer ici entre notre propre durée et le temps en général”<sup>71</sup> – não só o tempo em geral como palco da comunicação (no sentido de *communicare*, tornar comum), mas, também entre outras durações que não a nossa. Estudos realizados sobre o peixe-combatente (*Betta splendens*)<sup>72</sup>, que assim é nomeado devido ao seu temperamento agressivo contra outros peixes, não se reconhece num espelho quando a sua imagem lhe é apresentada dezoito vezes por segundo, mas apenas a trinta vezes por segundo. Ao colocar um pau à disposição de um caracol comum (*helix pomatia*), este tende a usá-lo como passadiço, subindo para cima dele; utilizando o mesmo pau para dar uma a três pancadas por segundo ao caracol, este vira costas e evita-o, contudo, se as pancadas forem dadas a um ritmo de quatro ou mais vezes por segundo, o caracol irá tentar subir para cima dele – o que indicia que, para o caracol, um pau que se mova quatro ou mais vezes por segundo está imóvel. Este é o *ritmo* do mundo-ambiente do caracol, onde todo o movimento é de muito maior rapidez do que no mundo-ambiente de um humano em condições normais. Há registo de carrapatos que viveram dezoito anos sem se alimentarem, dezoito anos de vigilância e tentativa de detecção de ácido butírico: nas palavras de Uexküll, “18 Jahre warten kann die Zecke, das können wir Menschen nicht”<sup>73</sup>, o carrapato pode esperar dezoito anos, nós, humanos, não. Os dezoito anos que decorrem no mundo-ambiente do carrapato não são os mesmos dezoito anos que uma pessoa leva para atingir a maioridade de idade.

Neste sentido, a duração que caracteriza a nossa consciência convive, por um lado, com uma constelação de outras consciências que possuem durações que lhes são próprias, e, por outro lado, com uma multitude de ritmos cujos diferentes graus de tensão a obrigam a intensificar ou a relaxar o seu próprio ritmo duracional<sup>74</sup>. Conforme dirá nas primeiras páginas de *Évolution*, “la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel”<sup>75</sup>. A preparação de um copo de água açucarado implica esperar pela dissolução do açúcar, não é possível saltar ou acelerar

---

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> J. Baron Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, p. 32.

<sup>73</sup> Ibid., p. 8.

<sup>74</sup> Camille Riquier, *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, Quadrige (Paris: PUF, 2021), p. 223.

<sup>75</sup> *Évolution*, p. 10.

o processo<sup>76</sup>. A consciência está exposta à duração da própria vida, com a qual coexiste, e com a qual pode colidir<sup>77</sup>. Neste sentido, e este será um dos grandes motes de *Évolution*, o próprio universo aparenta possuir uma duração análoga à consciência.

### §3. Fluxibilidade. Natureza e consciência. A inteligência e o instinto.

Na obra de 1907, tal como no *Essai* e em *Matière* – principalmente nesta última –, Bergson pretende, muito evidentemente, e ainda que tal pareça ser ignorado pela maior parte dos seus comentadores, entrar em diálogo com a ciência do seu tempo. Magda Costa Carvalho viu-o com muita clareza: “a sua filosofia nutre-se dos dados que a ciência lhe oferece, revigora-se e repensa-se diante das novas descobertas”<sup>78</sup>. Se *Matière* constitui uma tentativa de refutação de algumas das teorias de Jean-Martin Charcot, um dos pais da neurologia, tentando casar e aproximar a ciência da metafísica, em *Évolution*, Bergson entra em diálogo directo com as ciências biológicas que alcançavam então plena autonomia – ou, com rigor, *contra* as ciências biológicas de visão redutora e intelectualista. Todavia, *Évolution não é um livro de filosofia da ciência, muito menos um tratado de biologia*. O seu intuito não é delinear um novo método científico para essa ciência, nem forjar novos conceitos que ali encontrem lugar de aplicação. *Évolution* é, antes de mais, aquilo que designaremos uma *ontologia da fluxibilidade* – a que não podemos senão aludir. É uma ontologia porque tem como objecto a interrogação do Ser na sua indeterminada universalidade (pré-regional), da fluxibilidade porque o Ser é ultimamente qualificado e compreendido como a condição fluxível do próprio fluxo vital que anima a existência.

De facto, este é o ponto nevrálgico e o elemento basilar de todo o bergsonismo. Uma continuidade indistinta, eis o que caracteriza o fluxo incessante da duração pura<sup>79</sup>, *mise-en-scène* da acção livre e da espontaneidade irrefreável, sempre resguardada dos constrangimentos dos cartesianismos e seus derivados<sup>80</sup>. Com efeito,

---

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> O que acontece num estado de exasperação é, justamente, uma espécie de atrito em que a vida parece não deslizar, em que uma outra duração é vivida como obstáculo. Outra vez, o tempo vivencial não tem nada de semelhante com o tempo do relógio e do astrónomo.

<sup>78</sup> Magda Costa Carvalho, *Natureza Criadora: O Projecto Bio-Filosófico de Henri Bergson* (Lisboa: CFUL, 2012), p. 25.

<sup>79</sup> Mais do que a duração entendida como meio do pensamento ou lugar onde este se deve instalar com vista a exercer o seu poder heurístico, ou, ainda, da duração como dado da consciência, falamos aqui da duração na sua pureza originária. Cf. Camille Riquier, *Archéologie de Bergson*, p. 341.

<sup>80</sup> Khafiz Kerimov, “Descartes, Bergson, and Continuous Creation”, in *Methodos*, vol. 18, 2018.

o que a “criação contínua” de Descartes propõe é um mundo que renasce a todo o instante, substituindo o anterior. Por outras palavras, não existe aí senão o presentemente presente, sendo que o passado é anulado, não se prolongando o que foi naquilo que está actualmente a ser. Ora, nada de semelhante na duração que é fundamentalmente *evolução* – isto é, um progresso do passado que trabalha incessantemente o porvir, que intervém no cume da actualidade e sobre o qual esta desliza. No tempo conforme a sua representação, em vez do tempo conforme a sua apresentação, isto é, no tempo representado enquanto colecção de instantes que se anulam entre si, no tempo cartesiano, não é possível pensar-se nada de próximo a uma evolução, que é o “*trait caractéristique de la vie*”<sup>81</sup>. Esta implica uma efectiva continuidade, uma rede de influência recíproca entre o passado e o presente, e, por isso, constante criação orgânica estimulada pelo dirimir de tendências antagónicas<sup>82</sup>.

Ao contrário da concepção cartesiana, para Bergson, a criação não se dá mediante referência a algo extrínseco ao próprio fluxo da duração – a não ser na medida em que a vida surge de um confronto com o inerte, o material, o inorgânico, mas não é esse domínio “alheio” que lhe fornece o impulso que propulsiona os diversos feixes vitais. É no próprio interior da duração que o território da vida é desenhado: individualização e reprodução são duas faces desse movimento de recíproca implicação. Neste sentido, novamente, tal como vimos em relação aos factos de consciência, as leis que regem a matéria inerte de nada servem para compreender tanto os corpos vivos como quaisquer propriedades essencialmente vitais. É que nem o ser vivo nem o pano de fundo, que é condição de possibilidade da sua realidade concreta, nem um nem outro encontram o seu fundamento necessário em estados anteriores. Somente os sistemas artificiais, como os mundos do astrónomo e do químico, fechados em si mesmos, é que se podem reger por tais princípios.

À pergunta “*peut-on aller plus loin, et dire que la vie est invention comme l’activité consciente, création incessante comme elle?*”<sup>83</sup>, a resposta é claramente afirmativa. Rejeitando tanto as concepções finalistas ou teleológicas da natureza – porque no plano o fim é dado antecipadamente, enquanto que a criação, no seu fulcro, é inteiramente livre e, por isso, imprevisível -, assim como renunciando às teses

---

<sup>81</sup> *Évolution*, p. 24.

<sup>82</sup> *Les Deux Sources*, pp. 265-66.

<sup>83</sup> *Évolution*, p. 24.

evolucionistas então em voga, como a postulada por Spencer<sup>84</sup>, a filosofia de Bergson oferece-nos a pensar a evolução como fruto de uma “força explosiva”, um impulso a que chamará, como se sabe, *élan vital*. Assim, o movimento evolutivo não é encarado como sendo de natureza linear, ao contrário do que ocorre nas teorias biológicas correntes, em que a vida se descreve como “une trajectoire unique, comparable à celle d’un boulet plein lancé par un canon”<sup>85</sup>. Pelo contrário, diz Bergson no mesmo passo: “nous avons affaire ici à un obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d’obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps”.

Acontece que, dessas múltiplas explosões, ininterruptas entre si, o Homem, por via de regra, apreende apenas os estilhaços que o abeiram. Isto ocorrerá inevitavelmente enquanto se julgar profícuo e adequado o uso da inteligência para captar a vida que é essencialmente mobilidade, pura tensão entre inclinações contrárias. A inteligência é “la vie regardant au dehors, s’extériorisant par rapport à elle-même”<sup>86</sup> e por isso se espanta quando, defronte ao incessante movimento de criação vital, nada compreende do que aí se passa. A inteligência, em contraste com o instinto, tem o seu foco no inorgânico, na descontinuidade, o seu propósito é representar e reconstituir com o previamente adquirido – não está feita para a compreensão da novidade e do inédito, que lhe escapam a todo o momento<sup>87</sup>. No fundo, a direcção natural da inteligência vai sempre no sentido da rarefacção homogeneizante, o que, como já observámos, é antagónico a toda a concepção de devir, que é sempre novidade – nunca *coisa* acabada, mas *progresso* qualitativo, pura mobilidade. A inteligência *fabrica e inventa*, e da invenção surge a indústria, mas não apreende nem o brotar nem a criatividade de que a invenção resulta. Não obstante o facto de a inteligência se orientar para a fomentação da vida, sendo uma faculdade que visa relações – “l’intelligence fait donc naturellement usage des rapports d’équivalent à équivalent, de contenu à contenant, de cause à effet (...)”<sup>88</sup> -, e, por isso, sendo pela inteligência que se conceptualiza, todavia, não é através dela que o Homem

---

<sup>84</sup> Que, diga-se, Bergson muito respeitava desde a sua juventude. V. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant* (Paris: Presses Universitaires de France, 1938), p. 2.

<sup>85</sup> *Évolution*, p. 107.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>87</sup> Cf. Paola Marrati, “Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson”, in *MLN*, Vol. 120, No. 5, Comparative Literature Issue (Dec., 2005), pp. 1099-1111.

<sup>88</sup> *Évolution*, p. 160, 190.

*compreende*, pelo simples facto de que a compreensão de um fenómeno se dá mais por um acto simples de simpatia do que pela aplicação de conceitos. O que caracteriza a inteligência é, para utilizar a expressão de Jankélévitch, a ilusão de retrospectividade<sup>89</sup>. Entenda-se: a inteligência é sempre retardatária, chega sempre atrasada, a sua competência resume-se a lidar com o já alcançado e nunca com a flagrância do acontecimento. Por isso, “*l’intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie*”<sup>90</sup>.

O instinto, por outro lado, é moldado na própria forma da vida e “procède, si l’on peut parler ainsi, organiquement”<sup>91</sup>. Sendo inassimilável à inteligência, o instinto é fundamentalmente inefável e inexprimível em termos do puro entendimento, ainda que nem por isso caia fora dos limites do espírito. A vespa-escavadora de asas amarelas pica o grilo porque “sabe” - pelo menos, age como se soubesse<sup>92</sup> – que este tem três centros nervosos que comandam os seus três pares de patas. “Tout se passe *comme si* la larve du Sitaris, dès son éclosion, savait que l’Anthophore mâle sortira de la galerie d’abord, que le vol nuptial lui fournira le moyen de se transporter sur la femelle, que celle-ci la conduira dans un magasin de miel capable de l’alimenter quand elle se sera transformée (...)”<sup>93</sup>. O instinto é, assim, aparentado a uma espécie de saber implícito que se manifesta num campo de acção, em vez de se revolver internamente e se transformar em consciência. A tentativa de compreensão da forma deste saber instintivo da vespa-escavadora ou da larva de sitáris está destinada a falhar se tivermos a pretensão de o traduzir para a linguagem da inteligência. Equiparando a vespa-escavadora ao entomólogo, julgaremos então que aquela conhece o grilo como aquele conhece um coleóptero, ou seja, de fora, não possuindo qualquer interesse vital, por meio de agregação de partes – enquanto que o saber da vespa está constituído, não em forma de tese, mas em forma de συμπάθεια.

---

<sup>89</sup> Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Quadrige (Paris: PUF, 2015), p. 21.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>91</sup> *Idem.*

<sup>92</sup> O “instinct” bergsoniano tem, neste aspecto, semelhanças com as noções de “cœur” e de “instinct” de Pascal – ainda que o instinto pascaliano derive, como se sabe, de uma inscrição divina. Cf. Magda Costa Carvalho, *Natureza Criadora: O Projecto Bio-Filosófico de Henri Bergson* (Lisboa: CFUL, 2012), p. 103-104. Sobre a permutabilidade entre o instinto e o coração pascalianos, v. Jan Miel, *Pascal and Theology* (Michigan, Johns Hopkins Press, 1969), p.157. Thomas Parker, *Volition, Rhetoric, and Emotion in the Work of Pascal* (Routledge, 2007), p.162. Philipp Sellier, *Pascal et saint Augustin* (Paris: Albin Michel, 1970), p. 46. Denis Rosenfield, *Métaphysique et raison moderne* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997), p. 273.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 158.

Com efeito, o instinto, de maneira contrária à inteligência, apreende a vida a partir do seu interior, num movimento intuitivo de divinação, cujo cerne é inteiramente vital, virado para a actividade e a acção. Há no instinto um *καίρως*, uma oportuna coincidência com o carácter animado da vida, diríamos mesmo com o próprio élan vital. A inteligência move-se no território da representação, das relações entre pontos do espaço, está mais em sintonia com o feito do que com o que se está a fazer e principalmente com o próprio acto, a própria mobilidade da acção. Isto quer somente dizer que instinto e inteligência, sendo formas de conhecimento radicalmente distintas, constituem formas divergentes de aceder à realidade – não implica, neste plano, a rejeição de uma em pretérito da outra. Todavia, ambas padecem de limitações, e, por isso, são formas relativas de conhecer. O instinto é uma forma de conhecimento meramente *material*, refere-se aos objectos na sua singularidade ôntica, enquanto que a inteligência, por seu lado, é um conhecimento *formal*, referindo-se a relações de predicção<sup>94</sup>. Neste sentido, o instinto é um conhecimento inteiramente utilitário, visando a repleção de interesses vitais do sujeito – é um conhecimento prático. Todavia, por isso, para utilizar uma expressão de Heidegger, o animal está em situação de *Benommenheit*, de cativo, encontra-se prisioneiro de uma região ontológica de fixidez, da qual não pode sair, e é como que absorvida por esse mundo-circundante<sup>95</sup>. Por outro lado, a inteligência, enquanto conhecimento meramente formal, possui a vantagem de se poder aplicar a um número infinito de coisas, “*même par celles qui ne servent à rien*”<sup>96</sup>. De tal modo que o humano não está restringido pelo imperativo de suprimir um conjunto de necessidades biológicas e pode, por isso, ir além de si mesmo, deixar de ser mero indivíduo e tornar-se pessoa. O humano caracteriza-se, assim, pela sua transcendência, pelo facto de, ao contrário do animal não-humano, não estar completamente constringido pela sua constituição morfológica – o que implica, também, que, entendido como o *magnum miraculum* de que falava Pico della

---

<sup>94</sup> *Évolution*, p. 164.

<sup>95</sup> Talvez seja este o ponto que levará Heidegger a concluir, anos após *Die Grundbegriffe Der Metaphysik*, que o animal não tem sequer Umwelt: “Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt“. Martin Heidegger, “Einführung in die Metaphysik” in *Gesamtausgabe* 40 (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983), p. 48. Cf. Martin Heidegger, “Die Grundbegriffe Der Metaphysik: Welt - Endlichkeit – Einsamkeit”, in *Gesamtausgabe* 29/30, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983), p. 92. Fernando Rodrigues, “No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos”, in *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* 0, n. 14 (2009): pp. 39-40.

<sup>96</sup> *Évolution*, idem.

Mirandola<sup>97</sup>, o Homem tanto pode embrutecer-se como aproximar-se dos anjos, ou, ainda, porque é inteligente e a inteligência não está circunscrita a necessidades, tornar-se nefelibata, deleitando-se em sonhos e alheando-se da vida<sup>98</sup>.

Ambos estes modos de conhecimento são, todavia, limitados e relativos. A única forma de atingir um conhecimento absoluto, que coincida com um determinado estado de coisas tal como ele é, dá-se através da *intuição*. É por via da intuição que o sujeito se pode inserir introspectivamente no interior da sua consciência, e aí, em simpatia com a própria duração, descobrir uma multitude de nuances e matizes duracionais. Neste sentido, a intuição é sempre uma intuição do vital, que vai gradualmente do si ao Todo, sendo o *método* primordial da metafísica da vida<sup>99</sup> - porque a vida, tal como a consciência, evolui e dura<sup>100</sup>. Enquanto tal, a intuição está mais próxima do instinto do que da inteligência, na medida em que aquele também é um saber gerado a partir do interior da própria coisa, ainda que seja inconsciente – não discursivo nem constituído em forma de tese -, e meramente afectivo. De facto, como dirá Bergson ainda na obra de 1907, a intuição é “l’instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l’élargir indéfiniment”<sup>101</sup>. Por isso, o conhecimento intuitivo “não surge de forma involuntária, nem resulta da gratuitidade de uma qualquer iluminação de origem transcendente ou exterior”<sup>102</sup>, mas deriva de um *esforço* de contrariar os mecanismos habituais de pensamento, adaptados à convivência com a matéria e os conceitos inertes, e de uma inserção na duração como *milieu* de todo o devir. É, nas palavras de António Telmo, leitor atento de Bergson, “o órgão de atenção à vida secreta” cujo livre funcionamento, contudo, é obstaculizado pelos automatismos da vida mental – para transpor essa barreira “é necessário inverter a direcção habitual ou natural do espírito”<sup>103</sup>.

Em suma, como viu Gabriel Sorel, *Évolution* é um convite filosófico à reflexão sobre os mistérios da vida – mistérios cuja amplitude é demasiado grande para os

---

<sup>97</sup> Giovanni Pico Della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do homem*, edição bilingue, trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho (Lisboa: Edições 70, 2011), p. 52.

<sup>98</sup> Cf. *Matière*, p. 484.

<sup>99</sup> Henri Bergson, *La Pensée et Le Mouvant* (Paris: Presses universitaires de France, 1938), p. 28.

<sup>100</sup> É esta espiritualização da vida que leva Yvette Conry a designar (pejorativamente) a filosofia de Bergson como um psicozoísmo. Yvette Conry, *L’Évolution Créatrice d’Henri Bergson*, p. 284.

<sup>101</sup> *Évolution*, p. 192.

<sup>102</sup> Magda Costa Carvalho, *Natureza Criadora*, p. 120.

<sup>103</sup> António Telmo, *Gramática secreta da língua portuguesa: precedida de Arte poética*, 1ª edição, Obras completas de António Telmo, volume 2 (Sintra: Zéfiro, 2014), p. 45.

estreitos confins da inteligência<sup>104</sup>. Enquanto a tese de doutoramento de Bergson, de que nos ocupámos na primeira parte, tem como fito denunciar a confusão fundamental que adombra o cabal entendimento da verdadeira natureza do tempo enquanto fluxo qualitativo imediatamente presente à consciência – a saber, a confusão entre a duração e o conceito de espaço -; *Matière* esclarece a profundidade dessa mesma consciência, que se compreende como consciência encarnada num corpo que é o ponto de contacto com o mundo, tendo a memória como elo que lhe fornece continuidade e personalidade; *Évolution*, por sua vez, revela a força propulsora de toda a existência, o elán vital, aquela tendência que impulsiona e imprime movimento à matéria, abrindo, assim, a duração ao futuro que, tal como a evolução, é sempre imprevisível, nunca pré-determinado, sempre novidade que pode resultar numa multidão de feixes divergentes, nunca progresso rectilíneo. A última grande obra original de Bergson, *Les Deux Sources*, publicada em 1932, não resultará – que seria do bergsonismo? -, como a evolução, de uma senda ininterrupta, cujo fim estivesse contido em germe nos primórdios da sua especulação. Todavia, como o próprio filósofo admite, as conclusões que ali apresenta completam a dos seus trabalhos anteriores<sup>105</sup>. É que, nas palavras de Leonardo Coimbra, “o homem só por si, encerrado em si mesmo, seria como as letras dum livro, que não soubéssemos ler. O homem é a palavra dum discurso, o sinal duma escrita, o gesto de uma força, animadora, que só poderemos entender, apreendendo a intenção desta força e o *sentido* daquele discurso”<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Shlomo Sand, “Quelques Remarques Sur Sorel Critique de L’*évolution Créatrice*. Quatre Lettres Inédites de Bergson à Sorel,” *Mil Neuf Cent. Revue d’histoire Intellectuelle*, no. 1 (1983), p. 114. Bergson designa mesmo o elán vital como este “caractère mystérieux de l’opération de la vie”. *Les Deux Sources*, p. 118.

<sup>105</sup> *Les Deux Sources*, p. 275.

<sup>106</sup> Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, Colecção Pensamento Português (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994), p. 43.

## II. *Les Deux Sources*. Religião e misticismo.

Da mesma forma que a última grande obra de Bergson não surge num vácuo filosófico, alheado dos desenvolvimentos e avanços conseguidos pelo próprio filósofo ao longo dos anos, e, justamente por isso, precisámos de os aclarar, também vários dos conceitos presentes em *Duas Fontes* beneficiam do mesmo tratamento. Sobretudo, a própria noção de religião, fulcro da obra de que agora nos ocuparemos, tem sido – mais do que nunca – alvo de questionamentos e reconsiderações, ao ponto de a sua validade conceptual ser posta em causa. E se, como afirma um conjunto de autores que analisaremos abaixo, o próprio conceito de religião é vazio ou completamente anacrónico quando aplicado a sociedades e momentos históricos anteriores à Modernidade, a obra de Bergson incorre num erro crucial. Neste sentido, como propedêutica ao mergulho na obra do filósofo francês, importa-nos, desde já, perquirir a validade do próprio termo *religião*.

### §1. Sobre a noção de “religião”.

Nas últimas décadas surgiu, no interior dos *Religious Studies* e campos adjacentes, uma certa escola de construcionismo social que tem como programa a rejeição da noção de religião como categoria universal que pudesse ser usada para descrever experiências individuais ou colectivas de povos da pré-modernidade – contrariamente ao postulado de Bergson, que vai ao ponto de afirmar a existência de uma religião natural, de que todos os povos históricos participaram<sup>107</sup>. Seguindo a esteira de Wilfred Cantwell Smith, que propõe a abolição do termo “religião” na sua obra mais conhecida, *The Meaning and End of Religion* (1962)<sup>108</sup>, as figuras mais conhecidas desta corrente são hoje Daniel Boyarin e Brent Nongbri. É precisamente Nongbri que ressuscita a polémica quando publica *Before Religion: A History of a Modern Concept*<sup>109</sup>. A sua tese é simples: “religião” é um conceito que pertence exclusivamente à modernidade, e nenhuma linguagem antiga possui um termo que seja equivalente ao que as populações modernas entendem quando dizem “religião”<sup>110</sup>. “Religião” é, para Nongbri, um conceito irremediavelmente moderno,

---

<sup>107</sup> *Les Deux Sources*, pp. 218-19.

<sup>108</sup> Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

<sup>109</sup> Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven, London: Yale University Press, 2015).

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 5, 12.

engendrado por europeus, que se refere ao modelo do cristianismo protestante em que por “religião” se entenderia a adesão privada a um conjunto de teses de natureza soteriológica, e, por isso, o domínio do religioso seria claramente demarcado do secular. Este é, de facto, para o autor, o fulcro da questão: “what is modern about the ideas of ‘religions’ and ‘being religious’ is the isolation and naming of some things as ‘religious’ and others as ‘not religious’”<sup>111</sup>.

Para os gregos, *eusébeia* tanto significava a atitude que desejavelmente um sujeito deveria adoptar perante os deuses – e *asébeia* a atitude errada, sendo esta uma das acusações que recaem sobre Sócrates e ultimamente levam à sua condenação – como também se referia a imperativos sociais de outros tipos, como os deveres filiais e relativos às instituições estatais<sup>112</sup>. Por sua vez, a palavra que mais comumente é traduzida por “religião” (e vertida para o latim *religio*), *thrēskeía*, tem, também, uma miríade de significados. Para Heródoto, refere-se a ritos e rituais – ablutores e outros –, para Filo de Alexandria, o termo refere-se às acções que ocorrem no interior de templos, como sacrifícios, para o autor da carta aos Colossenses parece significar culto e adoração, para Josefo a *thrēskeía* dos judeus é a actividade que estes realizam nos seus templos, normalmente os sacrifícios<sup>113</sup>. Neste sentido, para Josefo, *ioudaïsmós* é a actividade de judaizar, de fazer o que os judeus fazem, tal como “sacrificing, going to temples, obeying kings, paying taxes, eating certain foods (not just kashruth), wearing certain hats, speaking Judean, everything one does as a Judean, with no distinctions made between what we in our culture would call ‘religion’, ‘law’, ‘manners’, ‘customs’, or ‘politics’”<sup>114</sup>. De facto, *ioudaïsmós*, tal como aparece no Quarto Livro dos Macabeus (4:26), é aparentada de *hellēnismos* (pertença à comunidade helénica; referindo-se a um sujeito que age como um heleno), e designa, mais do que uma entidade colectiva, uma actividade, um *modo de vida*. Mas também *nómos* refere algo de semelhante: se é verdade que *nómos* pode ter a acepção de “lei”, é, ainda assim, uma lei que expressa o modo de vida de um povo, e não, como um

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 4.

<sup>112</sup> Por isso, a tradução comum de piedade, com toda a bagagem latina de *pietas*, pode ser tremendamente equívoca. C. Emlyn-Jones, “Socrates, Platon, and Piety,” *Mediterranean Studies* 2 (1990), p. 21.

<sup>113</sup> Brent Nongbri, *Before Religion*, pp. 34-5.

<sup>114</sup> Daniel Boyarin, *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*, *Key Words in Jewish Studies* (New Brunswick, New Jersey ; London: Rutgers University Press, 2019), p. 63.

mero *thesmós*, uma norma jurídica promulgada por um legislador<sup>115</sup>. Neste sentido, *nómos* é expressão da *politeuma*, e esta não consiste somente em “leis”, mas envolve um conjunto de noções de justiça, de *communitas*, de *pietas*, de harmonia. O pensamento grego é holístico. Por este motivo, ainda Josefo equaciona o modo de ser do judeu (*ioudaísmós*) como um *nómos* (tornando-o equivalente ao hebraico *Torah* e ao aramaico ‘*orayta*)<sup>116</sup>.

Da mesma maneira, o vocábulo latino *religio*, em vez de se referir a instituições ou à adesão a um conjunto de teses, parece antes descrever um conjunto de emoções, tais como ansiedade, medo, constrangimento, inibição, e sobretudo escrupulosidade, de tal modo que poderíamos dizer que *homo religiosus* era sinónimo de *homo scrupulosus*<sup>117</sup>. Assim, Tito Lívio relata, na sua *Ab Urbe condita*: “Quod quamquam Varro aegre est passus, Flamini tamen recens casus Claudique consulis primo Punico bello memorata navalis clades religionem animo incussit” (22.42.8-9). A visão das derrotas passadas incute o *animus* de Varro com *religio* – com ansiedade, hesitação. Ou, ainda, Séneca, quando diz, nas suas *Epistulae*: “Si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet” (41.3), que J. A. Segurado e Campos traduz da seguinte maneira, “Se vires uma montanha como que suspensa sobre uma caverna escavada na rocha, não pela mão do homem, mas roída por causas naturais até formar um enorme espaço, a tua alma será atingida por uma certae aura de religioso mistério”<sup>118</sup>. Na verdade, não se trata de qualquer mistério mas de um certo temor que acompanha a novidade e o anormal, e que exige cautela – deste facto derivaram muitos autores a ideia de que a causa primordial deste temor é

---

<sup>115</sup> Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford: The Clarendon Press, 1969), p. 55. Cf. Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford University Press, 1948), p. 36.

<sup>116</sup> Carlin A. Barton and Daniel Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, First edition (New York: Fordham University Press, 2016), p. 158.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 23. Curiosamente, este significado permanece associado à palavra religião. Ainda hoje se diz que alguém faz determinada coisa *religiosamente*, indicando com isso que o faz de modo preciso, escrupuloso.

<sup>118</sup> Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*, trans. J. A. Seguro e Campos (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004), 41.3.

o sentimento gerado pelo aspecto *tremendum* da divindade, no sentido que Rudolf Otto oferece ao numinoso<sup>119</sup>.

Neste sentido, também *superstitio* não constitui o contrário de *religio*, mas a *religio* levada ao extremo, um exagero de *religio*: “(...) non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius”<sup>120</sup>. Aqueles que passavam os dias a rezar pela saúde dos filhos, negligenciando os seus demais deveres, eram chamados de *superstitiosi*. Assim, a ansiedade da *religio* derivada de uma calamidade, de uma guerra que se aproxima, de uma doença fatal, poderia, se a pessoa não tivesse arcaboço, resvalar em *superstitio*<sup>121</sup>. Esta distinção manter-se-á até ao período medieval. Aí, nos meios eclesiásticos, o adjectivo *religiosus* passará a ser usado para descrever os clérigos pertencentes a ordens monásticas (e *saecularis* para referir elementos da Igreja que não fossem afectos às mesmas). Com efeito, é somente no século XIX, mais precisamente em 1851, que um ateu fundamentalista, George Holyoake, usa a palavra “secular” como sinónimo de livre-pensador, incrédulo, descrente<sup>122</sup>.

De igual modo, o termo árabe que normalmente se traduz por religião – *dīn* – tem uma grande amplitude semântica. É assim que faz, em língua portuguesa, Samir El Hayek, por exemplo, na tradução do terceiro verso da quinta sura alcorânica: “Hoje, completei a religião [*deenakum*] para vós; tenho-vos agraciado generosamente e vos aponto o Islam por religião [*deenaa*]”<sup>123</sup>. Maria Dakake (que participa da primeira tradução colectiva, por um comité, do Alcorão, organizada por Hossein Nasr), Abdul Haleem, Muhammad Pickthall, e virtualmente todas as traduções modernas, optam

---

<sup>119</sup> Veja-se, por exemplo, D. Sabbatucci, “Sacer,” *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni* XXIII (52 1951), pp. 91–101. Cf. Rudolf Otto, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 1a ed. en "Area de conocimiento: Humanidades, 4a. reimp (Madrid: Alianza, 2012), pp. 23-29.

<sup>120</sup> Cícero, *De Natura Deorum*, 2.71-72.

<sup>121</sup> Por outro lado, Cícero parece acreditar num nexo entre os receios associados à *religio* e a observação das obrigações perante as divindades, quando afirma que “*religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert*”, ou seja, que é a *religio* que conduz os homens à veneração da divindade. *De Inventione*, 2.53.161. Contudo, usará *religio*, também, para se referir ao próprio *cultu deorum*. *De Natura Deorum* 2.3. Cícero desempenhou um papel importante na adopção de novos significados associados a *religio*. Um estudo filológico deste acontecimento cai fora do nosso propósito.

<sup>122</sup> Nikki R. Keddie, “Secularism & Its Discontents,” *Daedalus* 132, no. 3 (2003), p. 15.

<sup>123</sup> Samir El Hayek, trans., *Alcorão Sagrado* (Oeiras: AD ASTRA ET ULTRA, 2010).

pela mesma tradução (*religion*)<sup>124</sup>. Antes de mais, caberia apontar, também, o facto de que não é de todo claro que a própria palavra *Islām*, tal como surge no Alcorão, designe sequer uma entidade colectiva, uma corrente, ou um movimento homogéneo – uma tese defendida por Fred Donner<sup>125</sup>. Patrice C. Brodeur acredita que “religião” e “dīn” se tornaram equivalentes durante o século XX por meio da facilitação do encontro entre as culturas inglesa e árabe e a necessidade de encontrar um termo comum para a tradução do texto alcorânico<sup>126</sup>. Brent Nongbri, apoiando-se na primeira tradução inglesa do Alcorão, surgida por volta de 1649 e feita por Alexander Ross, que não traduz o árabe, mas uma tradução francesa de André de Ryer – estranho alicerce para um argumento filológico! - sugere traduzir “dīn” por “lei”, afirmando estranhamente que tais traduções (*loy* e *law*) “capture something that more recent translations miss”<sup>127</sup>. O que parece escapar a Nongbri é o facto de “lei” ser uma tradução muito mais problemática de “dīn”. Com efeito, existem em árabe várias palavras que poderiam ser vertidas para a nossa língua como “lei” – e *dīn* não é uma delas. Se *dīn* se deve entender como “lei”, que dizer de *qānūn*, *fiqh*, e de *sharī‘ah*? Wael Hallaq demonstra, de modo mais sério e menos faccioso, os problemas que derivam de querer universalizar conceitos europeus – como aquele de penalidade jurídica – para universos onde semelhante coisa simplesmente não existe, nem nunca existiu<sup>128</sup>.

Os casos não são, contudo, comparáveis. O ordenamento jurídico designa um conjunto coerente de normas jurídicas estaduais, que se ordenam por meio de hierarquia, e que se impõem coactivamente<sup>129</sup>. Os princípios políticos que regem um Estado são codificados. Numa palavra, um ordenamento jurídico possui uma realidade

---

<sup>124</sup> Seyyed Hossein Nasr, ed., *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, First edition (New York, NY: HarperOne, an imprint of Collins Publishers, 2015). M. A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2008). Marmaduke Pickthall, *The Glorious Qur'an: Translation*, 5th U.S. ed (Elmhurst, N.Y.: Tahrike Tarsile Qur'an, 2009). Uma excepção é a recente tradução de Mustafa Khattab, que opta por “faith”. Mustafa Khattab, ed., *The Clear Quran: A Thematic English Translation of the Message of the Final Revelation* (Lombard, IL: Book of Signs Foundation, 2016).

<sup>125</sup> Fred McGraw Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Harvard Univ. Press (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2012).

<sup>126</sup> Patrice C. Brodeur, “Religion,” in *Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vol. 4, 6 vols. (Brill, 2001), p. 395

<sup>127</sup> Brent Nongbri, *Before Religion*, pp. 40-41.

<sup>128</sup> Wael B. Hallaq, *Sharī‘a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009). Cf. Joseph Andoni Massad, *Islam in Liberalism*, Paperback edition (Chicago: The University of Chicago Press, 2016).

<sup>129</sup> Cf. Paulo Ferreira da Cunha, *Filosofia Do Direito: Fundamentos, Metodologia e Teoria Geral Do Direito* (Coimbra: Almedina, 2013), p. 57.

material mais ou menos bem definida, ao contrário da religião, que possui uma amplitude semântica de maior dimensão. Com efeito, a tese que Nongbri propugna no seu livro é de uma arbitrariedade total, que, para além disso, como bem viu Robert Segal – que lhe desfere um conjunto de duríssimas críticas -, revela um desconhecimento generalizado do grosso dos estudos sobre religião que se têm feito ao longo dos últimos séculos<sup>130</sup>. Nongbri afirma seguir o famoso preceito wittgensteiniano de que o significado de uma palavra é o seu uso numa dada linguagem<sup>131</sup>, e, assim, que “religião” significa, sempre, algo como o cristianismo protestante, que teria como fulcro, como já dissemos, o acto privado de adesão a um conjunto de teses de natureza soteriológica, demarcando claramente um domínio secular – público -, onde a religião não tem lugar. Ora, por um lado, como James Broucek teve o cuidado de apontar, a concepção que Nongbri faz do protestantismo é caricatural: “the material suggestive of a different view, in which belief plays no especially central role in Protestant communities, is massive. We can point to Presbyterian and Congregationalist preoccupations with the proper order of church government in seventeenth-century Britain (Little 1969, 81–166), the emphasis on glossolalia as “proof” of the work of the Holy Spirit in one’s life, or the ways Scots imposed discipline with respect to the taking of communion (McCallum 2010, 83).8 Institutions, practices, and disciplines matter for Protestant communities as much as they matter for other religious communities—despite some Protestant rhetoric to the contrary”<sup>132</sup>.

Outrossim, o alegado anacronismo da privacidade do domínio religioso é comprovadamente falso – de que as escolas iniciáticas omnipresentes na antiguidade clássica são directo testemunho. A comunidade pitagórica, por meio dos acusmáticos, possuía muito claramente uma praxis religiosa, cultuando Apolo e acreditando na

---

<sup>130</sup> Robert A. Segal, “Before Religion: A History of a Modern Concept, Written by Brent Nongbri,” *Religion & Theology* 23, no. 3–4 (2016), p. 425. Nongbri afirma mesmo que nunca viu qualquer definição de religião que não tenha como base o protestantismo cristão: “every attempted definition of “religion” that I have seen has implicitly had this criterion at its base”. Brent Nongbri, *Before Religion*, p. 18.

<sup>131</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1968), 43.

<sup>132</sup> James Broucek, “Thinking About Religion Before ‘Religion’: A Review of Brent Nongbri’s *Before Religion: A History of a Modern Concept*,” *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 98, no. 1 (2015), p. 104.

doutrina da transmigração das almas, e era primariamente conhecida como tal<sup>133</sup>. *Mutatis mutandis*, o mitraísmo romano, que convive com o culto generalizado ao imperador, era uma escola secreta de iniciação a mistérios religiosos, cujos aderentes, segundo Plutarco, praticavam sacrifícios rituais<sup>134</sup>. Também no Oriente, no interior da tradição xiita<sup>135</sup>, principalmente de orientação ismaelita, encontramos a prática de *taqiyyah* (literalmente *prudência, cautela*), que consiste na possibilidade de o crente ocultar a sua fé se a situação histórico-geográfica em que se encontra não lhe permitir praticar a sua religião publicamente e de modo pacífico<sup>136</sup>. Em suma, como aponta Ann Williams Duncan, que redige uma bibliografia específica sobre a temática, “private or secret religious activities have existed in all types of religious traditions”<sup>137</sup>.

Por outro lado, a ideia de que a religião, a partir da modernidade, tem sido entendida como pertencente ao domínio da experiência privada não colhe – Nongbri parece desconhecer ou ignorar deliberadamente os múltiplos autores e as diversas escolas de pensamento que, nos últimos séculos, têm visto a religião como parte irremovível de uma lógica social. Já Rousseau via uma religião do cidadão (*religion du citoyen*), que identifica com o divino direito civil e que fomenta a coesão social<sup>138</sup>, cujo fulcro se assemelha ao preceito jurídico de Marciano registado no Digesto: “sacrae autem res sunt hae, quae publice consecratae sunt, non private: si quis ergo privatim sibi constituerit sacrum "sacrum constituerit", sacrum non est, sed profanum. Semel autem aede sacra facta etiam diruto aedificio locus sacer manet” (1.8.6 – 3). Em 1893, já Durkheim – uma grande influência no pensamento de Bergson - defendia que a religião, no seu âmago, é social: “tout ce qui est social est religieux; les deux mots sont synonymes”<sup>139</sup>. Mais tarde, em 1912, no seu famoso estudo sobre *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, reafirma-o de modo categórico: “(...) la

---

<sup>133</sup> Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Indianapolis, IN: Hackett Pub, 2001), pp. 3-4. A. Berriedale Keith, “Pythagoras and the Doctrine of Transmigration,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July 1909, pp. 569–606.

<sup>134</sup> Plutarco, *Vita Pompei*, capítulo 24, secção 5.

<sup>135</sup> A prática não foi, contudo, sancionada pelos juristas sunitas clássicos. Al-Tabari, por exemplo, defende a sua legalidade. Veja-se o seu *tafsir* sobre o versículo 108 da sura XVI. *Bulak* 1323, xxiv, 122.

<sup>136</sup> P. J. Bearman, Th. Bianquis, and C. E. Bosworth, eds., *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10 (Leiden: Brill, 2000), pp. 134-5.

<sup>137</sup> Ann Williams Duncan, “Religion and Secrecy: A Bibliographic Essay,” *Journal of the American Academy of Religion* 74, no. 2 (June 2006), p. 469.

<sup>138</sup> Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Marc Michel Rey, 1762, pp. 307-8.

<sup>139</sup> Émile Durkheim, *De La Division Du Travail Social* (Felix Alcan, 1893), p. 183.

religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d’agir qui ne prennent naissance qu’au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes”<sup>140</sup>. Por isso, Durkheim considera que não há religião sem Igreja – entendida esta como a união dos membros de uma comunidade que perfilham determinadas representações sobre o sagrado, que se traduzem em práticas idênticas<sup>141</sup>. É o que, para o sociólogo francês, permite distinguir a religião da magia: aquela tem como finalidade a união dos homens entre si, a fomentação de laços, é eminentemente social, enquanto que o mago, para praticar a sua magia, não precisa de se unir com os seus congêneres; mesmo quando se formam associações de magos – o que já é algo excepcional e incomum -, estas não são indispensáveis à prática da magia, que é uma prática fundamentalmente privada<sup>142</sup>. Do mesmo modo, também Carl Jung, outro nome nunca citado por Nongbri, afirma a superioridade do catolicismo sobre o protestantismo precisamente porque a concepção protestante de religião se baseia na experiência individual, e não numa actividade colectiva<sup>143</sup>. Também, por exemplo, Bruce Lincoln oferece uma definição de religião que não tem nada de privativo, de delimitado: “religion, I submit, is that discourse whose defining characteristic is its desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal”<sup>144</sup>. O próprio Bergson, como veremos, enquadra-se nesta corrente de pensadores – filósofos, etnólogos, antropólogos, psicólogos, etc. – que considera a religião como parte inerente da sociedade e de uma experiência colectiva.

Todavia, para além de tudo isto, a distinção entre o sagrado e o profano, que Nongbri julga surgir com o protestantismo e a modernidade, está, como demonstrou Mircea Eliade, sobejamente presente desde os primórdios da humanidade e é o que mais especificamente caracteriza o *homo religiosus*. É que o espaço da pessoa

---

<sup>140</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie* (Paris: Presses universitaires de France, 2013), p. 13.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 61-2.

<sup>143</sup> C. G. Jung, *Psychology and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1992), pp. 31-6.

<sup>144</sup> Bruce Lincoln, “Theses on Method,” in *Theory and Method in the Study of Religion*, ed. Aaron W. Hughes (Brill, 2013), p. 165. Brian K. Smith postulará definição semelhante. Brian K. Smith, “Authority, Power, and the Definition of ‘Religion,’” *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 25, no. 3 (1999), pp. 415-6.

religiosa não é um espaço homogêneo e asséptico, composto de unidades pontuais mutualmente permutáveis, mas é um espaço vivente, de rupturas<sup>145</sup>. Quando Deus ordena a Moisés que descalce as sandálias por se encontrar em terra sagrada (Êxodo 3:5), delinea, desde logo, uma distinção ontológico-existencial entre um espaço profano e um espaço sagrado, dotado de realidade suprema. Quando não é o divino que irrompe em determinado lugar, é a própria pessoa que realiza a consagração, seja erigindo uma coluna cósmica que funcione como *axis mundi* (como no caso dos Kwakwaka'wakw), um santuário (como o templo de Jerusalém), uma cabana sagrada (como o povo Sioux), etc.

Acrescentemos, ainda, que essa pretensa separação entre secular e sagrado, entre o domínio da religião e o da política, da ciência, etc., que Nongbri vê como característica da modernidade, muitas vezes não se verifica. A política de um dos países mais poderosos do mundo, os EUA – cuja população, sublinhe-se, é maioritariamente protestante, tal a esmagadora maior parte dos seus presidentes ao longo da sua história -, é explicitamente cristã. Desde logo, as constituições de Estados americanos como a Carolina do Norte, seguindo a Declaração de Independência ratificada em 1776, afirmam a existência de Deus e, por isso, de um conjunto de *God-given rights*. Quando, em 2001, George W. Bush declara a “war on terror”, refere-se à necessidade da ofensiva contra o Iraque e o Afeganistão como uma cruzada<sup>146</sup>. Mais tarde, em 2004, reafirma - em oposição ao Outro por excelência, o oriente islâmico<sup>147</sup> – a natureza cristã da liberdade e da democracia, e a sua missão proselítica: ““Freedom is the Almighty’s gift to every man and woman in this world. And as the greatest power on the face of the earth we have an obligation to help the spread of freedom””<sup>148</sup>. A narrativa da existência de uma democracia liberal secular, de um Estado neutro que já não esteja susceptível a influências religiosas, que seja a única via para a paz e a

---

<sup>145</sup> Mircea Eliade, *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (Lisboa: Relógio D’Água, 2016), p. 31.

<sup>146</sup> “This crusade, this war on terrorism is going to take a while”. Conferência de imprensa, 16 de Setembro de 2001.

<sup>147</sup> Esta questão seria demasiado extensa para aqui ser sequer aludida, pelo que remetemos o leitor para toda a obra de Joseph Andoni Massad, *Islam in Liberalism*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2016).

<sup>148</sup> Conferência de imprensa, 13 de Abril de 2004.

coesão mundial<sup>149</sup>, não só falha em dar conta destes e outros aspectos, como é uma autêntica ficção.

Por outro lado, encontramos igualmente vários exemplos de confusão entre religião e ciência, ou seja, de circunstâncias em que pessoas ou comunidades religiosas acreditam que a sua religião – por exemplo, por meio das suas escrituras – possui um conjunto de verdades científicas e que a ciência não está divorciada da religião, pelo contrário. Invoquemos, novamente, um caso paradigmático do protestantismo, o criacionismo. Entendido como “a science [that] supports a literal interpretation of the Judeo-Christian Bible, an earth that is no more than 10,000 years old and created ex nihilo in six days by a monotheistic God, with no new kinds arising since the period of creation, and with a single flood of staggering force shaping layers of rocks and trapping the organisms fossilized within them”<sup>150</sup>, é uma tese que entra em evidente conflito com a teoria científica da evolução, na medida em que esta postula que existe algo como uma evolução biológica que “*is change in the properties of groups of organisms over the course of generations*”<sup>151</sup>. No início do ano 2000, a fundação People for the American Way estimava que um terço dos americanos queria o criacionismo como parte do currículo escolar (metade, juntamente com a teoria da evolução, e outra metade descartando-a). Os inúmeros embates ideológicos nas escolas públicas americanas, ainda hoje<sup>152</sup>, estão sobejamente documentados. Ao contrário do que Nongbri postula, muitas vezes os homens modernos também não demarcam de modo muito preciso a religião da política, da economia, ou da ciência. Nada aqui de radicalmente diferente relativamente à mente pré-moderna.

Todavia, o fulcro da crítica de Nongbri baseia-se na tese de que a ausência de uma palavra implica a ausência de um fenómeno. “The question could be put like this: does the absence of a word or a phrase equivalent to “religion” in a given language mean that the speakers of the language also lack the concept of religion?”<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> Linell E. Cady, “Religious Resonances in Bush’s ‘War on Terrorism,’” *American Journal of Theology & Philosophy* 29, no. 2 (2008), pp. 184–204.

<sup>150</sup> Michael F. Antolingo and Joan M. Herbers, “Perspective: Evolution’s Struggle for Existence in America’s Public Schools,” *Evolution* 55, no. 12 (December 2001), p. 2379.

<sup>151</sup> Douglas J. Futuyma, *Evolution*, 2nd ed (Sunderland, Mass: Sinauer Associates, 2009), p. 2.

<sup>152</sup> Randy Moore and Karen Kraemer, “The Teaching of Evolution & Creationism,” *The American Biology Teacher* 67, no. 8 (October 1, 2005), pp. 457–66. Glenn Brack and Eugenie C. Scott, “The Latest Face of Creationism,” *Scientific American* 300, no. 1 (January 2009), pp. 92–99.

<sup>153</sup> Brent Nongbri, *Before Religion*, pp. 22–23.

Invocando Wittgenstein, Nongbri defende a onipotência da linguagem para descrever a realidade: “the presumption of the existence of concepts somewhere “out there” that somehow escape language is distasteful to me, not so much on philosophical grounds as on practical grounds. Such an assumption is, it seems to me, a conversation ender”<sup>154</sup>. A premissa que paira subrepticamente sobre o seu postulado é, antes de mais, que a apreensão da realidade se dá apenas e só por meio de conceitos – ou, até, que a própria realidade é feita de conceitos. É o que parece estar implícito quando Nongbri rejeita que um grego tenha religião apenas porque este não tem conceito de religião (entendida esta, como sempre, e de modo absurdamente injustificado, como equivalente ao modelo protestante cristão). Ora, segundo Bergson, como tivemos ocasião de mencionar, o caso é absolutamente inverso: o conceito, estático e inerte, constitui sempre uma deformação da realidade; é um símbolo, que remete para a realidade e a tenta exprimir, mas que nunca coincide com ela. A sugestão de que o próprio sujeito não tenha determinado conceito por não possuir uma dada palavra não é descabida, mas falhamos em ver a relevância deste ponto para o assunto. Segal pergunta: “Did Adam have to confer with the animals before naming them? Should Malinowski have asked the Trobrianders about their Oedipus complex before concluding that the central complex in their lives was not Oedipal? Should Jung have been banned from identifying the archetypes in the dreams, myths, and behavior of others because others did not speak Jungian? Is the diagnosis by a doctor irrelevant because the patient is unfamiliar with the ailment? Must atoms approve the naming of themselves in order for the term to be appropriate?”<sup>155</sup> Com efeito, a palavra “solidariedade” não surge do latim clássico ou medieval, nem no interior do cristianismo, mas surge pela primeira vez no léxico filosófico pela mão do socialista Pierre Leroux. Sendo um termo originariamente jurídico, significava a relação “em que cada devedor se responsabiliza pela totalidade (*in solidum*) de uma determinada quantia, considerando-se os co-devedores do mesmo modo igualmente responsáveis”<sup>156</sup>. Alguém terá a ousadia de subscrever a afirmação de que, previamente ao século XIX, não existiram actos de solidariedade nem homens

---

<sup>154</sup> Idem.

<sup>155</sup> Robert A. Segal, “Before Religion: A History of a Modern Concept, Written by Brent Nongbri,” *Religion & Theology* 23, no. 3–4 (2016), p. 427.

<sup>156</sup> Miguel Baptista Pereira, “O Neo-Iluminismo Filosófico de António Sérgio”, in *Revista de História das Ideias* (Coimbra: Universidade de Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, 1983), p. 23.

solidários? A doença de Alzheimer só emergiu quando assim foi nomeada em homenagem ao psiquiatra Alois Alzheimer? Este é a natureza absurda da tese de Nongbri.

Como veremos, Bergson não tem pudor em falar da primitividade da religião, que acredita derivar de uma tendência inerente à humanidade, ou de uma função fabuladora da inteligência responsável pelas representações fantasmáticas do sobrenatural. Pelo contrário, postulará mesmo a existência de uma *religião natural*<sup>157</sup>, que qualificará de estática, no sentido de afirmar algo como o *homo religiosus* eliadeano. Esta religiosidade primordial, contrariamente à religião dinâmica, será entendida pelo filósofo francês como um fenómeno inteiramente sociológico e cultural. A profundamente rica análise de Bergson, oscilando entre os pontos de vista da sociedade e do indivíduo, refuta, desde logo, a tese da escola de Cantwell Smith e de Nongbri a que aqui aludimos. O facto de não sucumbir a nenhuma das duas visões, reduzindo a religião ora a um fenómeno estritamente social, ora encerrando-a no coração de cada um, torna-o o interlocutor ideal daqueles que julgam que a palavra religião é, salvo raras excepções, um anacronismo, porque esta deve ser sempre entendida como pertencendo ao domínio da mais íntima privacidade de cada um.

## **§2. Indivíduo e sociedade. Moral fechada e moral aberta. A emoção criadora.**

A última grande obra original de Bergson, *Les Deux Sources*, surgida em 1932, constitui o zénite do seu pensamento, completando uma antropologia que ficara apenas sugerida no seu livro imediatamente anterior<sup>158</sup>. Com efeito, o sujeito do *Essai* pode ser de alguma forma confundido com um nefelibata – ali, a linha que separa o espaço como conceito e o espaço vivente não é muito clara, de tal modo que parece afirmar-se a realidade absoluta da duração e a total ilusão do espaço, cuja quiddidade não é esclarecida. *Matière*, sete anos depois, elucida toda a problemática associada ao espaço. A pessoa passa a compreender-se como inerentemente espacializada, como consciência encarnada que se encontra inserida num mundo-ambiente onde a própria matéria se rege por ritmos duracionais próprios, que a memória permite apreender

---

<sup>157</sup> *Les Deux Sources*, p. 219.

<sup>158</sup> Com efeito, como disse Henri Gouhier, “la pensée d’Henri Bergson est une invention continue: la fin contient le commencement, mais le commencement ne contient pas la fin”. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Éd. revue et corr. de l’ouvrage 1961, Fayard, Histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1999), p. 9.

como determinações de sentido. Com o advento de *Évolution*, Bergson introduz o sujeito no interior da própria Vida, da qual ele é uma derivação, desvelando a existência de um élan vital cuja impetuosidade originária anima um processo evolutivo análogo ao que a consciência experiencia. Partilhando o instinto com os animais e tendo como especificidade a inteligência, o Homem pode ser entendido agora como *homo faber*. Este sublinhar do carácter industrioso da natureza humana anuncia já – sem o conter – a necessidade do projecto da obra de 1932. O Homem inteligente é *homo socius*, ente sociável por natureza e não uma mónada isolada dos seus congéneres. Há um conúbio muito estreito entre o Homem e a sociedade: “chacun de nous appartient à la société autant qu’à lui-même”<sup>159</sup>. Este nexos entre a pessoa na sua singularidade irrepitível e a sua inevitável sociabilidade é muito cabalmente simbolizada, como viu Paulo Ferreira da Cunha, pela *persona* utilizada pelos actores do teatro grego<sup>160</sup>. Aquela máscara é de carácter social, serve para a visualização dos demais, mas é cada um dos actores, na sua individualidade pessoal, que a ostenta. A pessoa é, desde logo, uma espécie de actor social, encontra-se imbuída na sociedade, por isso, Bergson fala da naturalidade de uma certa disciplina que suscita, entre a pessoa e a sociedade, uma recíproca relação de dependência<sup>161</sup>. Mesmo Robinson Crusoe mantém alguma espécie de ligação à humanidade através dos objectos que consegue preservar após o seu naufrágio – e, por isso, nunca chega propriamente a abandonar a sociedade<sup>162</sup>.

Neste sentido, Bergson não adopta a posição sociologista, que postula a primacial realidade da sociedade e a natureza derivante, secundária, da personalidade, nem, por outro lado, como se poderia depreender da leitura isolada do *Essai*, um psicologismo solipsista que tenha a individualidade pessoal como existência primordial isolada<sup>163</sup>. Bergson encontra-se no meio. A relação do indivíduo com a sociedade tem qualquer coisa daquela indistinção que caracteriza as multiplicidades qualitativas – o Homem está constituído em nó com a comunidade, um nó inextrincável, de tal modo que a pergunta sobre a originalidade de um ou de outra,

---

<sup>159</sup> *Les Deux Sources*, p. 7.

<sup>160</sup> Paulo Ferreira da Cunha, *Política Mínima*, 2ª edição corrigida e actualizada (Coimbra: Almedina, 2005), p. 48.

<sup>161</sup> *Les Deux Sources*, idem.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>163</sup> Sobre esta questão veja-se Jacek Szmátka, “Individual and Society: Unity or Contradiction?,” *The Polish Sociological Bulletin*, no. 48 (1979), pp. 41–45.

qual ovo e galinha, é desprovida de sentido. A personalidade dá-se na sociedade, formada por pessoas, e todos aqueles que experimentam longos períodos de isolamento e solidão, como os reclusos, experimentam, mais ou menos profundamente, qualquer coisa de um rebaixamento a uma condição menor<sup>164</sup>.

A sociedade tem, por isso, um papel preponderante, não só na medida em que é condição de possibilidade da formação da pessoa, mas, sobretudo, porque é ela “qui trace à l’individu le programme de son existence quotidienne”<sup>165</sup> – inclusive no plano da moralidade e do sentido de dever. Neste sentido, Bergson rejeitará explicitamente as doutrinas morais deontológicas de origem kantiana que encaram a obediência ao dever como resultante de um esforço racional por parte do agente. Com efeito, desde logo, para Kant, o pressuposto de que as acções de um sujeito racional são livres implica que a acção é determinada por uma máxima, um qualquer princípio voluntariamente adoptado<sup>166</sup>. Bergson postula algo de muito diferente, a saber, que a maior parte das acções humanas são realizadas sem recurso a qualquer deliberação racional. O grosso do quotidiano é realizado em *estado sonambúlico*. É o hábito que move os homens nas lides diárias, no trato com os seus congéneres, no cumprimento do conjunto de obrigações ordinárias. O que caracteriza o ponto de vista natural é a sua eficácia, a ausência de dúvida ou conflito. A pessoa – todas as pessoas -, em circunstâncias normais, raramente se depara com uma situação que a coloque em estado de irresolução. Mesmo em casos que, à partida, exijam juízos morais é, tendencialmente, a sociedade que dita as acções dos sujeitos – de tal modo que o próprio chega a estar como que cego para a questionabilidade de determinada prática. O hábito é quase onnipotente na sua acção normalizadora. Por isso é que, para Bergson, Kant e os proponentes de uma certa ética deontológica “ont confondu le sentiment de l’obligation, état tranquille et apparenté à l’inclination, avec l’ébranlement que nous nous donnons parfois pour briser ce qui s’opposerait à elle”<sup>167</sup>. A obrigação não tem, assim, nada de racional – não deriva da razão, mas do hábito e de uma certa exigência de obediência que provém da própria natureza social da

---

<sup>164</sup> Bergson considera que é esta falta de participação na sociedade que gera o sentimento de tédio (fenómeno que é “bien peu étudié jusqu’à présent”). *Les Deux Sources*, p. 109.

<sup>165</sup> *Les Deux Sources*, p. 13.

<sup>166</sup> Frederick Rauscher, “Pure Reason and the Moral Law: A Source of Kant’s Critical Philosophy,” *History of Philosophy Quarterly* 13, no. 2 (1996), p. 323.

<sup>167</sup> *Les Deux Sources*, p. 14.

pessoa. O que há de esforço relativamente à obrigação e ao cumprimento do dever não é a aquiescência a uma máxima derivada de uma voz interior, mas, em certas circunstâncias, a recusa em cumpliciar com o paradigma moral instalado, em quebrar o hábito, a acção sonambúlica e automática.

Deste ponto de vista, a obrigação tem qualquer coisa do instinto. É este “instinct social”<sup>168</sup> que promove a unidade e a coesão das sociedades. Tal como os órgãos e funções biológicas estão coordenadas no sentido de promover a preservação do ser-vivo, a subordinação da pessoa à sociedade, que parece ser uma exigência da própria vida, tem como finalidade a sua conservação<sup>169</sup>. Neste sentido, poderíamos dizer, com Iannis Prelorenzios, que, se as fontes desta moral – que Bergson designa por *moral fechada* – são duas, a saber, a própria sociedade e a vida, é esta última que é dotada de primordialidade na medida em que é a própria vida que, antes de mais, prescreve a sociabilidade ao Homem<sup>170</sup>. Esta moral fechada é fundamentalmente uma *pressão*, uma imposição que é feita a partir do exterior e que convoca a obediência dos homens perante o todo da sociedade. Aqui, diz Bergson, a pessoa está para a sociedade como a formiga está para o formigueiro, a pessoa e a sociedade não se distinguem: “individuelle et sociale tout a la fois, l’âme tourne ici dans un cercle”<sup>171</sup>.

Contudo, tal como Jano, também a moral possui duas faces. Em contraposição a esta moral fechada, Bergson postula a existência de uma moral aberta, uma moral completa ou absoluta. Onde ali o que existia era uma pressão exercida sobre o sujeito, um peso, na moral aberta a experiência é a de uma inelutável atracção, de uma aspiração que vence a força subversiva das meras obrigações sociais. Enquadram-se aqui “les saints du christianisme, les sages de la Grèce, les prophètes d’Israël, les Arahants du bouddhisme et d’autres encore”<sup>172</sup>, e todos os grandes líderes da humanidade, laicos e religiosos. Não é tanto uma moral a que se adere – nem por arrasto, como na moral fechada, nem por anuência intelectual -, mas uma moral que se vive e que se revela numa qualidade especial da acção cujo zénite é a

---

<sup>168</sup> Ibid., p. 23-4.

<sup>169</sup> Por isso, tendo em conta o sentido que o termo adquire em *Évolution*, a acuidade do termo “instinto social” é total, visto que se trata de um mecanismo vital que visa a continuidade da existência.

<sup>170</sup> Iannis Prelorenzios, “Questions Concernant La Morale de Bergson,” *Philonsorbonne*, no. 1 (November 15, 2007), p. 123.

<sup>171</sup> Com a excepção de que a formiga, tal como todos os animais não-humanos, se rege por uma necessidade derivada do instinto. *Les Deux Sources*, p. 33.

<sup>172</sup> Ibid., p. 29.

supererrogação própria da iniciativa do herói. A sua natureza é propriamente *incendiária*, a pessoa da moral aberta tem como particularidade ser capaz de inflamar as almas daqueles que o observam ou com ele contactam. É esta uma moralidade que não repousa já sobre um impulso psicológico aparentado do instinto, uma espécie de vício psicológico estabelecido pelo hábito, mas que deriva de uma *emoção*.

Com efeito, Bergson distingue dois tipos de emoção: uma emoção infra-intelectual e uma emoção supra-intelectual. A primeira refere-se à acepção psicológica do termo, conforme o entendimento comum a define. Neste sentido, uma emoção é sempre “consécutive à une idée ou à une image représentée”<sup>173</sup>, é a reacção sensível, com uma dimensão somática, que resulta do confronto com determinado estado de coisas<sup>174</sup>. Esta emoção seria como que a agitação de um ricochete. Por outro lado, a emoção supra-intelectual é essencialmente *criadora*. Não se trata já de um efeito, de um rechaço ou um mero reflexo, mas de uma causa que é ela própria originária de estados intelectuais, é uma emoção prenhe de ideias e representações<sup>175</sup>. Mais do que derivando de uma coincidência com o élan vital, como algo de exterior com que o sujeito viesse a combinar, a emoção criadora parece ser esse próprio *conatus*, essa própria energia vitalizante que incita a vida adiante aqui trabalhando a própria inteligência, convidando-a à transgressão dos seus limites egóicos, instando-a ao puro movimento da duração. Fecundada pela emoção criadora, a inteligência, faculdade que tem em vista a manipulação da matéria, a produção de símbolos e de imagens, e a comunicação por meio da linguagem, adquire um propósito superior: a concretização e difusão daquele vigor encorajante que é o Ser na sua realidade animada e animadora, e que podemos observar na sua dimensão estética. Conforme diz Bergson, a obra genial, resultante dessa emoção única, só vem a lume porque há um desejo de expressão<sup>176</sup>. É só através desse esforço intelectual – que confirma o

---

<sup>173</sup> Ibid., p. 40.

<sup>174</sup> Assim, Bergson parece aceitar o grosso da teoria James-Lang sobre as emoções, hoje amplamente difundida nos âmbitos da psicologia e das neurociências. Veja-se, por exemplo, Ricardo Serrado, “Emoção, Sentimento e Razão: Diálogos Entre Júlio de Matos e António Damásio,” *História: Revista Da FLUP* 10, no. 1 (2020), p. 203. Adieliton Tavares Cezar and Helena Pinheiro Jucá-Vasconcelos, “Diferenciando Sensações, Sentimentos e Emoções: Uma Articulação Com a Abordagem Gestáltica,” *IGT Na Rede* 13, no. 24 (2016), p. 7. Cf. S. Kemp, “Bergson, Bauby and the Neuroscience of Emotion,” *French Studies Bulletin* 32, no. 121 (December 1, 2011), pp. 73–76.

<sup>175</sup> Keith Ansell-Pearson, “Bergson on the Emotions,” in *The Bergsonian Mind*, ed. Mark Sinclair and Yaron Wolf (New York: Routledge, 2022), p. 140.

<sup>176</sup> *Les Deux Sources*, pp. 42-3.

digladiar da inteligência consigo própria, fazendo por ultrapassar os seus limites – que a obra se materializa enquanto tal.

Neste sentido, a criação artística é uma recriação da própria criação vital. Tal como a formulação encontrada numa *sūkta* de *Aitareya Brahmana*, que afirma que “toda obra de arte se realiza aquí abajo por imitación de las obras de arte angélicas”<sup>177</sup>, o que, como Mircea Eliade se esforçou por demonstrar, é comum a todas as civilizações tradicionais – não só no plano propriamente artístico, mas em todos os planos da existência<sup>178</sup> -, também, o que, segundo Bergson, observamos na criação da obra de arte é a imitação do processo cosmogónico conforme descrito em *Évolution*. Com efeito, tal como a evolução criadora é o resultado do esbatimento do élan vital com a matéria inerte, também aqui verificamos que a pujança animadora da emoção supra-intelectual, que é aparentada ao próprio élan vital, senão mesmo o próprio élan vital, precisa de ir de encontro à matéria para que a obra se materialize.

A sua dimensão mais nobre dá-se, contudo, no plano moral – daquela *moral aberta*. De facto, se o que caracteriza a moral fechada é a sua impessoalidade, que se manifesta num conjunto de prescrições abstractas – ainda que, o mais das vezes, estas não estejam, para o sujeito, constituídas em forma de tese -, que, por sua vez, são a expressão inteligente de forças infra-rationais (da ordem do instinto)<sup>179</sup>, a moral aberta, pelo contrário, tem como base a personalidade. São as grandes personalidades que, rompendo com a moral formulaica, libertando-se das ferrepeias instauradas pela sociedade e elevando-se acima da natureza, conquistam os homens e lideram a humanidade em direcção aos mais sublimes destinos<sup>180</sup>. É a personalidade que fornece o poder e o apelo a esta moral aberta. Bergson aproxima a atractividade característica destes protagonistas da história da humanidade à experiência musical: “Quand la musique pleure, c’est l’humanité, c’est la nature entière qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n’introduit pas ces sentiments en nous; elle nous introduit plutôt en eux,

---

<sup>177</sup> Titus Burckhardt, *Ensayos Sobre El Conocimiento Sagrado*, trans. Esteve Serra, Sophia Perennis (Barcelona: José J. de Olañeta, Editor, 1999), pp. 15-6.

<sup>178</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, trad. Ricardo Anaya, 3a. ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

<sup>179</sup> Ghislain Waterlot, “Penser Avec et Dans Le Prolongement de Deux Sources de La Morale et de La Religion,” in *Bergson et La Religion: Nouvelles Perspectives Sur Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*, ed. Ghislain Waterlot (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), p. 21.

<sup>180</sup> Bergson refere-se mesmo a estas personalidades como conquistadores (*conquérants*). *Les Deux Sources*, p. 47.

comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiment insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement”<sup>181</sup>. Assim como a musicalidade da música nos convida à dança e nos introduz na íntima realidade do sentimento, também os conquistadores convidam os homens a dar o salto metafísico que os irá erguirá à totalidade, já não da *sociedade fechada*, mas da humanidade. Será somente neste passar da cidade para o mundo, do Homem para o irmão, impulsionado pelo próprio movimento da Vida que ali encontrará a sua humanidade<sup>182</sup>.

Em suma, existe entre a moral fechada e moral aberta a mesma distinção de natureza – conforme pensada no *Essai* -, e não meramente de grau, que existe entre a quantidade e a qualidade – “toute la distance du repos au mouvement”<sup>183</sup>. Na moral fechada, ainda que os indivíduos sejam subsumidos na totalidade da sociedade, aqueles são encarados do ponto de vista de uma *indistinção numérica*, de tal modo que, tal como as unidades aritméticas, também os indivíduos não se distinguem entre si. Esta cosmovisão alcança o seu zénite na concepção do Estado moderno e respectiva noção, inédita na história da humanidade, de cidadão do Estado, em que o indivíduo deixa de ser considerado do ponto de vista do seu estatuto social, da sua profissão, das suas qualificações, ou de qualquer outro parâmetro, mas passa a ser visto apenas e só como cidadão<sup>184</sup>. Neste sentido, o cidadão enquanto tal é o exemplo paradigmático do sujeito submetido à moral e à sociedade fechadas, na medida em que é a cidadania que o define (recordemos que *de-finire*, é, justamente, delimitar, delinear um fim), e, por isso, o trunca. O mero cidadão fica sempre aquém da humanidade. Em contrapartida, na moral e sociedade abertas, os homens são encarados do ponto de vista de uma *indistinção qualitativa* – não já uma indistinção negativa, como a numérica, mas uma indistinção *melódica*, em que as partes (os indivíduos, tornados *pessoas* na acepção histórica do termo na tradição jurídica) se confundem com o todo (neste caso, não já a sociedade, mas a própria humanidade), ecoando o princípio

---

<sup>181</sup> Ibid., p. 36.

<sup>182</sup> Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, p. 45.

<sup>183</sup> *Les Deux Sources*, p. 56.

<sup>184</sup> Engin F. Isin, “Citizenship after Orientalism: Ottoman Citizenship,” in *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, ed. Fuat Keyman and Ahmet Icduygu (London: Routledge, 2005), p. 34.

corânico de que o homicídio de uma pessoa é equivalente ao homicídio de toda a humanidade<sup>185</sup>. Moral fechada e moral aberta, sociedade fechada e sociedade aberta, podem compreender-se, deste modo, a partir do binómio quantidade-qualidade teorizado no *Essai*.

### **§3. As duas fontes da religião. Religião estática e religião dinâmica.**

De modo paralelo, Bergson descobre duas fontes da religião – que geram, cada uma delas, uma forma de religião à sua medida -, sem, contudo, postular qualquer relação de necessidade entre esta e a moral, ou as morais, que acabamos de descrever. Ainda que encontremos óbvias semelhanças entre o fenómeno da religião estática e a moral fechada, assim como entre a religião dinâmica e a moral aberta, o filósofo francês não defende a interdependência entre a religião e a moral. Mesmo quando este coloca os místicos e os fundadores das grandes religiões e tradições sapienciais da humanidade como perfilhando, juntamente com os laicos heróis e todos os espíritos altruístas, aquela abertura de alma característica da moral aberta, ainda assim, o que se fala ali é da peculiaridade de uma emoção e não da experiência do sagrado que caracteriza a experiência religiosa dinâmica e a vivência do místico enquanto tal. Segundo Bergson, não é preciso, por isso, ser-se um pessoa religiosa para se subir aos mais altos degraus da excelssitude moral e alcançar o panteão dos homens egrégios.

Outrossim, religião e moral não têm mesmo que andar de mãos dadas. A religião, sobretudo na sua acepção estática, desempenha, na vida social, uma função diversa daquela da moral – o que também não implica a falsidade da constatação de que religião e moral podem ser, e em muitas circunstâncias são, forças coadjuvantes. Com efeito, a religião estática, tal como a moral fechada, é, segundo Bergson, um artifício da natureza para prevenir “certains dangers de l’activité intellectuelle sans compromettre l’avenir de l’intelligence”<sup>186</sup>. Este perigo derivado da actividade intelectual é o *egoísmo*<sup>187</sup>. Com efeito, o animal não-humano, vivendo à mercê do instinto, está constringido a agir em benefício da espécie, e, mais concretamente, do

---

<sup>185</sup> Conforme se pode ler em 5:32: “De sorte que prescrevemos aos israelitas que quem matar uma pessoa, sem que esta tenha cometido homicídio ou semeado a corrupção na terra, será considerado como se tivesse assassinado toda a humanidade; quem a salvar, será reputado como se tivesse salvo toda a humanidade”. Samir El Hayek, trad., *Alcorão Sagrado* (Oeiras: AD ASTRA ET ULTRA, 2010).

<sup>186</sup> *Les Deux Sources*, p. 113.

<sup>187</sup> “La vérité est que l’intelligence conseillera d’abord l’égoïsme”. Ibid., p. 127.

seu grupo social. Assim como o lobo tem uma filiação muito clara à sua alcateia, que define o seu comportamento individual, também a formiga pertence ao formigueiro – diríamos mesmo que a formiga *é* o formigueiro -, e, por isso, está disposta a sacrificar-se pela preservação daquele<sup>188</sup>. A vida instintiva tende a privilegiar a cooperação intra-espécie, a submissão da unidade ao serviço do todo, cujo exemplo mais paradigmático talvez seja o das abelhas<sup>189</sup>.

Pelo contrário, a inteligência prescreve o egoísmo - e tal em dois sentidos fundamentais. Por um lado, porque, como bem notou Ortega y Gasset, num curso leccionado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 1944, a própria actividade intelectual só se realiza na solidão: “ninguém jamais pôde pensar efetivamente, isto é, pensar de verdade e pensar com verdade uma coisa tão trivial como que dois e dois são quatro, se não for ficando, ainda que seja por um instante, só consigo, recolhido dentro de si, representando-se com lucidez, com evidência o que é ser dois e ser “mais dois” e ser quatro”<sup>190</sup>. O intelectual – pensador por excelência – é, por isso, segundo o filósofo espanhol, *vox clamantis in deserto* na medida em que a solidão é o seu “modo mais perfeito de ser”<sup>191</sup>. No fundo, a reflexão refere-se, justamente, a semelhante exercício de revolvimento interior e desprezo do exterior. Por outro lado, de acordo com Bergson, a inteligência incita a busca pelo prazer – o que, de facto, parece ser uma empresa exclusivamente humana<sup>192</sup>. Este hedonismo primário, tal como a actividade intelectual desorientada e tornada ócio, promove a mutilação do Homem, afastando-o da sociedade, e indicando-lhe como propósito último a repleção das suas carências desiderativas. O raciocínio inteligente, como aponta Bergson, permitirá certamente ao sujeito demonstrar a necessidade de restringir esta tendência egoísta – contudo, “il faut des siècles de culture pour produire

---

<sup>188</sup> O fenómeno está bem estudado. Veja-se, por exemplo Adam Tofilski et al., “Preemptive Defensive Self-Sacrifice by Ant Workers,” *The American Naturalist* 172, no. 5 (2008), pp.239–43. Cf. M. W. Fox, “Social Dynamics of Three Captive Wolf Packs,” *Behaviour* 47, no. 3/4 (1973), pp. 290–301.

<sup>189</sup> Jas. I. Hambleton, “Bee Behavior,” *The Scientific Monthly* 39, no. 6 (1934), pp. 544–46.

<sup>190</sup> Ortega y Gasset, *Ortega y Gasset Em Lisboa*, trans. Margarida I. Almeida Amoedo (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017), p. 79.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>192</sup> Curiosamente, as neurociências concluem hoje que é a especificidade do neocórtex do cérebro humano - nomeadamente, a existência de interneurónios dopaminérgicos - de que resulta esta peculiar e exclusivamente humana busca pelo prazer. Kenneth Blum et al., “Our Evolved Unique Pleasure Circuit Makes Humans Different from Apes: Reconsideration of Data Derived from Animal Studies,” *Journal of Systems and Integrative Neuroscience* 4, no. 1 (2018). Ladislav Kováč, “The Biology of Happiness: Chasing Pleasure and Human Destiny,” *EMBO Reports* 13, no. 4 (April 2012), pp. 297–302.

un utilitaire comme Stuart Mill, et Stuart Mill n'a pas convaincu tous les philosophes, encore moins le commun des hommes"<sup>193</sup>. Na medida em que o desejo é vivido como uma carência de identidade, uma “usurpação do que é próprio”<sup>194</sup>, adquire este poder subversivo que afronta a própria a razão.

Todavia, existe uma faculdade com capacidade para deter a inteligência - e, por extensão, esta voraz propensão para o egoísmo -, a *fabulação*. Tal como a imaginação pascaliana, a fabulação em Bergson é dotada de eficácia no que toca à subjugação da razão e da inteligência<sup>195</sup>. Com efeito, Bergson parece admitir a subsunção da fabulação na imaginação, considerando-a como uma faculdade secundária ou uma derivação desta<sup>196</sup>. Contudo, o termo adquiriu na história da filosofia e da psicologia uma amplitude tal que “imaginação” passa a ser apenas uma palavra sem conteúdo real<sup>197</sup>. De facto, consideram-se obras da imaginação tanto as descobertas científicas como as obras de arte, coisas radicalmente distintas mas que, assim agrupadas, parecem adquirir algo de comum<sup>198</sup>. Assim, a imaginação aparenta ser sempre definida apofaticamente, contrapondo-se à memória – que lidaria com factos passados – e à percepção – preocupada com o presente<sup>199</sup>. Pelo contrário, a *fonction fabulatrice* é encarada positivamente como *o acto que faz surgir representações fantasmáticas*.

Como aponta Piotr Kostyło, esta função fabuladora encontra paralelos nas teorias dos psicólogos contemporâneos de Bergson – tais como Adolf Meyer, Theodore Flournoy, e Pierre Janet – e com os quais o filósofo francês estava familiarizado<sup>200</sup>. A originalidade de Bergson recai na acentuação do papel que aquela

---

<sup>193</sup> *Les Deux Sources*, p. 126.

<sup>194</sup> Nuno Ferro, *A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano* (Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001), p. 413.

<sup>195</sup> Recorde-se o passo da prancha, em que Pascal afirma que “le plus grand philosophe du monde sur une planche plus large qu’il ne faut, s’il y a au-dessous un précipice, quoique as raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra”. LG 41, S 78. Por sua vez, para Bergson, “la fiction, quand elle a de l’efficace, est comme une hallucination naissante : elle peut contrecarrer le jugement et le raisonnement, qui sont les facultés proprement intellectuelles”. *Les Deux Sources*, p. 113.

<sup>196</sup> *Les Deux Sources*, p. 111-112. Todavia, para Bergson, a própria imaginação, por sua vez, parece ser parte integrante da inteligência pura. *Les Deux Sources*, p. 174.

<sup>197</sup> Como deixará claro mais à frente, “laissons donc de côté l’imagination, qui n’est qu’un mot, et considérons une faculté bien définie de l’esprit, celle de créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes l’histoire”. *Ibid.*, p. 207.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>199</sup> Paul Stenner, “Machines for the Making of Gods?: Henri Bergson and the Psychology of Fabulation,” *International Review of Theoretical Psychologies* 1, no. 1 (May 26, 2021), p. 131.

<sup>200</sup> Piotr Kostyło, “Józef Bocheński and Static Religion,” *Studies in East European Thought* 65, no. 1/2 (2013), p. 107.

desempenha na génese da religião. Com efeito, se é da função fabuladora que resultam os romances e os dramas, estes não são indissociáveis do ser humano, de tal modo que não pudéssemos pensar historicamente o Homem sem pensar simultaneamente aqueles. Pelo contrário, “l’humanité ne s’est jamais passée de religion”<sup>201</sup>. A fabulação está, antes de mais, intimamente ligada ao acontecimento religioso. Esta ligação deve, contudo, ser esclarecida, sobretudo porque se tem escrito, não poucas vezes, que a *causa* da religião é esta faculdade de fabulação. A confusão surge na medida em que Bergson afirma inicialmente, de modo muito claro, que “par rapport à la religion, cette faculté serait effet et non pas cause”<sup>202</sup>; e, simultaneamente, ao longo de todo o segundo capítulo, afirma, por exemplo, que “son rôle [da fabulação] est d’élaborer la religion”<sup>203</sup>. Jean-Christophe Goddard, não obstante a sua leitura ser extremamente influenciada pela obra de Deleuze, é dos poucos comentadores de Bergson a ver o problema com acuidade quando sublinha, mais do que uma vez, que a fabulação *não é* o acto instaurador da religião estática<sup>204</sup>. A origem da religião – da religião estática, aquela de que nos ocupamos agora -, *o princípio que constitui a sua causa última é, em última análise, não aquela função fabuladora, mas o próprio élan vital*. Por que motivo, independentemente do desenvolvimento científico das sociedades, a religião estática e as superstições que lhe estão associadas subsistem com igual viveza ao longo da história? A resposta, segundo Bergson, encontra-se no facto de que, subjacente à necessidade de estabilidade requerida pela própria Vida<sup>205</sup> – manifestada “dans ce tournoiement sur place qu’est la conservation d’une espèce”<sup>206</sup> – permanece, ainda assim, a exigência de um movimento “en avant”<sup>207</sup>. Porque a especificidade da religião estática consiste no facto de esta ter como fim a conservação

---

<sup>201</sup> *Les Deux Sources*, p. 112. Neste sentido, ao contrário da escola de construcionismo social de Wilfred Cantwell Smith, Daniel Boyarin e Brent Nongbri, Bergson não só não vê um problema em falar de religião como um fenómeno transversal a todas as culturas, mas vai mesmo ao ponto de postular a sua perenidade, afirmando a existência de uma *religião natural*, entenda-se, *conatural ao Homem* (e não algo como um culto da natureza ou um panteísmo). Podemos dizer que o *homo faber* é, concomitantemente, *homo religiosus*. *Les Deux Sources*, pp. 219-21.

<sup>202</sup> *Les Deux Sources*, p. 112.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>204</sup> Jean-Christophe Goddard, “Fonction Fabulatrice et Faculté Visionnaire. Le Spectre de l’élan Vital dans *Les Deux Sources*,” in *Bergson et La Religion: Nouvelles Perspectives Sur Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*, ed. Ghislain Waterlot (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), p. 99.

<sup>205</sup> Utilizaremos Vida, com maiúscula, sempre que nos pretendermos referir àquele âmbito mais primacial do Ser entendido como fluxibilidade animadora da existência, mais do que a vida quotidiana, diária.

<sup>206</sup> *Les Deux Sources*, p. 115.

<sup>207</sup> *Idem*.

da sociedade – e é neste sentido que é *estática*, porque tende à conservação e visa a coesão social (constituída em forma de oposição a outrem, sendo isto que a distingue da moral fechada) -, é ela mesmo expressão daquela necessidade vital na medida em que promove o apego à vida, contrariando as tendências egóicas da inteligência.

Qual é, portanto, o papel da função fabuladora? Precisamente, o de fabular, de criar histórias e engendrar personagens com as quais somos susceptíveis de ter afinidade afectiva<sup>208</sup>. É uma função, em sentido próprio, mito-poética. Dada a propensão vital para uma organização religiosa da sociedade, a função fabuladora forma e instala um determinado tipo de compreensão narrativa fornecedora de sentido. Por esta razão, não é completamente errado pensar no processo de fabulação como criador da religião estática. A fabulação é uma coadjuvante sem a qual nenhuma religião, encarada deste ponto de vista gregário, poderia vir a lume. O seu papel pode ser entendido através do relato, citado por Bergson, da senhora que quase cai mortalmente ao apanhar o elevador<sup>209</sup>. Muito resumidamente, Bergson conta o caso de uma senhora que, pretendendo dirigir-se ao andar superior de um hotel, caminha na direcção do elevador, cuja portilha estaria aberta. Repentinamente, surge um homem, que identifica como um técnico de elevadores, e que a puxa de imediato para trás. Após um momento de choque e tendo o seu estado sonambúlico esvanecido, verifica que não se encontra ali nenhum homem, que, apesar da portilha estar aberta, o elevador estava uns andares abaixo e que, por um triz, não caiu para aquilo que, dada a distância, seria certamente a sua morte. Esta percepção alucinatória – que não possui a incoerência narrativa das psicopatologias psicóticas – simboliza, em certa medida, a necessidade da fabulação como processo fornecedor de sentido. Dado o acontecimento salvífico, que, em analogia, seria um efeito do próprio ímpeto vital para o estabelecimento da religião, a função fabuladora entra em jogo para dotar a experiência de congruência, integrando a ficção num universo de inteligibilidade pessoal. A fabulação possui, por isso, qualquer coisa do acto poético que Paul Ricoeur indica estar presente na composição narrativa e na construção da identidade<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> *Les Deux Sources*, p. 207.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>210</sup> Sara Margarida de Matos Roma Fernandes, “Identidade Narrativa e Identidade Pessoal. Uma Abordagem Da Filosofia de Paul Ricoeur,” *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy* 17, no. 33 (2009), p. 77.

Assim, ainda que, em sentido muito estrito, a função fabuladora não seja a sua causa, ainda assim, sem ela a religião estática não existiria. E tal pode já ajudar-nos a perceber um dos seus aspectos fundamentais, que podemos resumir dizendo que, *ao nível epigenético, a religião estática se forma por um complexo processo de interação diegética, cujo resultado é a constituição de uma narrativa dotada, por um lado, de poder explicativo da realidade e, por outro, de eficácia na subversão do ponto de vista natural.* Esta narrativa não é alheia ao contexto onde surge. Pelo contrário, leva sempre o cunho da sociedade a que se dirige e do seu tempo histórico, e, por isso, corresponde, *mutatis mutandis*, ao que a Escola Tradicionalista de René Guénon e de Frithjof Schuon entende por *tradição*<sup>211</sup>. Na medida em que as narrativas mitológicas formadoras das religiões estáticas possuem poder normativo<sup>212</sup>, devem estar em inerente afinidade com a organização social de onde emergem<sup>213</sup>. De facto, esta relação é circular. Por um lado, é, em certo sentido, da própria sociedade que resultam os mitos cosmogónicos, e, por outro, são estes que fundam e moldam o conjunto e a hierarquia das diversas estruturas sociais<sup>214</sup>.

Assim, não é de admirar que os habitantes do Antigo Egipto tivessem o lago de Hermópolis como lugar da emergência do lótus sagrado, onde se terá dado a criação do mundo<sup>215</sup>; que Hesíodo relate que a separação entre os deuses e a humanidade, entre os imortais e os mortais, se tenha dado em Mekone (Sicião), na Grécia<sup>216</sup>; ou que Nakayama Miki, conhecida pelos seus fiéis por Oyasama, fundadora da nova religião japonesa Tenrikyo, tenha considerado que a criação dos primeiros humanos

---

<sup>211</sup> Para aquela, a tradição, ao contrário da Verdade, corresponde à ordem formal por definição, e, neste sentido, ao domínio da expressão, da diferenciação, e da pluralidade. A diversidade e originalidade dos receptáculos espirituais exige a refração diferenciada daquela Verdade absoluta e universal. Frithjof Schuon and James S. Cutsinger, *Gnosis: Divine Wisdom: A New Translation with Selected Letters*, The Writings of Frithjof Schuon (Bloomington, Ind: World Wisdom, 2006), p. 17

<sup>212</sup> Baumgartner, G. Lanczowski, and H. Fries, "Myth and Mythology," *Philippine Quarterly of Culture and Society* 2, no. 4 (1974), p. 195.

<sup>213</sup> Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Ed. augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré, Collection folio essais 84 (Paris: Gallimard, 2008), pp. 81-6.

<sup>214</sup> *Mutatis mutandis*, Hossein Nasr compara esta relação entre princípio manifestado e estrutura do recipiente ao hilemorfismo aristotélico, entendendo aquele como a forma e este como a matéria. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Rev. ed (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 1.

<sup>215</sup> Mircea Eliade et al., *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, 10th pr, A History of Religious Ideas / Mircea Eliade, Vol. 1 (Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Pr, 2000), p. 88. Como Eliade indica, muitas outras cidades se consideravam participantes desse mesmo privilégio, acreditando viverem no lugar onde se deu a Criação.

<sup>216</sup> Hesiod, *Hesiod, the Homeric Hymns, and Homeric*, trans. Evelyn-White and Hugh G. (London: Harvard University Press, 1914), 535.

se tenha dado em Tenri, no Japão<sup>217</sup>. O fenómeno é intemporal e de natureza circular. Por um lado, é o conjunto de concepções religiosas totémicas que prescreve ao povo Hupa do Norte da Califórnia a sua organização em fratrias e as respectivas funções que estas devem desempenhar, e, por outro, é o próprio contexto histórico-social que marca a actividade mítico-poética da função fabuladora. Os índios Arapaho entendem e designam a Entidade Suprema como “aranha” de modo a fazer sentido da ideia de uma criação *ex nihilo*, ideia que lhes foi apresentada pelos colonos brancos<sup>218</sup>. A religião estática molda-se, também, às necessidades. É um mecanismo de superação.

Digamos, em tom de nota e expandindo a alusão que fizemos acima, que Bergson não considera que haja uma evolução no âmbito da religião estática, nem aceita a existência de um pensamento pré-lógico ou ilógico, atribuído pela antropologia do século XIX aos chamados povos “primitivos”<sup>219</sup>. Conforme explica Bergson, o sujeito das sociedades tradicionais não nega a causalidade natural. Quando observa a queda de um rochedo, não rejeita que a causa eficiente tenha sido o vento, que levou a pedra porque esta se tinha fendido. Ainda assim, introduz na equação uma “causa mística” ou “sobrenatural”<sup>220</sup>: àquele conjunto de factos acrescenta-se a vontade de um mago, a ira de um antepassado, ou o desejo de um deus. Porém, esta não pretende justificar o acontecimento físico, mas somente dotá-lo de significação: é que, “une fois constatées la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent — choses purement physiques et insoucieuses de l’humanité — il reste à expliquer ce fait, capital pour nous, qu’est la mort d’un homme”<sup>221</sup>. Não se trata, portanto, de explicar *como* tal aconteceu, mas *porquê*. Este tipo de pensamento, que hoje se designaria leviana e erradamente de supersticioso, persiste na pessoa moderna, considerado pináculo da civilização. As populações dos países tecnologicamente mais avançados continuam a acreditar na fortuna – hoje designada *risco*, como notou perspicazmente Anthony Giddens, conceito que surge a par da noção de *sorte*<sup>222</sup> -, a

---

<sup>217</sup> Midori Horiuchi, “Jiba: Returning Home for Tenrikyo Followers,” in *Sacred Sites and Sacred Stories Across Cultures*, ed. David W. Kim (Cham: Springer International Publishing, 2021), pp. 137–61.

<sup>218</sup> Åke Hultkrantz, *The Religions of the American Indians* (Berkeley Los Angeles London: University of California press, 1980), p. 31.

<sup>219</sup> *Les Deux Sources*, p. 152. Bergson dialoga aqui com Lévy-Bruhl. Sobre o problema da irredutibilidade entre as duas mentalidades para o antropólogo francês, João Lupi, “Lévy-Bruhl: A Pré-Lógica e o Irracional,” *Revista Portuguesa de Filosofia* 50 (1994), pp. 221–30.

<sup>220</sup> Idem.

<sup>221</sup> Idem.

<sup>222</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford, Calif: Stanford Univ. Press, 1997), p. 34.

quem não poucas vezes suplicam, e outras vezes atribuem culpas; mas também que os gatos pretos chamam “azar”, que abrir um guarda-chuva no interior de casa pode trazer “má sorte”, ou que as sextas-feiras que coincidam com o dia 13 exigem cautela acrescida<sup>223</sup>. Este também não rejeita a causalidade mecânica como causa física dos acontecimentos. O apelo à sorte para explicar o sucesso de uma aposta é obra da função fabuladora, e tem como propósito fornecer sentido ou, como diz Bergson, significação humana (*signification humaine*), ao acontecimento. Por outro lado, tal como a religião estática, constitui uma reacção defensiva “*de la nature contre la représentation, par l’intelligence, d’une marge décourageante d’imprévu entre l’initiative prise et l’effet souhaité*”<sup>224</sup>.

Outrossim, há um ponto igualmente comum e que une o sujeito das civilizações tradicionais ao sujeito moderno: *a realidade da morte*. De facto, parece ser outro factor – um factor radical - transversal à humanidade que não partilha com os animais não-humanos. A morte não parece ser uma realidade pessoal para uma lesma ou um carrapato. Nem mesmo para os animais considerados superiores, como o cão, o corvo, ou o chimpanzé. Como diz Bergson, “les animaux ne savent pas qu’ils doivent mourir”<sup>225</sup>. Um cão consegue discernir uma coisa morta, como um cadáver, de algo vivente. Observamo-lo na forma diferente com que este se comporta em relação a cada um dos casos. O gambá americano é inclusive conhecido pela peculiar habilidade de se fazer de morto<sup>226</sup>. Todavia, tal como o lagarto de Heidegger, enquanto se banha ao sol, não tem o sol nem a pedra presentes enquanto tais<sup>227</sup>, também nem o gambá americano nem o cão se encontram numa relação com a morte enquanto realidade pessoal iminente. Mesmo nos alegados casos em que animais se suicidam, diz Bergson, “a supposer qu’on ne se soit pas trompé, la distance est grande entre faire ce

---

<sup>223</sup> Este fenómeno até tem nome: triscaidecafobia. É de tal modo comum, afectando cerca de 20 milhões de pessoas apenas nos Estados Unidos da América, que “businesses lose an estimated \$800 to \$900 million on any given Friday the 13th because people call in sick to work, postpone travel, or delay making major purchases”. Sara L. Latta, *Scared Stiff: Everything You Need to Know about 50 Famous Phobias* (San Francisco, CA: Zest Books, 2013), p. 255.

<sup>224</sup> *Les Deux Sources*, p. 147.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>226</sup> É desse facto que deriva a expressão “playing ‘possum”. Carl G. Hartman, “Playing ‘Possum,” *Scientific American* 182, no. 1 (1950), pp. 52–55.

<sup>227</sup> Martin Heidegger, “Einführung in die Metaphysik” in *Gesamtausgabe 40* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983), pp. 40-49.

qu'il faut pour mourir et savoir qu'on en mourra"<sup>228</sup>. O Homem é único na compreensão da morte enquanto fado. Dotado de inteligência, capaz de reflexão e de observar desinteressadamente o seu mundo-ambiente circundante, e percebendo que tudo quanto existe acaba por perecer, o Homem deduzirá o destino inevitável da morte, que é sua.

A representação da morte gera uma espécie de atrito no decorrer da vida. É o que no vocabulário budista se chama, em páli, *dukkha*. Comumente traduzida por “sofrimento” ou “insatisfação”, *dukkha* é mais do que isso. Na medida em que *kha* designa o centro da roda de um carro e *du-* é um prefixo de negação, *dukkha*, em sentido próprio, refere-se à noção de “uma disfunção, de uma perturbação, de um incómodo, no que de outro modo seria o fluir natural, normal e saudável da vida, ou seja, *sukkha*, (...) que, com o prefixo positivo *su-*, transmite a ideia de uma roda que flui livremente e em harmonia”<sup>229</sup>. É, justamente, de algo semelhante que se trata. A representação da morte é paralisante e pode conduzir ao desespero que deriva da consideração da vida como um fenómeno fundamentalmente absurdo. Perante o entendimento da morte como fim último, todas as possibilidades e o seu conjunto parecem subitamente de uma total assepsia. A brutalidade deste enfrentamento com o Nada gerará, o mais das vezes, algo que o psiquiatra e psicanalista americano Robert Langs designou como *existential death anxiety*<sup>230</sup>. Mas a força criadora do élan vital não sossega, e à certeza que acompanha a representação da morte, que, quando adquire força e realidade suficientes, adquire a natureza de empecilho ao fluir da vida, contraporá a imagem da continuação da existência após a morte<sup>231</sup>. A religião estática constituirá o veículo através do qual, por via da faculdade fabuladora e as narrativas mitológicas, esta imagem se transmitirá e entranhará no espírito dos homens. Assim, podemos acrescentar ao aspectos da religião estática já despistados o facto de esta ser, nas palavras de Bergson, “*une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort*”<sup>232</sup>.

---

<sup>228</sup> *Les Deux Sources*, p. 136. Cf. John F. McDonald, “Can Species Commit Suicide?,” *Journal of Paleontology* 48, no. 3 (1974): 565–67.

<sup>229</sup> Paulo Borges, *O Sorriso Do Buda* (Camarate: Farol, 2020), pp. 44-5.

<sup>230</sup> Robert Langs, “Death Anxiety and the Emotion-Processing Mind,” *Psychoanalytic Psychology* 21, no. 1 (2004), p. 44.

<sup>231</sup> *Les Deux Sources*, p. 137.

<sup>232</sup> *Idem*.

Assim, em sentido diverso da especulação de Rudolf Otto, que considera que a experiência religiosa é marcada por um elemento atemorizante que deriva do aspecto *tremendum* do numinoso, para Bergson, a religião estática, tal como a própria crença religiosa, é, mais do que um temor, *uma reacção contra o próprio temor*<sup>233</sup>. O pânico e o sentimento de impotência gerado pela grandeza aterrorizante de certos fenómenos naturais, como maremotos ou erupções vulcânicas, podem ser suficientes para espoletar, por um mais ou menos complexo processo de antropomorfização, formas rudimentares de religião. Aquele *instinto intelectual* que ordena à inteligência engenhar um conjunto de representações capazes de contrabalaçar o poder subversivo do conhecimento reflexivo, será também aqui responsável pela metamorfose imaginativa que, impulsionada pelo arrebatamento emocional defronte da majestade natural, o transforma em entidade divinal<sup>234</sup>.

Observamos, assim, que a religião estática é algo de muito distinto da moral fechada. Independentemente do facto de a natural complexificação do pensamento religioso resultar a emergência de uma moral entendida como conjunto de prescrições e proibições regulativas da convivência intersubjectiva (que pode, por isso, ser extra-humana), os objectos de ambas são diferentes. Ainda assim, a religião estática participa também da vida social e comunitária de maneira semelhante à daquela moral. Por isso, na sua fórmula conclusiva, Bergson descreve a religião estática como “*une réaction défensive de la nature contre ce qu’il pourrait y avoir de déprimant pour l’individu, et de dissolvant pour la société, dans l’exercice de l’intelligence*”<sup>235</sup>. Por um lado, a religião estática é, como vimos, para usar a expressão corrente de Bergson, uma reacção defensiva contra o egoísmo ligado à inteligência e à busca ociosa pelo prazer pessoal, e, por outro lado, antecipamo-lo, a religião estática está sempre circunscrita a uma dada comunidade e desenvolve-se em oposição a outras – nunca é, por isso, dotada de universalidade.

---

<sup>233</sup> Ibid., p. 160-1.

<sup>234</sup> Ibid., p. 170. É o facto de a religião estática ser impulsionada pela franja de instinto que permeia a inteligência – daí o *instinto intelectual* – que esta é caracterizada por Bergson como infra-intelectual.

<sup>235</sup> Ibid., p. 219.

#### §4. A especificidade da religião dinâmica.

A religião estática até aqui analisada não só não esgota o sentido do religioso como, pelo contrário, constitui somente a sua manifestação mais débil. Com efeito, há uma religiosidade de superior riqueza que Bergson classifica como dinâmica e que identifica com o misticismo. Importa, por isso, descortinar o *quid* do misticismo e da experiência mística em particular. Importa especialmente porque, curiosamente, tal como surge, na segunda metade do século XX, uma certa escola de pensamento – cujas propostas tivemos ocasião de aqui analisar brevemente – que tem como objectivo, dependendo do proponente, abolir ou limitar bastante a utilização do conceito “religião”, têm proliferado também, nas últimas décadas, um conjunto de pensadores que pretendem subtrair ao misticismo aquilo que sempre lhe esteve associado historicamente: o *contacto*, ou a percepção do *contacto*, com o divino ou o invisível.

Michel Hulin é a figura mais tremendamente interessante desse movimento. Um dos livros que dedica ao assunto, “La Mystique Sauvage” (1993), de franca erudição e penetrante visão, pretende demonstrar, justamente, a existência de uma experiência mística independente de qualquer categoria religiosa ou de qualquer universo religioso – não necessariamente um misticismo laico, mas algo prévio a toda a caracterização. Uma experiência mística como *facto* bruto. É isto que designará como *mística salvagem*, na medida em que o *selvagem* é aquilo que surge de modo espontâneo, que não exige esforço e *cultivação*<sup>236</sup>. A especificidade desta experiência passa, segundo Hulin, por, pelo menos, três momentos consecutivos:

- (1) Um choque emotivo que, súbita e repentinamente, suscita uma desadaptação à vida (o sujeito pode ter a sensação de que está a flutuar no vazio, perder a noção do tempo e do espaço, ser vítima de movimentos involuntários, etc.);
- (2) Um sentimento de imbricação com o mundo e de que a consciência individual não possui realidade independente do seu circundante;

---

<sup>236</sup> Michel Hulin, *La mystique sauvage: aux antipodes de l'esprit*, 2e éd, Quadrige (Paris: PUF, 2013), p. 19.

- (3) A experiência de uma quietude, de uma pulcra completude, que deriva da percepção da abolição da distância afectiva entre o mundo, previamente vivenciado como distante, e o próprio<sup>237</sup>.

Hulin cita uma multitude de relatos – provenientes de figuras como Julien Green, Richard Jefferies, James Murray Mason, etc. – com intenção de demonstrar a realidade destes estádios e do carácter comum daquela experiência. Citemos brevemente o caso de Ramakrishna, analisado por Hulin, tendo em conta que o próprio Bergson se refere abertamente ao líder hindu como um místico de elevado calibre<sup>238</sup>. Gadadhar (é este o seu nome de nascimento) caminhava através dos campos de arroz da sua pequena vila. Não teria mais do que sete anos. A certa altura, emergiu no céu uma nuvem negra, indicando a iminência de forte precipitação. Gadadhar observa-a atentamente enquanto come arroz tufado de uma pequena malga. Rapidamente a nuvem cobre a totalidade do céu, e desatam a voar um bando de grou, brancos como o leite, contrastando com a negritude da nuvem. Gadadhar fica absorto no avistamento daquele fenómeno, quando subitamente perde a consciência do mundo exterior, deixa cair a taça de arroz, e desmaia. Um transeunte, dando-se conta da situação, leva-o para casa dos seus pais. Mais tarde, retornado à consciência, afirma ter tido a experiência de uma alegria sufocante<sup>239</sup>. Não poderíamos designar mais propriamente tal experiência como estética? Curiosamente, Swami Chetanananda, biógrafo de Ramakrishna refere-se ao episódio como uma experiência de superconsciência, e não como uma experiência mística ou espiritual<sup>240</sup>.

Com rigor, não se trata de uma experiência estética. Esta pressupõe, antes de mais, uma *explícita* objectividade noemática, de tal modo que, independentemente da intensidade das suas qualidades, o sujeito é capaz de dar conta do seu objecto<sup>241</sup>. O que parece caracterizar a experiência supracitada de Ramakrishna, assim como de todos os outros casos estudados por Michel Hulin, é o facto de o sujeito ser incapaz

---

<sup>237</sup> Ibid., pp. 7-9.

<sup>238</sup> *Les Deux Sources*, p. 241.

<sup>239</sup> Chetanananda, ed., *Ramakrishna as We Saw Him*, Second edition, revised and enlarged (St. Louis: Vedanta Society of St. Louis, 2012), p. 13. Cf. Michel Hulin, *La mystique sauvage*, p. 20.

<sup>240</sup> Cf. Chetanananda, ed., *Ramakrishna as We Saw Him*, *ibid.*

<sup>241</sup> Cf. Michael Parsons, “Aesthetic Experience and the Construction of Meanings,” *Journal of Aesthetic Education* 36, no. 2 (2002), p. 26. Ralph Alexander Smith, *The Sense of Art: A Study in Aesthetic Education*, Philosophy of Education Research Library (New York: Routledge, 1989), Appendix I. Władysław Tatarkiewicz, *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1980).

de identificar, com maior ou menor precisão, o objecto da sua experiência. John Cowper Powys, na sua autobiografia, referindo-se ao teor de uma destas experiências, afirma claramente não se tratar de um prazer estético. Vale a pena citar o longo trecho para se perceber o que está em jogo:

*“What I would like to emphasize just here is that the pleasure I got from these things of my solitary walks did not present itself to me as an æsthetic pleasure, nor did it call up in my mind the idea of beauty. What gave me these sensations seemed to be some mysterious “rapport” between myself and these things. It was like a sudden recognition of some obscure link, some remote identity, between myself and these objects. Posts, palings, hedges, heaps of stones—they were part of my very soul.*

*But the mere movement of walking, the mere contact with earth and air and the breath of the free wind as I left the town behind, always seemed able to engender in me a mood in which the present took to itself a sort of winnowed essence of similar memories from the past and thus became a continuity of half-forgotten feelings that welled up in my consciousness and reduced the future to complete non-existence. I thus became on these lonely walks like one who has found the clue to the obliteration of the future; and although I did not feel as though I touched the Eternal, I certainly felt as though I ceased to want anything or wish for anything that I did not already possess”<sup>242</sup>.*

O que se nos apresenta aqui é, de facto, algo que não uma experiência estética. Não só não há objecto visado, mas, pelo contrário, a própria noção de objecto (no sentido de *ob-jectus*, daquilo que está aí defronte do sujeito, mas que obstaculiza, que funciona como barreira) parece ficar obscurecida. Um traço comum a estes estados modificados de consciência é, justamente, esta ligação misteriosa que o sujeito experimenta entre si e o mundo, e o sentimento de comunidade com todas as coisas. A própria cessação do desejo ali relatada é um indicador dessa aparente anulação, por mais efémera que seja, da individualidade como realidade separada dos outros entes – um entendimento muito semelhante àquele que podemos encontrar na doutrina

---

<sup>242</sup> John Cowper Powys, *Autobiography* (London: Faber and Faber, 2013), p. 163.

budista de *anattā*, do não-eu<sup>243</sup>. É aquilo que Romain Rolland designou, em correspondência com Freud, e inspirado pelo exemplo de Ramakrishna, de sentimento oceânico<sup>244</sup>.

O autor francês André Comte-Sponville - cujo êxito literário confirma o diagnóstico de Xavier Zubiri que constatava como característica mais importante da era contemporânea a soberba e a desligação<sup>245</sup> -, que tem como bandeira principal a propugnação de uma espiritualidade atea, relata ter tido semelhante sentimento resultante da contemplação da imensidão<sup>246</sup>. Para além do desapego egóico, Comte-Sponville equaciona o sentimento a uma tranquilidade próxima daquilo que os estóicos designavam por ataraxia e caracteriza tal experiência como um estado modificado de consciência igual ao que o místico experimenta<sup>247</sup>.

Ora, para Bergson, assim como para toda uma tradição onde se vai inserir, aquilo que caracteriza, por um lado, a singularidade da experiência mística – que é aquilo de que presentemente nos ocupamos -, e, por outro, o próprio *fluxo* do misticismo, é algo de substancialmente diferente. Não é difícil cair no erro de equacionar a experiência mística básica, ou o primeiro estágio daquela, com qualquer coisa de semelhante ao que aqueles autores descrevem. É que Bergson descreve o desfecho da experiência mística como “une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l’effort créateur que manifeste la vie”<sup>248</sup>. Esta noção de contacto, tais como a de ligação, nexa, comunidade, mas também de não-dualidade e

---

<sup>243</sup> Se a doutrina do não-eu implica a inexistência de um sujeito, de um si, é algo que permanece objecto de discussão até aos dias de hoje. Lev Igorevich Titlin, “Does the Buddhist Doctrine of Non-Self Denies the Concept of Subject?,” *Философская Мысль*, no. 10 (October 2020): 42–58. Richard F. Gombrich, *What the Buddha Thought*, Oxford Centre for Buddhist Studies Monographs (London; Oakville, CT: Equinox Pub, 2009), Chapter V.

<sup>244</sup> J. Moussaïeff Masson, *The Oceanic Feeling* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1980), p. 34.

<sup>245</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 10a ed (Madrid: Alianza, 1994), p. 452.

<sup>246</sup> André Comte-Sponville, *L’esprit de l’athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*, Le livre de poche (Paris: Librairie générale française, 2008), p. 158.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 162, 171. A este respeito, é interessante notar a diferença entre a visão geralmente medíocre de Comte-Sponville e a genial penetração de uma figura como Frank Plumpton Ramsey, nomeadamente quando este faz o seguinte reparo: “Where I seem to differ from some of my friends is in attaching little importance to physical size. I don’t feel the least humble before the vastness of the heavens. The stars may be large, but they cannot think or love; and these are qualities which impress me far more than size does. I take no credit for weighing nearly seventeen stone”. Frank Plumpton Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. Joseph Bevan Braithwaite, Reprinted, The International Library of Philosophy & Philosophy of Logic and Mathematics 32, Philosophy of Logic and Mathematics : In 8 Volumes 5 (London: Routledge, 2001), p. 238. Cf. Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge Classics (London ; New York: Routledge, 2002), p. 38.

<sup>248</sup> *Les Deux Sources*, p. 235.

de confluência com o circundante, etc., está omnipresente nos relatos das experiências a que se refere Hulin. Ainda assim, para Bergson, não é disto que trata a experiência mística em sentido estrito. O fenómeno estudado por Hulin, e relatado por inúmeras personalidades ao longo da história, parece aproximar-se mais daquilo que Bergson, na obra de 1896, designou como percepção *de iure* (em oposição à percepção *de facto*), a que já tivemos ocasião de aludir mais atrás. Com efeito, na percepção *de iure* (ou *percepção pura*<sup>249</sup>) não existiriam propriamente objectos – ou, pelo menos, os seus contornos não estariam delineados com clareza e distinção suficientes para permitir um discernimento da sua realidade independente. Aquilo que conduz J. Harward a um estado de perplexidade em relação à noção de percepção pura é, precisamente, a incompreensão de que, mais do que a absorção num presente absoluto, a percepção pura refere-se à submersão da consciência na totalidade das coisas, entendidas como imagens ou, sobretudo, acontecimentos<sup>250</sup>. Na percepção pura, cuja existência Bergson postula ser somente *de direito* e nunca *de facto* – e tal porque a percepção é sempre de um sujeito, coadjuvada pela memória, e personalizada quando tornada representação -, o sujeito – podemos ainda falar de sujeito? - estaria *lá*, como que fundido com a realidade fluxionária de todas as coisas que não formariam senão uma unidade qualitativa, duracional.

O que está em jogo naquela concepção de experiência mística paradigmaticamente defendida por Hulin parece ser, *mutatis mutandis*, uma experiência análoga à que Bergson ali descreve nas primeiras páginas de *Matière*. Entendida neste sentido, tal como a define Sallie King, “a form of awareness in which the experiential sense of a separate subject and object is not present”<sup>251</sup>, como experiência imediata, sem intermediários<sup>252</sup>, a experiência mística parece poder ser equacionada com a percepção pura de Bergson, e não tanto com a sua concepção de misticismo. É que, segundo o filósofo francês, aquele contacto directo e misterioso com o mundo, aquela experiência de nexos e integração, de coincidência com o élan vital, é entendida no quadro de uma relação com o divino. Para além de qualificar

---

<sup>249</sup> *Matière*, pp. 21-22.

<sup>250</sup> J. Harward, “What Does Bergson Mean by Pure Perception?,” *Mind* 27, no. 106 (1918), pp. 203–7.

<sup>251</sup> Sallie B. King, “Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism,” *Journal of the American Academy of Religion* 56, no. 2 (1988), p. 273.

<sup>252</sup> G. William Barnard, “Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot’s ‘Religious Experience,’” *Journal of the American Academy of Religion* 60, no. 2 (1992), p. 242.

esforço criador como proveniente de Deus, ou como o próprio Deus<sup>253</sup>, Bergson afirma sistematicamente a relação do místico com a acção divina. O êxtase – que em sentido próprio quer dizer estar fora do lugar que lhe é próprio, diríamos em inglês *displaced*, como o próprio prefixo indica, em sentido exterior -, que Bergson afirma Plotino ter alcançado, é definido como “un état où l’âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu”<sup>254</sup>, e não simplesmente como a transfiguração do binómio sujeito-objecto. A referência da experiência mística, nas suas diversas modalidades, é sempre o plano do divino enquanto tal e não apenas um sentimento de completude ou de solidariedade para com determinado estado de coisas.

A isso que possibilita e conduz a essa experiência do divino chama Bergson *intuição mística*. A intuição *tout court*, tal como é pensada nas obras anteriores, envolve a ciência de que a consciência pessoal existe no interior de uma proto-consciência duracional, onde o sujeito se deve instalar por tal esforço intuitivo, simpatizando com o movimento criador da vida. É por ser um empenho que a intuição é em sentido próprio um método (literalmente, a μετ de um ὁδός, o meio de atingir um determinado objectivo), um caminho para a resolução de problemas. O problema, identificado por diversos comentadores de Bergson – que talvez tenha sido o cataclismo que leva Manuel Garcia Morente a repudiar, com “una grande tristeza”, *Les Deux Sources*<sup>255</sup> -, surge em discernir se a intuição qualificada como mística corresponde, conforme postulam Goddard e Gouhier, como que a uma simples intensificação ou suprema dilatação da intuição<sup>256</sup> – e, neste sentido, o culminar da actividade filosófica seria a própria superação da filosofia, um salto na direcção de Deus -, ou se, por outro lado, a intuição mística relega a intuição filosófica para a suplência, substituindo-a num âmbito que a ultrapassa. Camille de Belloy identifica como problema o facto de nesta segunda perspectiva o filósofo ficar refém das

---

<sup>253</sup> *Les Deux Sources*, idem.

<sup>254</sup> *Les Deux Sources*, p. 236.

<sup>255</sup> Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson: Con el discurso pronunciado por Bergson en la Residencia de Estudiantes, El primero de Mayo de 1916* (Espanña: Ediciones Encuentro, S.A., 2013), p. 201.

<sup>256</sup> Jean-Christophe Goddard, “Fonction Fabulatrice et Faculté Visionnaire. Le Spectre de l’élan Vital dans *Les Deux Sources*,” in *Bergson et La Religion: Nouvelles Perspectives Sur Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*, ed. Ghislain Waterlot (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), p. 106. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Éd. revue et corr. de l’ouvrage 1961, Fayard, Histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1999), p. 107-8.

experiências de outrem, observando sempre o seu objecto de fora, o que é diametralmente oposto a todo o método da intuição sempre defendido por Bergson<sup>257</sup>.

Uma leitura atenta revela que é a primeira posição aquela que mais se conforma ao texto e à posição de Bergson. Com efeito, Bergson admite muito claramente graus de intensificação intuicionais – daquela mesma intuição filosófica fundante da metafísica. É “par une première intensification” que “elle nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure”<sup>258</sup>; e uma “intensification supérieure la porterait peut-être jusqu’aux racines de notre être et, par là, jusqu’au principe même de la vie en général”, que é o característico da actividade da alma mística. Noutra ocasião, Bergson refere que a intuição oferente da certeza filosófica é susceptível de ser *prolongada* pela intuição mística<sup>259</sup>. A qualificação serve apenas para referir a variação de intensidade e a ampliação do seu horizonte de incidência, e não constitui a introdução de um novo método ou de qualquer faculdade<sup>260</sup>.

A objecção, que poderia ser feita, de que a experiência mística não está ao alcance de todos – pelo contrário, é e sempre foi privilégio de muito poucos em todas as civilizações -, e que, por isso, o esforço característico da intuição filosófica será em vão neste domínio, não parece colher. Primeiro, porque não é de todo clara a razão por que a experiência mística é prerrogativa de uns e não de outros; segundo, porque o mesmo se verifica em todos os outros âmbitos da vida humana. Apesar da actualidade da queixa de Hegel, nomeadamente quando lamenta o facto de a filosofia estar votada ao desprezo<sup>261</sup>, e da amplitude vocal do homem-massa envisioned por Ortega y Gasset somente se ter vindo a agudizar, é insensato esperar que todas as

---

<sup>257</sup> Camille de Belloy, “Bergsonisme et Christianisme: Les Deux Sources de La Morale et de La Religion Au Jugement Des Catholiques,” *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques* 85, no. 4 (2001), pp. 641–67.

<sup>258</sup> *Les Deux Sources*, p. 267.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>260</sup> Tal não implica, contudo, a confusão entre teologia e filosofia. Brigitte Sitbon-Peillon, *Religion, Métaphysique et Sociologie Chez Bergson: Une Expérience Intégrale*, 1re éd, Philosophie d’aujourd’hui (Paris: Presses universitaires de France, 2009), pp. 22-23.

<sup>261</sup> “Die schlimmste der Verachtungen ist diese, daß wie gesagt jeder, wie er so steht und geht, über die Philosophie überhaupt Bescheid zu wissen und abzusprechen imstande zu sein überzeugt ist. Keiner anderen Kunst und Wissenschaft wird diese letzte Verachtung gezeigt, zu meinen, daß man sie geradezu innehat.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Auf der Grundlage der “Werke” von 1832-1845 neu edierte Ausg, Werke 7* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), p. 8.

peessoas tenham aptidão para estudar metafísica<sup>262</sup>. Não é menos o fado – ou a fortuna, ou a graça, ou o acaso, ou a fatalidade, conforme se queira –, o fado criador para falar bergsonicamente, que consigna o destino de alguém à tenacidade do pensamento filosófico do que à intrepidez do *boxeur* ou à doce deleitação no abraço divino, na diversidade de todos os graus possíveis de atingir em cada um deles. Se há um sopro de incerteza e de imprevisibilidade que parece pairar sobre a figura do místico, tal deve-se, por um lado, à sua natureza insólita e à escassez de congêneres, e, por outro, ao teor quase indescritível – mas mostrável - da sua missão.

O problema levantado por Camille de Belloy parece-nos, na verdade, ser um falso problema. Será legítimo questionar o entendimento psiquiátrico ou psicanalítico de uma dada patologia psíquica afirmando que apenas o paciente padece daquele mal, que o esquizofrênico, tendo um acesso privilegiado à esquizofrenia, está mais apto que o clínico mental a compreender o fenómeno; ou que alguém que apanhe chuva com frequência estará, por isso, em melhores condições de compreender os fenómenos climatéricos do que um meteorologista? Não pretendemos caricaturar a posição de Belloy, mas somente questionar o valor da experiência directa para a compreensão de um dado fenómeno. Não cabe a ninguém exigir a Bergson, quando este estuda os amnésicos e os dementes, em *Matière*, que ele próprio se incumba à amnesia ou à demência. Mas aludamos a um caso concreto que indicia o oposto: a revelação que Maomé recebe na caverna de Hira. De acordo com a narrativa Alcorânica e a tradição profética, Maomé, durante o ano 610 (sunitas situam-no com maior precisão no mês do Ramadão, e xiitas, por outro lado, no dia 27 de Rajab<sup>263</sup>), é ali visitado pelo anjo Gabriel que o incita a recitar<sup>264</sup> (ou, como é mais comum traduzir, ler, trata-se do imperativo *iqra*’, que tanto pode significar citar e recitar, ler, coligir). Maomé terá ficado assombrado, a princípio até duvidando da natureza divinal da experiência<sup>265</sup>. É Waraqah ibn Nawfal, primo de Khadija, a primeira mulher do

---

<sup>262</sup> Cf. Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, SUNY Series in Religious Studies (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 6.

<sup>263</sup> Ja’far Subhani, *The Message* (Karachi: Islamic Seminary Publications, 2014), chap. 12.

<sup>264</sup> Muḥammad Muṣṭafā al-A’ẓamī, *The History of the Qur’ānic Text: From Revelation to Compilation ; a Comparative Study with the Old and New Testaments*, 1. publ (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), p. 25.

<sup>265</sup> Edmund Power, “The Life, Work, and Character of Mohammed,” *Studies: An Irish Quarterly Review* 3, no. 10 (1914), pp. 144-5. Os relatos estão reunidos em diversas colecções de *ahadith* (ditos e feitos do profeta), como Ṣaḥīḥ al-Bukhārī e Ṣaḥīḥ Muslim.

profeta, que, talvez por ser um *ḥanīf* (um monoteísta do chamado *período de ignorância pré-islâmico, jāhilīyah*), assegura Maomé de que esteve em contacto com o anjo Gabriel e que está encarregado de uma missão profética<sup>266</sup>. Aqui temos o exemplo de uma pessoa que se apresenta como mais capaz de identificar um fenómeno místico enquanto tal do que o próprio sujeito da experiência.

Concordamos com Camille de Belloy na medida em que aquilo que marca e caracteriza o bergsonismo é um pensamento que se instala no próprio objecto do seu estudo, em algumas circunstâncias de modo semelhante ao método que surge com a fenomenologia. Mas não só. Desde sempre, como viu perspicazmente Anthony Feneuil, o filosofar de Bergson envolve a apropriação de factos que são geralmente exteriores à Filosofia: “à mesure que la philosophie de Bergson découvre sa puissance propre, puissance de résolution des problèmes et de saisie de l’absolu non seulement du moi, mais du monde, elle découvre aussi la nécessité de s’approprier des connaissances qui lui sont extérieures. Ce sont, dans l’Essai, les données de la psychologie empirique. Dans Matière et Mémoire, de la psychopathologie. Dans L’évolution créatrice, où ce travail d’appropriation va le plus loin, les données de la biologie. L’intuition n’est pas un relâchement solipsiste du moi sur lui-même, mais un effort impliquant le recours à des données objectives”<sup>267</sup>. A intuição como método nunca esteve fechada ao mundo. Pelo contrário, sempre fez uso dos dados de experiências alheias. Neste sentido, *Les Deux Sources* não constitui propriamente uma quebra com as obras anteriores do filósofo francês. O que Bergson postula é a debilidade da intuição filosoficamente orientada para se debater com as questões mais perenes e marcantes da existência humana. Com efeito, aquela alcança a realidade do élan vital – uma realidade empírica –, da matéria – resultante do confronto com aquele -, e do progresso evolucionário divergente que se dá partir daquela unidade primária. Tudo isto foi ela capaz de apreender. Contudo, nunca lhe ocorreu que a humanidade, zénite dessa evolução criadora, pudesse ter outro fim que não ela própria. A intuição tornada mística lida e coloca, ao responder-lhes, estas questões<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> ‘Abd al-Malik Ibn Hishām, Muḥammad Ibn Ishāq, and Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh* (Karachi ; New York: Oxford University Press, 2001), p. 107.

<sup>267</sup> Anthony Feneuil, “De L’immédiatement Donné Au ‘Détour de L’expérience Mystique’. Remarques Sur L’Unité de La Méthode Intuitive Chez Bergson,” *Philosophos* 17, no. 1 (2012), p. 34.

<sup>268</sup> *Les Deux Sources*, p. 275-6.

De facto, a intuição do místico acrescentará algo aos resultados do trabalho desenvolvido pelo filósofo: *a energia criadora que Bergson designou anteriormente por élan vital – e que em Évolution chegou a equacionar com o próprio Deus*<sup>269</sup> - é entendida pelo místico como amor. Este é o marco do misticismo, e aquilo que o distancia de concepções tais como a de Hulin. Esta forma de religião dinâmica dispensa as construções narrativas, a coerência mitológica, e até, em certo sentido, as preces ritualísticas – nas palavras de Bergson, aquela “c’est une élévation de l’âme, qui pourrait se passer de la parole”<sup>270</sup>. A fabulação não desempenha aqui nenhuma função, e tal por dois motivos. Primeiro, porque, tal como na passagem da moral fechada para a moral aberta, a religião dinâmica – onde prevalece o misticismo –, ao contrário da religião estática, refere-se sempre ao indivíduo e não tem como fim a coesão e preservação da sociedade. Pelo contrário, o místico, outra vez, tal como o herói moral, vai muitas vezes contra os preceitos mais enraizados de uma dada religião. Não é de estranhar, por isso, que não só os próprios místicos mas quase todas as correntes esotéricas que aqueles geraram sejam consideradas heterodoxas ou heréticas. Em segundo lugar, porque *o acontecimento místico pretende ser um contacto directo com Deus*. Seja concebido como o *al-Mālik* islâmico, o Javé judaico, ou a *Śūnyatā* do budismo Mahāyāna<sup>271</sup>, ou como o élan vital<sup>272</sup>, o acontecimento místico de diluição da consciência em Deus é sempre um *acontecimento pessoal*<sup>273</sup>. É o sujeito que vê Deus. É a algo deste género que se referem os místicos cristãos dos primeiros séculos quando falam, helenicamente, de uma βίος θεωρητικός, na medida

---

<sup>269</sup> *Évolution*, p. 270. É uma das apenas duas instâncias que Bergson fala de Deus em toda a *Évolution*.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>271</sup> No Ocidente tem florescido a ideia de um budismo ateu, como se este fosse um mero movimento filosófico – daqueles pronto-a-pensar – e Buda uma espécie de *life coach*. Contudo, independentemente da sua legitimidade e benefícios que possam derivar da adopção de um conjunto de práticas orientais, como a meditação, tal não passa de uma caricatura e de uma deformação quer do budismo como é ensinado e vivido historicamente, nas suas múltiplas escolas e interpretações, como da própria mensagem de Śākyamuni. Frithjof Schuon, certamente um dos mais arrojados críticos da Modernidade, observou muito sagazmente que essa noção de *Śūnyatā* (normalmente vertida para as línguas vernáculas como vacuidade, o que é certamente contribui para uma certa incompreensão do aspecto mais essencial do pensamento budista), é a Realidade supra-ontológica, o Ser absoluto visto internamente e não objectivado. Frithjof Schuon., *Treasures of Buddhism: A New Translation with Selected Letters*, The Writings of Frithjof Schuon (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2018), p. 10. Cf. David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008).

<sup>272</sup> Recordamos que, como já dissemos, Bergson, por vezes, equaciona o élan vital, o próprio esforço criador da Vida, com Deus. *Les Deux Sources*, p. 275.

<sup>273</sup> Eduardo Abranches de Soveral fala de uma anulação da consciência nos seus próprios conteúdos experimentada nos momentos máximos de misticismo. Eduardo Abranches de Soveral, *Essai Sobre a Sexualidade e Outros Estudos* (Lisboa: INCM, 2002), p. 12.

em que *θεωπία* significa, justamente, visualizar, ter olhar atento, ou, latinamente, de uma *contemplatio* (de *contemplor*, observar com circunspeção)<sup>274</sup>. Não se trata, como é evidente, de qualquer coisa que se possa relacionar com os olhos, de que trata a oftalmologia, mas de algo pertencente à esfera daquilo que a tradição islâmica designou por coração (*qalb*), o lugar da cognição espiritual, a via de acesso às realidades inteligíveis<sup>275</sup>. Ver uma coisa – e, novamente, podemos *ver* quão áspera é uma superfície, *ver* quão alto está o som de uma canção, *ver* a possibilidade de um xeque-mate num jogo de xadrez, *ver* que não percebemos uma dada equação matemática<sup>276</sup>, etc. - é tê-la presente ao espírito<sup>277</sup>. Como observou Bernard McGinn, mais do que a *unio mystica*, que é a linguagem apenas de um punhado de discursos místicos, aquilo que caracteriza globalmente essa experiência é a *presença* do divino<sup>278</sup>.

Este encontro, que Bernardo de Claraval dizia derivar da leitura do *liber experientiae* e não de uma mera assimilação intelectual das escrituras<sup>279</sup>, é vivido como amor. Como aponta Bernard McGinn, o encontro de Deus não é uma experiência quotidiana, não é um dar de caras com qualquer objecto, mas algo como encontrar um amigo ou um parente<sup>280</sup>. É este o momento decisivo que constitui o fulcro da experiência mística e a distingue da experiência estética ou espiritual a que se referem os estudos de Hulin, mas também o que a distancia da moral aberta a que nos referimos anteriormente. Com efeito, segundo Bergson, a diferença fundamental entre a religião estática e a religião dinâmica é o facto de o místico, imerso e transformado pelo contacto com um Deus-Amor, abrir a sua alma ao mundo. Não se trata já de combater

---

<sup>274</sup> Moisés Alves and Pedro Calixto, “O Estatuto Da Vida Contemplativa e Ativa Na Mística Especulativa de Mestre Eckhart Com Base No Sermão 86, A Excelência de Marta Sobre Maria.,” *Revista Ética e Filosofia Política* II, no. XXIV (2021), pp. 275-76.

<sup>275</sup> G. Hussein Rassool, *Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice* (East Sussex ; New York, NY: Routledge, 2016), pp. 41-44.

<sup>276</sup> Ver algo não implica apreender racionalmente o que se vê. Um sujeito pode ver que não percebe. A via da *intellectus fidei*, tal como é pensada por Agostinho, afigura-se necessária, justamente, para procurar alguma espécie de meio que ilumine a presença da trindade ao espírito, que não aquela da apreensão racional. *De Trinitate*, XV.

<sup>277</sup> Cf. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, and Kallistos Ware, eds., *The Philokalia: The Complete Text*, vol. II (London: Faber and Faber, 1981), p. 345. Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen Der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis Und Theätet*, Gesamtausgabe, Band 34 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988), pp. 47-53.

<sup>278</sup> Bernard McGinn, ed., *The Essential Writings of Christian Mysticism*, Modern Library, Modern Library Classics (New York: Modern Library, 2006), p. XV.

<sup>279</sup> Elizabeth Dreyer and Mark S. Burrows, eds., *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 2005), p. 141.

<sup>280</sup> Bernard McGinn, ed., *The Essential Writings of Christian Mysticism*, idem.

o desapego à vida suscitado pelo medo da morte ou de auxiliar a humanidade a preservar a sua existência social, restando o egoísmo promovido pela inteligência reflexiva, mas de uma exuberância amorosa que não conhece limites. O amor do místico, que é do próprio Deus, refere-se à totalidade da humanidade, e não a uma dada tribo, etnia ou sociedade: “à travers Dieu, par Dieu, il aime toute l’humanité d’un divin amour”<sup>281</sup>.

Assim, enquanto o heroísmo do herói se baseia na força criadora de uma emoção supra-intelectual, aquilo que impulsiona o inabalável amor do místico por todos os homens é o próprio amor de Deus, ou, simplesmente, o próprio Deus (porque, para Bergson, “Dieu est amour”<sup>282</sup>). Esta transição – da atenção à particularidade, seja a tribo, a etnia, ou a sociedade, para a totalidade da humanidade – não se dá por passos, por momentos graduais que um sujeito tenha que percorrer, como que por alargamento. Não se começa amando a família para, por um esforço pessoal, amar a comunidade local, a pátria, e finalmente todos os homens. Pressupõe-se que a diferença entre esta última instância e todas as outras que a precederem seria de grau, mas, segundo Bergson, a diferença é de natureza: “c’est qu’entre la nation, si grande soit-elle, et l’humanité, il y a toute la distance du fini à l’indéfini, du clos à l’ouvert”<sup>283</sup>. Poderemos perceber esta distinção remontando ao binómio quantidade-qualidade do *Essai*, na medida em que a religião estática encara os homens de um ponto de vista quantitativo, como unidades homogêneas separadas e sem uma inerente relação entre si, enquanto que para a religião dinâmica o todo tem precedência sobre as partes – ou antes, as partes são o todo -, de tal modo que a interpenetração daquelas não permite uma perspicua discernibilidade: o valor de cada humano na sua individualidade é o valor de toda a humanidade.

O papel do amor neste modo de ser do místico e da religião dinâmica não é despiciendo - pelo contrário, é o crucial. As doutrinas morais com pretensão de universalidade existem desde tempos muito remotos. Os estóicos são um exemplo paradigmático. Primeiro, porque a cosmologia estóica baseia-se numa peculiar concepção de um κόσμος animado por um λόγος<sup>284</sup>, cujo princípio dinâmico

---

<sup>281</sup> *Les Deux Sources*, p. 249.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>283</sup> *Les Deux Sources*, p. 27.

<sup>284</sup> Neste sentido, o cosmos é entendido, como se sabe, como um animal racional. É assim porque, conforme explica Sexto Empírico, citando Zenão de Cítio, “[ εἰ ] το λογικόν του μη λογικού κρειττον εστιν ουδέν

unificador é designado por συμπάθεια<sup>285</sup>, com que o sujeito se encontra numa relação acústica e não teórico-cognitiva. A Φύσις do estoicismo resulta da identificação do corpóreo e do espírito, a natureza é verdadeiramente animada, de tal modo que qualquer filosofia da natureza envolve necessariamente uma teologia<sup>286</sup>. Tendo tal concepção por fundo, postularam a existência de uma irmandade universal<sup>287</sup>, onde o Todo – a alma universal – encontra precedência axiológica sobre as suas partes<sup>288</sup>. Tal como diz Bergson, “ils se proclamaient citoyens du monde, et ils ajoutaient que tous les hommes sont frères, étant issus du même Dieu”<sup>289</sup>. A mensagem aparenta ser precisamente a mesma da religião dinâmica, nomeadamente quando o místico propõe a indistinção ontológica de todas as pessoas, o igual valor de todas as vidas perante Deus. Todavia, segundo Bergson, o estoicismo não passa de uma doutrina filosófica. Uma doutrina filosófica de excelso valor, perante a qual as pessoas demonstrarão admiração, mas *apenas* uma doutrina filosófica. Na visão do filósofo francês, por isso, não só o estoicismo, mas todos os sistemas de pensamento filosófico ficarão sempre aquém das consequências últimas do misticismo.

Porém, dados todos os louvores à doutrina dos estóicos, Bergson coloca em dúvida a sua factibilidade. “Nous ne voyons pas qu’aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d’abaisser la barrière entre l’homme libre et l’esclave, entre le citoyen romain et le barbare”<sup>290</sup>. Assim, o estoicismo acabaria por não se distinguir, na prática, de outras doutrinas morais igualmente nobres encontradas não só pelo mundo grego – que ultimamente também careciam de

---

δέ γε κόσμου κρείττον ἐστὶν λογικόν ἄρα ο κόσμος”, “o que projecta a semente do racional, também é racional; o cosmos projecta a semente do racional, logo é racional. O racional é superior ao não racional, mas nada é superior ao cosmos, por conseguinte o cosmos é racional”. Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 1 (Teubner, 1903), 111. Cf. Descrição de Eusébio, “ὅλον δε τον κόσμον συν τους εαυτού μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν · τούτον δε ένα μόνον είναι φασι και πεπερασμένον και ζώων και αίδιον και θεόν”. SVF vol. 2, 258.

<sup>285</sup> Peter Fraño, “Cicero’s Translations of the Stoic Term Συμπάθεια into Latin,” *Graeco-Latina Brunensia*, no. 2 (2020), pp. 89-90.

<sup>286</sup> Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford University Press, 1948), p. 36.

<sup>287</sup> Que Charles Harris considera estar na base do conceito contemporâneo de comunidade internacional. Charles W. Harris, “The Stoics’ ‘Universal Community’ and Its Relation to Modern International Organization,” *Social Science* 30, no. 3 (1955), pp. 150–56.

<sup>288</sup> Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy* (London: Watts & Co., 1915), p. 37.

<sup>289</sup> *Les Deux Sources*, p. 58.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 77.

universalidade, na medida em que o bárbaro era sempre Outro e objecto ora de medo ora de escárnio<sup>291</sup> -, mas também, por exemplo, na China<sup>292</sup>.

Neste sentido, a inferioridade das doutrinas filosóficas perante os princípios da religião dinâmica dá-se por dois motivos. Primeiro, porque aquelas são moralmente deficientes. Ora não têm em vista o amor desinteressado da humanidade, ora, quando o aparentam pregar, revelam-se incapazes de o colocar em prática. Em segundo lugar, e este é o ponto decisivo, a mera concepção filosófica, independentemente da sua maior elevação ou pulcritude, não possui o entusiasmo onnipotente e o poder unitivo que somente se descobre no Amor. Bergson equaciona esta força com um incêndio, capaz de se propagar de alma em alma<sup>293</sup>. É esta invulgar força, não proveniente de qualquer estudo mas de um contágio após o contacto com o divino, que enforma a acção do místico e lhe fornece tal firmeza que a impede de alguma vez claudicar. Com efeito, para Bergson, o que caracteriza a verdadeira religião e o verdadeiro misticismo é a acção: “la religion est principalement action: elle ne concerne la connaissance, comme nous l’avons maintes fois répété, que dans la mesure où une représentation intellectuelle est nécessaire pour parer au danger d’une certaine intellectualité”<sup>294</sup>. A única referência à constituição de conhecimentos, à formação de narrativas de sentido, às cosmogonias mitológicas, dá-se no plano da religião estática devido à necessidade de subverter a inteligência. Na esfera da religião dinâmica, “la prière est indifférente à son expression verbale; c’est une élévation de l’âme, qui pourrait se passer de la parole”<sup>295</sup>. É um âmbito onde não só se abdica dos artifícios poéticos e das criações mitológicas, mas onde se dispensa toda a discursividade e cujo fulcro é a actividade.

---

<sup>291</sup> Robert Browning, “Greeks and Others: From Antiquity to the Renaissance,” in *Greeks and Barbarians*, ed. Thomas Harrison (New York: Routledge, 2002), pp. 257–77.

<sup>292</sup> Presume-se que Bergson se refira a algumas das chamadas “cem escolas de pensamento” que proliferaram na China entre os séculos VI e III (a.C.). Começamos aqui a vislumbrar o viés de Bergson a que aludiremos mais à frente. Desde logo, porque não apresenta um argumento cogente, nem apresenta indícios de que essas “doutrinas morais” (quais?) falhem em legislar para a universalidade dos homens. Seria preciso analisar a veracidade da afirmação de que, por exemplo, o confucionismo não tem pretensão de universalidade, ou seja, em que medida é verdade que tem como única preocupação os chineses. Sobretudo, importante seria analisar o caso do Moísmo, cujo traço mais característico é, justamente, a propugnação de um amor universal. Se é verdade que não deixamos aqui de falar de doutrinas filosóficas – por isso, dotadas de insuficiente capacidade para mover os homens à total abertura de alma -, Bergson não as rejeita aqui devido ao seu carácter filosófico, mas por serem moralmente deficientes. Cf. Dan Robins, “Mohist Care,” *Philosophy East and West* 62, no. 1 (2012), pp. 60–91.

<sup>293</sup> *Les Deux Sources*, idem.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 214.

É neste ponto que divergem as doutrinas filosóficas e a religião dinâmica do místico. A propagação daquelas dá-se através do estudo, exige um esforço no sentido de morigerar e que pode proliferar apenas num horizonte, de alguma forma, académico; a religião dinâmica tem como combustível, não o esmero das letras ou o rigor do intelecto, mas a limpidez de um amor originalmente divino. E é preciso perceber a peculiaridade deste amor presente na religião dinâmica e em que medida difere daquela das doutrinas filosóficas: o amor de que aquela fala é *αγάπη*, enquanto o amor das virtudes morais, independentemente da sua maior ou menor sofisticação, não passará nunca de *ἔρως*. Este atira o sujeito para fora de si, obrigando-o a procurar aquilo de que carece para o seu aperfeiçoamento pessoal, aquilo que o amante procura é a melhor versão de si mesmo. É um amor narcísico na medida em que, em última análise, o amante se ama a si mesmo, e, também, uma modalidade do desejo. Por outro lado, a especificidade do amor que a Patrística designou por *αγάπη* refere algo de muito diferente. Não se trata já de um lançamento por impulsão externa, de um lançamento para fora de si, mas de uma livre doação que visa o amado enquanto tal - refere-se à efusão em direcção à plenitude de um determinado ser.<sup>296</sup>

O contacto com este Deus-Amor transforma o sujeito que o experimenta. Se há um importante critério para distinguir o falso do verdadeiro misticismo, a falsa religião da verdadeira religião, é a radical transformação da totalidade da vida do sujeito – não se trata apenas de um alargamento de horizonte mas de uma modificação de sentido que afecta o próprio modo de instalação na vida e lhe oferece uma nova tonalidade. Falamos de um Saulo tornado Paulo. Após a experiência fulminante que tem quando cavalga em direcção a Damasco, de uma latência que se torna subitamente patente, é todo o projecto de vida de Saulo que se altera<sup>297</sup>. Há uma chamada que convoca o sujeito para a direcção primacial do chamamento. Não verificamos a existência de tal apelo nas experiências de plenitude relatadas por Hulin. Ali, inspirado pela pulcritude de uma flor nas profundezas de um bosque, o sujeito vislumbra qualquer coisa de misterioso, mas a sua experiência, seja ela de maior ou menor intensidade, não possui este poder transformador da verdadeira experiência mística.

---

<sup>296</sup> Xavier Zubiri, *Natureza, historia, Dios*, 10a ed (Madrid: Alianza, 1994), p. 464.

<sup>297</sup> António de Castro Caeiro, *São Paulo: Apocalipse e Conversão* (Lisboa: Alêtheia Editores, 2014), pp. 22-23.

Não obstante o carácter fulminante daquele despertar para a realidade inteligível do Amor e da suprema unidade da humanidade, o misticismo envolve uma práxis muito concreta. A intuição mística, na medida em que é o culminar da intuição filosófica, exige também um cultivo. Eis a razão pela qual as experiências com recurso a drogas, ainda que, por hipótese, possam possibilitar ao sujeito vislumbrar qualquer coisa daquela realidade divinal, não tornam, por si só, o seu utilizador num místico. Curiosamente, um aprofundamento da teoria do cérebro como órgão motor apresentada por Bergson em *Matière* poderia permitir uma compreensão mais cabal do papel que a droga desempenha na indução de estados modificados da consciência. Sejam, segundo a classificação de Louis Lewin, *inebriantia* (como o álcool e o clorofórmio), *excitantia* (como a cafeína e as anfetaminas), *euphorica* (como o ópio e a heroína), *hypnotica* (como a kava-kava), *phantastica* (agentes alucinogénios como a mescalina ou a psilocibina)<sup>298</sup>, o uso de drogas sempre desempenhou um importante papel em rituais religiosos ao longo da história da humanidade<sup>299</sup>. Mas um drogado não é um místico. Nem mesmo aquele que, não sendo toxicodependente, faço uso de drogas com a finalidade de atingir determinados estados de transe pretendendo contactar com esferas celestes. De um ponto de vista bergsónico, a sua experiência explica-se pelo efeito que a droga tem no cérebro – nomeadamente na medida em que este é entendido como “l’organe de l’attention à la vie”<sup>300</sup>. Se o cérebro não é mais do que um instrumento de distribuição e organização de movimentos – como diz Bergson, que “transmet, répartit, ou inhibe du mouvement”<sup>301</sup> –, que, coadjuvado pela percepção, se refere apenas à intervenção do corpo no mundo e ao conjunto de acções virtuais que o sujeito pode actualizar, é fácil de perceber por que razão uma modificação mais ou menos acentuada da sua neuroquímica, por meio da alteração de eventos sinápticos, levaria a estados modificados de consciência semelhantes aos descritos naquelas experiências místicas e de plenitude. É que a percepção refere-se à delineação da acção possível num horizonte de possibilidades. Dada uma certa

---

<sup>298</sup> Georges Lapassade, *Les États Modifiés de Conscience*, 1re éd, Psychiatrie Ouverte (Paris: Presses universitaires de France, 1987), pp. 57-58.

<sup>299</sup> Scott M. Fitzpatrick, ed., *Ancient Psychoactive Substances* (University Press of Florida, 2018). James H. Leuba, “Extatic Intoxication in Religion,” *The American Journal of Psychology* 28, no. 4 (October 1917), pp. 578-584. Richard T. Martin, “The Role of Coca in the History, Religion, and Medicine of South American Indians,” *Economic Botany* 24, no. 4 (1970), pp. 422–38.

<sup>300</sup> Henri Bergson, *L’Énergie Spirituelle* (Paris: Félix Alcan, 1919), p. 51.

<sup>301</sup> Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 34.

desregulação do órgão que incorpora a consciência e permite ao corpo realizar a acção, ou seja, em última análise, anulando a própria presença no mundo, é expectável que a consciência se afunile ao ponto de se dissolver nos próprios conteúdos, que seriam já do âmbito da percepção pura – da inexistência de personalidade distinta de todas as coisas, da acção não intencional, etc. -, e não da percepção pessoal.

Ainda assim, o drogado não é um místico. E tal por dois motivos. Em primeiro lugar, porque a utilização de drogas apresenta geralmente um carácter utilitário. Seja relativamente ao próprio, como meio de satisfazer um desejo pessoal (onde se inclui a recriação, a tentativa de obtenção de informação, ou o mero estudo académico como aquele levado a cabo por alguns antropólogos de terreno<sup>302</sup>), seja relativamente a outrem, o fim da utilização de drogas é sempre a aquisição de algo e a repleção de qualquer carência (lembre-se a já aludida noção de ἔπος, modalidade do desejo). Dos Kaxinawá e o seu consumo ritual de *Banisteriopsis*, até aos Apaches e a sua relação com a *lophophora williamsii*<sup>303</sup>, não observamos senão algo muito distinto da religião (diríamos não apenas da religião dinâmica, mas inclusive da religião estática) e do misticismo. Na verdade, aproxima-se nas suas características daquilo que designamos por magia. Conforme explica Evelyn Underhill, que estava familiarizada com a obra de Bergson (e vice-versa, porque Bergson cita múltiplas vezes o *magnum opus* da escritora inglesa): “the fundamental difference between the two is this: magic wants to get, mysticism wants to give”<sup>304</sup>. Em segundo lugar, porque a experiência psicadélica que acompanha a utilização de drogas não possui aquele poder transformador que é critério necessário de toda a fidedigna experiência mística. Trate-se de um psiconauta como John C. Lilly, conhecido pelas suas experiências com LSD, ou de alguém tão próximo aos estudos da mística como William James, que relata a sua experiência com óxido nitroso na sua obra clássica *The Varieties of Religious Experience*<sup>305</sup>, o mero uso de drogas ora não espoleta qualquer transformação no modo de ser do sujeito que as toma (o mais comum neste tipo de consumo que tem como finalidade o estudo e envolve o consumo num ambiente controlado), ora o transforma

---

<sup>302</sup> Jane Monnig Atkinson, “Shamanisms Today,” *Annual Review of Anthropology* 21 (1992), p. 310

<sup>303</sup> Michael J. Harner, ed., *Hallucinogens and Shamanism* (London: Oxford University Press, 1973).

<sup>304</sup> Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness* (Alicia Editions, 2020), p. 73.

<sup>305</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (Pennsylvania State University, 2002), pp. 373-4.

negativamente (por exemplo, gerando toxicod dependência ou dando azo a perturbações crónicas do foro psíquico), ora o parece transformar positivamente, tal como alegado por Terrence McKenna, que promoveu o uso de psicadélicos como meio de fomentar uma harmonia com a natureza e de explorar os mistérios da consciência. Ainda assim, neste último caso, voltamos a verificar a ausência de qualquer coisa que se assemelhe à religião. Por um lado, o que o consumo de drogas fez a McKenna não foi mais do que exacerbar um conjunto de tendências que possuía desde criança, de tal modo que não há nada no seu modo de ser que seja radicalmente modificado – muito menos na direcção adquirida pela experiência de um Deus-Amor -, e, por outro lado, conforme o próprio confessa, o consumo tinha como finalidade a procura pela pedra filosofal<sup>306</sup>.

Tudo de diferente no misticismo. Aqui, uma vontade anuente que se move num acto de amor que visa a beatitude de uma presença, ali um desejo de conhecimento, uma empresa científica que tem como fim o alargamento dos seus horizontes. Eis a diferença entre o místico e o mago, e o que se revela nos termos de ambas as actividades. A actividade mística tem como finalidade a acção. Eis, também, como já dissemos, o que distingue aquele que tem uma ou várias experiências de plenitude e o verdadeiro místico. Para usar uma analogia de Evelyn Underhill, tal como não consideramos aquele que dá uns toques de guitarra um músico, assim não poderemos considerar aquele que tem parcial vislumbre de qualquer realidade transcendente um místico. O marco da verdadeira actividade mística, aquilo que Bergson designa como misticismo completo, a acção desinteressada. Acção desinteressada porque, justamente, o zénite do misticismo passa pela anulação da infinita distância que separa Deus da criatura, de tal modo que a própria vontade do místico, totalmente submissa perante a majestade do seu objecto, se funde com aquela conação. O místico completo atingiu o conúbio volitivo com Deus – não porque queira repletar qualquer carência ou cumprir qualquer ambição, o que é típico daquilo que João da Cruz designa como gluttonia espiritual<sup>307</sup>, mas por mero mor do amor.

Neste sentido, Bergson considera a filosofia de Plotino como “incontestablement mystique”<sup>308</sup>, contudo não tem o filósofo grego por um místico

---

<sup>306</sup> Dennis McKenna, *The Brotherhood of the Screaming Abyss: My Life with Terence McKenna* (Minnesota: Polaris Publications, 2012), p. 142.

<sup>307</sup> John of the Cross, *Dark Night of the Soul* (Tan Classics, 2010).

<sup>308</sup> *Les Deux Sources*, p. 234.

completo. “Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d’en fouler le sol. Il alla jusqu’à l’extase, un état où l’âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminée de sa lumière; il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s’abîmer dans l’action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine”<sup>309</sup>. Na medida em que Plotino, na esteira da distinção aristotélica entre contemplação (θεωρίᾱ) e acção (πρᾶξις), tem a acção como uma debilitação da contemplação, que é o melhor modo de vida possível, ou seja, porque postula a rejeição do mundo como condição necessária da verdadeira mística e contemplativa, mantém-se ainda um pensamento helénico e incapaz de se libertar das ferropias peripatéticas. Por isso, não obstante a beleza da sua profundidade e da sua expressão, Plotino ficou aquém do misticismo completo<sup>310</sup>.

Com efeito, o místico completo, não podendo verter discursivamente o conteúdo da sua experiência, encontra na acção amorosa a sua mais fidedigna tradução. Na perspectiva de Bergson, que é a de Evelyn Underhill e de Henri Delacroix, o místico tem como finalidade única a imitação da fecundidade própria do élan vital, agora vivido como Deus-Amor. Nas palavras da escritora inglesa:

*“All records of mysticism in the West, the, are also the records of supreme human activity. Not only of “wrestlers in the spirit” but also of great organizers, such as St. Teresa and St. John of the Cross; of missionaries preaching life to the spiritually dead, such as St. Francis of Assisi, St. Ignatius Loyola, Eckhart, Suso, Tauler, Fox; of philanthropists, such as St. Catherine of Genoa; poets and prophets, such as Mechthild of Magdeburg, Jacopone da Todi and Blake; finally, of some immensely virile souls whose participation in the Absolute Life has seemed to force on them a national destiny. Of this St. Bernard, St. Catherine of Siena, and the Blessed Joan of Arc are the supreme examples”*<sup>311</sup>.

A solitude não é senão um estádio na jornada do místico, obrigado a passar pela *Noite Escura da Alma*, cujos períodos de êxtase lhe destabilizam a vida terrena. Esta instabilidade existencial – de que derivam os fáceis diagnósticos psiquiátricos<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> Ibid., p. 236.

<sup>310</sup> Enéadas III, 8: 30, 6. VI, 9: 9, 11. Cf. Donald Rothberg, “Connecting Inner and Outer Transformation: Toward an Extended Model of Buddhist Practice,” in *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, ed. Jorge N. Ferrer and Jacob H. Sherman (New York: State University of New York Press, 2008), pp. 353-4.

<sup>311</sup> Evelyn Underhill, *Mysticism*, p. 170.

<sup>312</sup> Da epilepsia de Maomé, à histeria de Madame Guyon ou à depressão de Buda, os diagnósticos de patologia mental aos profetas, místicos, e figuras sapienciais são inúmeros. Frank R. Freemo, “A

– é temporária. Atingida aquela condição permanente a que chamámos conúbio volitivo, o místico torna-se o intermediário da Vida em nome do seu Deus-Amor, convidando através dos seus gestos e pelos seus actos a humanidade a superar-se. O místico, ao contrário do filósofo, possui aquele poder da corrente arrastadora ou da impetuosa labareda cujo ardor envolve tudo o que a circunda. Assim, Raimundo de Cápua relata de Catarina de Siena que “when she spoke she communicated something by which in a way beyond all description the minds of those who heard her were so strongly drawn to good and took such delight in God that every trace of unhappiness disappeared from their hearts”<sup>313</sup>.

Note-se, porém, o cuidado que Evelyn Underhill tem em deixar claro que se refere apenas ao misticismo ocidental. É que, tanto para a escritora inglesa como para Bergson, o misticismo completo – o misticismo que não renuncia ao mundo e à intervenção neste no sentido de o melhorar - dá-se apenas com o advento do cristianismo. O filósofo francês di-lo muito claramente: “le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens”<sup>314</sup>. O judaísmo era apenas uma religião “essentielle nationale”<sup>315</sup>; o bramanismo, o jainismo, e o budismo são religiões estáticas, comparáveis às da Grécia Antiga<sup>316</sup>. A única religião capaz de ser verdadeiramente universal é, segundo Bergson, o cristianismo, e os verdadeiros místicos não são senão imitadores e continuadores daquilo que Jesus Cristo conseguiu ser plenamente<sup>317</sup>. Vivekananda e Ramakrishna são descritos por Bergson como místicos, mas cujo misticismo é apenas *comparável* ao do cristianismo<sup>318</sup>.

Eis o que tem deixado perplexos os estudiosos da última grande obra original do filósofo francês. Em que medida, e por que motivo, é que o misticismo completo está circunscrito ao cristianismo? A experiência mística conforme a descreve Bergson,

---

Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammad the Prophet of Islam,” *Epilepsia* 17, no. 4 (December 1976): 423–27. Jerome Kroll, Bernard Bachrach, and Kathleen Carey, “A Reappraisal of Medieval Mysticism & Hysteria,” *Mental Health, Religion & Culture* 5, no. 1 (March 2002): 83–98.

<sup>313</sup> Raymond of Capua, *The Life of St. Catherine of Siena: The Classic on Her Life and Accomplishments as Recorded by Her Spiritual Director* (TAN Books, 2009), p. 15.

<sup>314</sup> *Les Deux Sources*, p. 243.

<sup>315</sup> *Ibid.*, pp. 256-7.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 237. Raciocina Bergson com base na ideia de que as deidades (*devatā*) budistas encontram-se em pé de igualdade com os humanos, tendo também elas que alcançar a iluminação, o que o filósofo francês considera ser um artifício da função fabuladora através da qual o homem primitivo projecta a existência de entidades fantasmagóricas que vivem de modo semelhante a si.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 241.

a experiência enquanto factu puro, não parece subscrever a quaisquer credos nem implicar exclusivamente (e senão coincidentemente) o querigma cristão. Pelo contrário, até se poderia pôr em causa até que ponto o fulcro teológico do cristianismo – nomeadamente, a doutrina da trindade - se apresenta ao místico *tout court*. O que este experiência é, antes de qualquer caracterização (que, por natureza daquela experiência, só pode ocorrer *a posteriori*) a revelação íntima, pessoal e intransmissível de um Deus-Amor<sup>319</sup>. É o élan vital vivido como *conatus amoris*. Este movimento – para não utilizar a expressão estagnante de entidade – carece de nome, não possui valor numérico (recordemos que a numeração envolve sempre a inteligência e a cognição conceptual), nem está restringida a qualquer confissão moral ou religiosa. Que a *interpretação* da experiência resulte numa dada categorização, porventura necessária à compreensão racional e à posterior comunicação do fenómeno, não é incrível. Haveria Rābi‘a de clamar por *Elohim* em vez de *Allah*? Há um contexto linguístico e sobretudo social que constrangerá toda a interpretação, que pode ou não ser desmascarado, mas que o mais das vezes não é.

Neste sentido, o que Bergson pode querer afirmar – na verdade, a única coisa que pode querer afirmar – é a superioridade axiológica da doutrina cristã relativamente às das outras religiões e sistemas morais. Bergson não quererá tanto dizer que o Amor só emerge no mundo com o advento de Cristo, de tal modo que até então não tivessem existido quaisquer místicos, mas que é o corpo querigmático do cristianismo que melhor dá forma à universalidade do Deus-Amor. Na visão de Bergson, com o cristianismo surge, pela primeira vez, por um lado, uma religião não sectária e verdadeiramente capaz de criar uma fraternidade universal, e, por outro, um misticismo na sua forma superlativa, que vive no mundo sem lhe pertencer, e que ultimamente visa a acção heroica e caritativa. Eis o que é questionável.

---

<sup>319</sup> Mesmo o factu de que a subsunção daquela experiência sob a categoria de Deus seja um factu imediato da experiência poderia ser razoavelmente questionado e é algo que merece meditação. Contudo, segundo o ponto de vista que temos adoptado até aqui, é condição necessária da experiência mística – em oposição à mera experiência de plenitude – que seja vivida e entendida pelo próprio como um contacto com o numinoso, para utilizar a expressão neutra de Rudolf Otto.

### III. Uma alternativa à análise bergsoniana.

#### §1. O caso budista.

As observações que Bergson faz acerca do budismo são muito curtas e limitam-se a um par de páginas, mas não deixam de ser elucidativas<sup>320</sup>. Desde logo, o filósofo francês constata a presença de um apelo à inteligência na mensagem budista, que, presumimos, pretende contrastar com a natureza incendiária e o teor afectivo da experiência cristã. Daquele ponto de vista, o budismo parece consistir, primariamente, num exercício intelectual. Na qualidade de “médico das consciências”, como o designa Paulo Borges, Buda teria como estrutura dos seus ensinamentos o modelo das tradições terapêuticas: primariamente, importa realizar o diagnóstico, depois identificar a doença, verificar a possibilidade de a curar, e indicar o melhor tratamento a seguir<sup>321</sup>. “(...) On avait constaté que la vie était souffrance: le Bouddha remonta jusqu’à la cause de la souffrance; il la découvrit dans le désir en général, dans la soif de vivre”<sup>322</sup>. Desvelada tal realidade fundamental – que, pelo contrário, na visão budista, não possui realidade ontológica -, tal como a descobriu Pascal, Buda teria circunspectamente delineado um caminho para a libertação, para alcançar uma vida desprovida de sofrimento. Esta consistiria, segundo Bergson, na extinção da vontade de viver (*vouloir-vivre*).

Aquilo para o que o budismo aponta, contudo, como Bergson admite, não é a implementação de um qualquer estado intelectual. A disciplina que aquela doutrina promove não é de natureza académica, de tal modo que a finalidade postulada fosse a obtenção de conhecimento teórico sobre a verdadeira realidade das coisas. Antes, diz Bergson com total acuidade, “elle consiste en une vision”<sup>323</sup>. Esta visão visa qualquer coisa daquilo que os gregos entendiam por *alétheia*, o ser no seu desvelamento fenoménico. Tal como a filosofia para aqueles, que era mais modo de vida do que frívolo xadrez de conceitos assépticos, também os ensinamentos de Buda pretendem remover a opacidade que tolda a compreensão e suscitar a transparência. Na verdade, o filósofo francês considera que os princípios budistas – tudo aquilo que pode ser

---

<sup>320</sup> *Les Deux Sources*, pp. 237-241.

<sup>321</sup> Paulo Borges, *O Sorriso Do Buda* (Camarate: Farol, 2020), p. 13.

<sup>322</sup> *Les Deux Sources*, p. 239. A visão apresentada por Bergson é pouco informada. O Buda não postula que a “vida seja sofrimento”, no sentido de que o sofrimento seja dotado de realidade ontológica, de que não possa haver vida que não seja senão sofrimento, que toda a consciência seja sempre uma consciência sôfrega. O sofrimento é uma contingência patológica, e não uma inerência associada à realidade da vida.

<sup>323</sup> *Les Deux Sources*, p. 240.

expresso através de palavras - podem ser encarados como parte de uma filosofia. Contudo, o essencial daquela revelação – que tem como término o “nirvana, suppression du désir pendant la vie et du karma après la mort”<sup>324</sup> - transcende a razão e a própria linguagem. Por isso, Bergson não tem dúvidas que, mais do que uma filosofia, o budismo é um misticismo, ainda que não seja um misticismo completo: “nous n’hésiterons pas à voir dans le Bouddhisme un mysticisme. Mais nous comprendrons pourquoi le Bouddhisme n’est pas un mysticisme complet. Celui-ci serait action, création, amour”<sup>325</sup>.

O filósofo aponta duas razões que o levam a considerar o budismo um misticismo aquém do cristão. A primeira, quando refere que ao budismo falta um certo *calor* (chaleur). Apesar de reconhecer que a tradição budista não só nunca desprezou a caridade como a prescreveu, com enorme elevação, e que o preceito sempre foi colocado em prática, ainda assim, falta-lhe aquele calor característico da vida em Cristo. Bergson refere-se, evidentemente, ao Amor que patrocina e anima o crente cristão. A segunda, refere-se a uma certa falta de confiança na acção – a acção que, impelida pelo Deus-Amor, é capaz de mover montanhas. Bergson perfilha aquela concepção do budismo como culto do nada, para utilizar a expressão do livro Roger-Pol Droit<sup>326</sup>, muito presente num certo movimento da filosofia ocidental do século XIX (de Hegel e Schopenhauer a Nietzsche), e que, não estando sequer alicerçada nos estudos orientais da altura, não passa senão, em grande parte, de uma leitura pouco informada do budismo. À sombra de qualquer *ficus religiosa*, um praticante budista sentar-se-ia – porque é ocioso - esperando desaparecer em direcção ao Nada.

O problema de tais simplificações consiste, desde logo, na própria ideia de *um* budismo, que, como nota Rupert Gethin, não é senão uma abstracção intelectual<sup>327</sup>. Não obstante a existência de um conjunto de ideias, proclamadas por Siddhartha Gautama, que podemos considerar os alicerces do budismo – como sejam as quatro nobres verdades, a lei da interdependência, as doutrinas da impermanência, do não-eu (*anattā*), e da vacuidade (*śūnyatā*) -, a diversidade interior à tradição não é

---

<sup>324</sup> Idem.

<sup>325</sup> Ibid., p. 241.

<sup>326</sup> Roger-Pol Droit, *The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha*, trans. David Streight and Pamela Vohnson (Chapel Hill ; London: University of North Carolina Press, 2003).

<sup>327</sup> Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2010), p. 2.

despicienda<sup>328</sup>. Veja-se a própria ideia postulada por Bergson de que fim de toda a prática budista é o nirvana. A realidade apresenta-se mais complexa. Com efeito, o nirvana – conceito de etimologia obscura, que Edward Conze diz ser ultimamente “unthinkable and incomprehensible”<sup>329</sup> e contendo apenas valor terapêutico para o progresso espiritual do praticante, mas que normalmente se traduz literalmente como “extinção”, no sentido de, por exemplo, soprar para extinguir o lume de uma vela acesa, referindo tanto o acto como o seu efeito<sup>330</sup> -, é algo que figura no pensamento soteriológico das escolas Hīnayāna e Theravāda como objectivo final a que o praticante se propõe. Todavia, o budista inserido na tradição Mahāyāna procurará algo diverso.

Apesar de ser tão heterogénea como o próprio budismo, a escola de Mahāyāna (assim designada “Grande Veículo”) promove, antes de mais, o caminho do Bodhisattva. Este é aquele que possui *bodhicitta*, uma mente (*citta*) que, movida pela sabedoria e a compaixão, está empenhada na libertação (*bodhi*) do sofrimento todos os seres sencientes. Enquanto a tradição Theravāda entende a iluminação como um evento ou um processo inteiramente pessoal (e, por isso, seja conhecida como “Pequeno Veículo”), sendo esse o foco principal daquela prática, a via do Bodhisattva, em contraste, tem como objectivo espiritual fazer com que todos os seres atinjam o seu inerente potencial desvelando a sua natureza de Buda. Todos os seus actos vão no sentido da libertação universal. Contrariamente a uma certa concepção comum no Ocidente, o Bodhisattva não adia a sua própria iluminação até que todos os outros seres sejam eles próprios libertados (o que, aliás, seria uma tarefa impossível, visto que a tradição Mahāyāna postula que os seres sencientes são de número infinito). As suas acções visam sempre a revelação total da sua natureza de Buda, e isso porque, assim, poderá ajudar todos os outros seres de maneira mais eficiente<sup>331</sup>. Apenas, o Bodhisattva não tem a pretensão de se tornar um Arhat (literalmente, aquele que

---

<sup>328</sup> Zhargalma Dandarova, “La Conversion Au Bouddhisme,” in *La Conversion Religieuse: Analyses Psychologiques, Anthropologiques et Sociologiques* (Genève: Labor et Fides, 2009), p. 252.

<sup>329</sup> Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (New York: Harper & Row, 1975), p. 112.

<sup>330</sup> Robert E. Buswell, ed., *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 2 (New York: Macmillan Reference, USA, 2004), pp. 600-605. O entendimento do nirvana como extinção é questionado por diversos autores como tendo uma conotação demasiado negativista ou niilista, quando não é de todo disso que se trata. Veja-se o que dizem os budólogos em Richard Welton, “On Understanding the Buddhist Nirvāṇa,” *History of Religions* 5, no. 2 (1966): 300–326.

<sup>331</sup> Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd ed, The Library of Religious Beliefs and Practices (London; New York: Routledge, 2009), p. 56.

merece mérito; aquele que se libertou de todas as ferrepeias que o encarceravam no *samsāra* e abandona o mundo aquando da sua morte), mas mantém a pretensão de se tornarem budas (recordemos que este é um título honorífico e não um nome próprio), na medida em que estes auxiliam a libertação de todos os seres, e apreciam o longo período de tempo que esse processo leva<sup>332</sup>.

Não vemos nesta atitude mental o mesmo heroísmo de muitos daqueles santos cristãos admirados por Bergson? Na verdade, poder-se-ia ver a maior abrangência da doutrina budista. Com efeito, um dos seus preceitos mais fulcrais e aquilo que mais radicalmente distingue o budismo das outras religiões e tradições sapienciais é a inexistência do ego – de uma entidade substancial e independente, que subsista por si só. Justamente, a compaixão implica compreender, através da transcendência daquele conceito, “que, em última análise, a barreira existencial que divide o eu do outro é completamente irreal, uma mera construção mental”<sup>333</sup>. Ultrapassada essa barreira, anulada a distinção entre o próprio e os outros, o Bodhisattva sente o sofrimento dos outros como seu, “e a urgência de os aliviar, tanto em imediata como em última instância, torna-se o seu impulso fundamental”<sup>334</sup>. Trata-se, muito precisamente, de ver a humanidade como aquilo que Bergson designou uma multiplicidade qualitativa, ou, o que é dizer o mesmo, uma unidade indistinta. As vidas individuais, que só o são de um ponto de vista relativo, interpenetram-se de tal forma que a própria noção de individualidade como substância permanente e separada se esvanece. É uma visão que tem qualquer coisa de duracional. Na verdade, o leitor de Bergson que se debruce sobre a filosofia da escola budista de Huayan, verá como ambas as mereologias coincidem em absoluto<sup>335</sup>.

Neste sentido, o budismo possui também ele um *calor*. O que move o Bodhisattva e deve marcar toda a prática do budista, sobretudo o da escola Mahāyāna, são as quatro virtudes conhecidas como *brahmavihāra*<sup>336</sup>: *mettā* (amor ou

---

<sup>332</sup> Ibid., pp. 60-1. Esta dificuldade, de que aqui não podemos senão apenas dar conta, levou Arthur Danto a falar de um “Bodhisattva paradox”. Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 166. Cf. Roy W. Perrett, “The Bodhisattva Paradox,” *Philosophy East and West* 36, no. 1 (January 1986): 55-59.

<sup>333</sup> Shantideva, *A Via Do Bodhisattva*, trad. Paulo Borges e Rui Lopo (Lisboa: Ésquilo, 2007), p. 36.

<sup>334</sup> Idem.

<sup>335</sup> David Landis Barnhill, “Relational Holism,” in *Deep Ecology and World Religions* (New York: State University New York Press, 2001), 77–106.

<sup>336</sup> Literalmente, “lares de brahma”. A ideia está já presente na literatura pré-budista e, também, aparecerá mais tarde em textos hindus posteriores ao advento do budismo, como as sutras de ioga de Pantajali.

benevolência), *karuṇā* (misericórdia), *muditā* (a alegria que deriva da empatia e do regozijo com o bem-estar dos outros), *upekkhā* (equanimidade)<sup>337</sup>. Muitas vezes, uma presença cimentada nestes sentimentos é o que basta para impactar uma personalidade ao ponto de a modificar radicalmente. Como os heróis, através dos seus feitos, contagiam e espalham a aspiração a estados espirituais de maior elevação, assim também a beatitude que emana da própria forma de estar do místico. Foi assim que, segundo a tradição, pela sua presença extasiante, um monge budista conseguiu arrebatá-lo o imperador Açoca. Sharon Salzberg conta a história:

*“Ashoka was an emperor in northern India about two hundred and fifty years after the time of the Buddha. In the early years of his reign, this powerful emperor was bloodthirsty and greedy for the expansion of his empire. He was also a very unhappy man. One day, after a particularly terrible battle that he had launched in order to acquire more territory, he walked on the battlefield amid the appalling spectacle of corpses of men and animals strewn everywhere, already rotting in the sun and being devoured by carrion-eating birds. Ashoka was aghast at the carnage he had caused.*

*Just then a Buddhist monk came walking across the battlefield. The monk did not say a word, but his being was radiant with peace and happiness. Seeing that monk, Ashoka thought, “Why is it that I, having everything in the world, feel so miserable? Whereas this monk has nothing in the world apart from the robes he wears and the bowl he carries, yet he looks so serene and happy in this terrible place.”*

*Ashoka made a momentous decision on that battlefield. He pursued the monk and asked him, “Are you happy? If so, how did this come to be?” In response, the monk who had nothing introduced the emperor who had everything to the Buddha’s teachings. As a consequence of this chance encounter, Ashoka devoted himself to the practice and study of Buddhism and changed the entire nature of his reign. He stopped waging imperialistic wars. He no longer allowed people to go hungry. He transformed himself from a tyrant into one of history’s most respected rulers, acclaimed for thousands of years after as just and benevolent”<sup>338</sup>.*

Não é esta a natureza incendiária do Amor que o místico revela na sua acção, que observamos de igual forma na história da conversão de Açoca como naqueles que contactavam com Catarina de Siena e se sentiam subitamente invadidos por uma inefável luminosidade?

---

<sup>337</sup> Martin Gerald Wiltshire, *Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha*, Religion and Reason 30 (Berlin New York Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1990), p. 242.

<sup>338</sup> Sharon Salzberg, *Lovingkindness - The Revolutionary Art of Happiness* (Boston: Shambhala, 2008), pp. 12-3.

Noutro sentido, como já dissemos, Bergson parece preocupar-se com uma certa desconfiança do budista relativamente à eficácia ou valor da acção mundana. Como se sabe, a promoção de uma atitude de renúncia ao mundo é algo presente em diversas escolas budistas. Contudo, não aconteceu o mesmo ao longo da história do cristianismo, em que a vida monástica é vista como reservada às almas mais puras e sublimes<sup>339</sup>? Outrossim, a história que Walter Capps relata a Huston Smith é muito elucidativa a respeito desse preconceito relativo à vida eremítica. Como parte da sua investigação para um livro que redigia sobre o monasticismo, Walter Capps costumava visitar alguns mosteiros, questionando a sua natureza escapista:

*“As he was driving home from one of them, preoccupied with the question of whether monks were escapists, he noticed a department store and stopped to pick up an item that he needed. It was early in the morning (monks get up early) and he found himself in a crowd of women waiting for the store to open its doors, which it did a moment or two after his arrival. It turned out to be the opening of a giant lingerie sale, so Walter was swept into the store by a river of women who plunged for its mountains of underwear and began pawing through them frantically to get their pick of the bargains. The spectacle, he told me, threw light on the question that had been troubling him. Was it the monks he had left an hour earlier who were the escapists, or those bargain-seekers who looked as if they were trying to assuage their spiritual emptiness with cut-rate underwear?”<sup>340</sup>*

Com efeito, será o monge que, dedicando-se ao cultivo das faculdades e virtudes espirituais, adopta uma postura de renúncia e de esquecimento? Que dizer de todos aqueles – a maioria de nós – que, especialmente nesta era da distração, se acomodam à realidade do seu nada, daquele abismo profundo, já diagnosticado por Pascal, que tentam anular através do *divertissement* e do consumo desenfreado? Não será essa também uma espécie de renúncia, e muito mais grave? Por outro lado, no caso do místico, como tivemos ocasião de observar, esse retiro solitário, necessário pela própria especificidade do seu itinerário, é o mais das vezes instrumental e não uma finalidade última. É que a felicidade e a paz universais só se darão nos íntimos corações de cada um. E a descoberta desses estados de consciência profundos, quando verdadeiramente encarnada, tem a capacidade de reverberar por todas as almas com que contacta.

---

<sup>339</sup> Mathieu Boisvert, “A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions,” *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992): 123-141.

<sup>340</sup> Huston Smith, *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*, 1st ed (New York, N.Y.: HarperCollins, 2001), p. 33.

Este desejo místico de ressonância, tal como o entende Bergson, atinge o seu zénite na tradição do budismo (socialmente) comprometido. Enraizado nos ensinamentos de Thích Nhất Hạnh, o budismo comprometido surge, no século XX, como tentativa de aplicar à situação presente, em toda a sua especificidade e à medida das necessidades práticas, os princípios éticos historicamente prescritos pelo budismo<sup>341</sup>. A esperança é de que a história de Gautama e a sua ousadia na rejeição do sistema de castas possa inspirar ao combate à discriminação étnica, de género, ou económica, e que a superioridade, se houver alguma, se encontra na piedade espiritual<sup>342</sup>; que a postura de equanimidade suscitada pela compreensão da cosmovisão budista auxilie na recomendação das práticas democráticas, respeitadoras dos direitos humanos e da dignidade de todas as vidas; que a sua cosmologia possa promover e reinstaurar a harmonia dos seres humanos com a natureza<sup>343</sup>; enfim, que seja capaz de fomentar uma sociedade justa, moral, igualitária, com uma cultura respeitadora do outro, onde se incluem todos os seres sencientes e o todo da natureza, alicerçada num altruísmo sem fronteiras e na prática da Via Intermediária (*Majjhimāpaṭipadā*).

Em suma, o budismo representa, por um lado, em sentido geral, uma tradição mística autêntica, e, por outro, um misticismo segundo os parâmetros postulados por Bergson, apesar de este nunca o ter visto. Uma leitura cuidadosa dos grandes místicos cristãos e budistas, tal como fez, por exemplo, um Daisetsu T. Suzuki, permitirá ver ali uma afinidade quase total relativamente às suas experiências do divino<sup>344</sup>. Com efeito, aquilo que Mestre Eckhart, um dos expoentes do misticismo cristão, designa por *Gottheit*, o Deus que se encontra para além de Deus<sup>345</sup>, não é senão aquilo que a tradição budista designa ora por *sūnyatā* ora, menos ortodoxamente, por *tanhā*. Por outro lado, como vimos, não tem que ser – como o cristianismo muitas vezes é, mas

---

<sup>341</sup> Thích Nhất Hạnh, “History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk by Thích Nhất Hạnh, Vietnam, May 6-7, 2008,” *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 6, no. 3 (2008): 29–36.

<sup>342</sup> Thích Nhất Hạnh, *Engaged Buddhism, Social Change and World Peace*, Vietnam Buddhist University Series (Phu Nhuan: Religion Press, 2018), p. 12.

<sup>343</sup> O budismo é, como se sabe, a visão religiosa que mais impactou o movimento da ecologia profunda (*deep ecology*) e da ecofilosofia nos últimos anos, fornecendo um substrato metafísico alternativo àquele que domina no pensamento ocidental pelo menos desde o Renascimento.

<sup>344</sup> Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, Routledge Classics (London; New York: Routledge, 2002).

<sup>345</sup> S. M. Dourado, “Deus Enquanto Nada: A Questão Teológica de Mestre Eckhart,” *Argumento* 13 (2019): 35–50.

também não tem que ser – uma religião de renúncia e de abandono do mundo. O místico budista, como o cristão, possui também aquela invencível vontade de contribuir para a elevação dos outros – com a diferença de que o budismo, por natureza da sua doutrina, é de uma abrangência superior, abarcando no “outro” todos os seres sencientes, e não apenas os humanos.

## §2. O caso islâmico.

Surpreendentemente, Bergson não tece qualquer consideração sobre a religião islâmica. Menciona-a apenas uma vez, de passagem, quando afirma que o cristianismo exerceu alguma influência sobre a Índia, e sobretudo no islão<sup>346</sup>. É surpreendente porque, para além de ser considerada a terceira grande religião abraâmica (independentemente de tal aglutinação ter razão de ser ou não), seguida da Fé Bahá'í, já no início do século XX, na altura em que Bergson redigia as suas obras de maior maturidade, o islão figurava como a segunda religião com maior número de aderentes no mundo, atrás do cristianismo<sup>347</sup>. Não só por isso a escolhemos a par do budismo, mas, sobretudo, porque é uma religião que, na sua ortodoxia, é, sem dúvida, tendencialmente anti-mística, tomada esta na sua acepção mais corriqueira e banal, tendo o uso do intelecto (*'aql*, historicamente equivalente ao *voûç* grego, pode ser também traduzido como *razão*) como uma das virtudes mais elevadas<sup>348</sup>.

Com efeito, tanto Hossein Nasr como Frithjof Schuon concordam que é esse o factor que mais distingue o islão do cristianismo. “Christianity is essentially a way of love and its mysteries remain forever veiled from the believer, at least in the ordinary interpretation of the religion. Islam, on the contrary, is gnostic, and its final aim is to guide the believer to a “vision” of the spiritual realities. That is why there has always been in Christianity the question of preserving the domain of faith from the intrusion of reason, whereas in Islam the problem has been to overcome the obstacles placed before the intelligence by the passions in order to enable the believer to reach the very heart of the faith which is the Unity of the Divine Essence”<sup>349</sup>. Por isso, nas palavras

---

<sup>346</sup> *Les Deux Sources*, p. 241.

<sup>347</sup> Todd M. Johnson and Brian J. Grim, *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography* (John Wiley & Sons, 2013), Ch. 1.

<sup>348</sup> Karim Douglas Crow, “Reason, Physicalism, and Islam” (International Institute of Islamic Thought and Civilization, August 2003).

<sup>349</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, Rev. ed (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 7, nota 11.

de Schuon, a conversão ao cristianismo é algo como “the beginning of a great love, which makes all of a man’s past life look vain and trivial”, enquanto que a conversão ao islão se assemelha a um “awakening from an unhappy love, or like sobriety after drunkenness, or again like the freshness of morning after a night of distress”<sup>350</sup>. Não podemos senão subscrever ao que os dois pensadores tradicionalistas escrevem. O nosso propósito, e até agora poderia parecer o oposto, não é demonstrar a equivalência de todas as religiões, especialmente daquelas que aqui escolhemos dedicar maior atenção (o cristianismo, o budismo, e, agora, o islão), mas somente demonstrar que, independentemente das diferenças concernentes às particularidades de cada revelação, há em cada uma daquelas uma vertente – a vertente mística, que poderíamos designar esotérica – que visa sempre a mesma Verdade, que Bergson designou como Deus-Amor, e que esta não é propriedade exclusiva do cristianismo, contrariamente às asseverações do filósofo francês.

Também o islão, como todas as religiões, possui uma dimensão mística e esotérica (que, como veremos, também se poderá enquadrar no misticismo completo conforme definido por Bergson). Aqueles que a praticam são conhecidos no Ocidente como sufis (*ṣūfīy*, iniciados ao sufismo, *aṣ-ṣūfīyya*) e no mundo árabe, também, como *mutaṣawwuf* (aquele que segue a via de *taṣawwuf*)<sup>351</sup>. De etimologia obscura e muito debatida, a designação parece ter provavelmente surgido de *ṣūf* (lã), fazendo referência ao seu vestuário habitual (*labs al-ṣūf*, robes de lã)<sup>352</sup>. O sufi é aquele que tem ou busca acesso aos mistérios divinos. Nas palavras do xeique algeriano e santo sufi al-‘Alāwī, o sufi é aquele que vê, e, por isso, já não necessita de crer. Através da visão, autorrealiza-se em Deus<sup>353</sup>. Repare-se que também aqui a experiência do místico consiste sempre na peculiaridade de uma visão. O Alcorão afirma-o igualmente quando diz do Profeta (Maomé) que o seu coração (*fū’ād*) via (surata

---

<sup>350</sup> Frithjof Schuon, *Gnosis: Divine Wisdom: A New Translation with Selected Letters*, ed. James S. Cutsinger, The Writings of Frithjof Schuon (Bloomington, Ind: World Wisdom, 2006), p. 5.

<sup>351</sup> *Sufismo* é um termo que surge no interior dos estudos orientalistas europeus, tendo sido o alemão August Tholuck o primeiro a utilizar o termo na sua obra *Sufismus: sive Theosophia Persarum Pantheistica*. O termo sufi (*ṣūfīy*) existe, todavia, desde os primórdios da revelação islâmica e designava o carácter daquele que tinha alcançado um elevado grau de aproximação a Deus.

<sup>352</sup> Louis Massignon, “Taṣawwuf,” in *Encyclopaedia of Islam: First Edition*, ed. M. Th. Houtsma et al. (E. J. Brill, 1913).

<sup>353</sup> Martin Lings, *Un Santo Sufi Del Siglo XX: El Sayj Ahmad Al-Alawi*, trad. Esteve Serra, Sophia Perennis (Madrid: José J. de Olañeta, Editor, 1982), p. 23.

53:11)<sup>354</sup>. Tal como na esmagadora maioria das tradições místicas da humanidade, o coração representa o núcleo da vida espiritual e o órgão desta visão transcendente<sup>355</sup>.

Também estes tendencialmente se reúnem numa *zawiya*, tal como as ordens monásticas tinham os seus mosteiros (apesar de aqueles não serem celibatários e a função da instituição ser muito mais ampla, podendo consistir numa simples habitação ou desempenhar as funções de uma escola, de uma mesquita, etc.), e adoptam uma estrita disciplina. Contrariamente à concepção mais prevalecente no ideário da pessoa comum, o que verificará qualquer estudante das tradições místicas e sapienciais da humanidade é a ubiquidade da disciplina, do escrupuloso cumprimento de regras e preceitos, e, muitas vezes, da total submissão a uma figura hierárquica<sup>356</sup>. O caso do sufi não é diferente. Para além das obrigações incumbentes a todo o muçulmano (não esqueçamos que o sufi, antes de mais, é sempre muçulmano, não sendo possível, contrariamente a uma ideia generalizada no pensamento ocidental, dissociar o sufismo do islão), como as cinco orações diárias (*salah*) e a prática do jejum (*sawm*) durante o mês do Ramadão, o sufi adopta a prática de *murāqabah* (literalmente *observar*, etimologicamente refere-se ao estado de circumspecta vigilância), uma espécie complexa de meditação, e, sobretudo, de *dhikr* (literalmente *lembrança*, *recordação*) também esta uma forma de meditação que consiste na recitação dos nomes de Deus ou de qualquer outra fórmula tradicional que com a intenção de se aproximar de Deus (tal como outras formas de meditação, esta é acompanhada de uma certa postura e conduta respiratória).

Novamente, notamos um conjunto de similaridades na prática, nos objectos, e nas experiências gerais de todos os místicos, independentemente da tradição a que pertençam. Principalmente, a jornada conhecida como *murāqabah* poderia resumir o processo por que passaram os grandes místicos da história da humanidade. Historicamente consideram-se haver ali quatro estádios (*maqāmāt*): (1) *fanā' fī al-shaykh* (a união com o seu mestre pessoal), (2) *fanā' fī al-rasūl* (a união com o Profeta e a sua mensagem), (3) *fanā' fī al-qur'ān* (a união com o alcorão e seus preceitos), e,

---

<sup>354</sup> Curiosamente, a palavra ali usada para designar coração não é *qalb* ou *sadr*, mas *fū'ād*, que denota a natureza de um coração inflamado, no sentido de um acometimento por um sentimento extraordinário

<sup>355</sup> Nikolay Rybakov, "The Category of the Heart in Philosophy and Religion: From Mysticism to Pragmatics," ed. A. Zheltenkov and A. Mottaeva, *E3S Web of Conferences* 284 (2021), 1-12.

<sup>356</sup> Como se sabe, são as necessidades administrativas das ordens religiosas cristãs (como a manutenção das horas canónicas) que, na Europa, levam à invenção do relógio mecânico. Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2010), p. 13.

por fim, (4) *fanā' fī 'ilāh* (a união com Deus). Justamente, este último estágio é aquilo que a tradição cristã designou por *unio mystica*, a que o cristão chegará após passar pela *via purgativa*, a *via iluminativa* e a *visio beatifica*, e que poderemos observar tanto em Teresa de Ávila como em al-Ḥallāj<sup>357</sup>. Todavia, a disciplina e metodologias sufistas não funcionam como causas conduzindo a determinado efeito, mas servem apenas para criar as condições ocasionais necessárias para que se concretize aquele acesso privilegiado. Quando Rābi'a, de passagem numa mesquita, ouve um sábio aconselhando perseverança aos seus alunos, incitando-os a bater à porta de Deus e nunca parar, para que este a abra, interjeita: “Quem lhe disse que a porta está fechada?”<sup>358</sup>. O amor e a misericórdia (*rahmah*) de Deus não têm fronteiras. Curiosamente, *insân*, termo árabe para humano, encontra a sua origem no verbo *nisyân*, esquecer. Tal como para muitas tradições sapienciais e religiosas da humanidade, também para o sufi o propósito do humano é, mais do que *descobrir* a realidade divina - como se esta fosse qualquer coisa de externo, que carecesse de ser desvelada -, acima de tudo, *recordar-se* dela<sup>359</sup>. A antropologia islâmica, sobretudo de orientação sufista, revela-nos um humano como uma entidade teomórfica, que tem uma centelha divina e que é nela que se deve concentrar.

Neste sentido, o sufismo, em geral, situa-se entre o chamado misticismo da infinidade e o misticismo da personalidade<sup>360</sup>. A sua visão não é aquela de um monismo à maneira de Advaita, em que Deus é identificado com o Ser para além do ser (a visão de Ibn 'Arabī sendo uma das mais famosas exceções) - que mais facilmente identificaríamos com as experiências de plenitude mencionadas previamente do que propriamente com o misticismo -, nem, por outro lado, a de um judaísmo ortodoxo, que postula um hiato intransponível entre Deus e os humanos, e em que estes são vistos como escravos ou amantes de Deus. Não obstante se

---

<sup>357</sup> Este último terá sido executado e desmembrado quando anuncia: “Eu sou o Real [*al-haqq*]!”, o que constituiu um escândalo na medida em que *al-haqq* é um título alcorânico para Deus Sadakat Kadri, *Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law* (London: Vintage, 2013), pp. 238-9. William Harmless, *Mystics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), p. 164.

<sup>358</sup> A Helwa, *Secrets of Divine Love: A Spiritual Journey into the Heart of Islam* (Naulit Publishing House, 2020), p. 7.

<sup>359</sup> Assim diz al-Alawi: “El recuerdo es la regla más grande de la religión... la ley no nos ha sido prescrita y los ritos del culto no nos han sido ordenados más que com el único fin de establecer el recuerdo de Dios”. Martin Lings, *Un Santo Sufí Del Siglo XX*, p. 85.

<sup>360</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, ed. Carl W. Ernst, 35th anniversary edition (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011), p. 5.

aproximar mais desta última perspectiva, e tendo em conta a enorme diversidade interna ao próprio sufismo, o sufi almeja sempre a transcendência do ego. A experiência mais característica do sufi, e concomitantemente a mais controversa para a teologia ortodoxa, é, precisamente, o estado de *fana'* (aniquilação). Ora entendida como uma espécie peculiar de contemplação (*mushahada* ou *mukashafa*, equivalente árabe da *contemplatio* latina), segundo a perspectiva de al-Ghazālī e al-Junayd, em que Deus toma posse de todo o conteúdo intencional da alma, não havendo contudo união (*unio mystica*), ora entendida, à maneira de al-Ḥallāj, como a transfiguração da alma que se une completamente a Deus<sup>361</sup>, *fana'* é sempre vivida como uma radical transformação de si, de um si que perde, gradual ou espontaneamente, a sua substancialidade e independência. A aproximação a Deus envolve sempre uma espécie de obliteração de si, um empobrecimento das faculdades inferiores (justamente, por isso se diz que o crente se deve tornar um *faqīr*, pobre). Tal como Platão, pela boca de Sócrates, propugnou que filosofar é aprender a morrer, também o Profeta aconselhou aos seus discípulos: “Morram antes de morrerem”<sup>362</sup>.

Neste sentido, é curioso que já o persa Jāmī tenha discernido a existência de dois tipos de sufis dentre aqueles que alcançaram os estádios místicos mais avançados<sup>363</sup>: (1) aqueles que, tendo provado do mais sublime manjar celeste ali se decidem continuar deleitando, mantendo-se para isso em reclusão e (2) aqueles que, tendo participado da mesma experiência, regressam heroicamente ao mundo, sobrelevados pela mesma brisa divina que insuflou Adão, com a intenção de elevar todos os outros à sua altura<sup>364</sup>. Tendo viajado pelo estreito caminho (*tarīqah*) que conduz ao ponto de indistinção entre interior e exterior, destinado a ser percorrido somente pela elite espiritual, Deus torna-se, segundo um *hadīth qudsi* (um dito sagrado atribuído ora ao Profeta ora ao próprio Deus) “the ear with which he hears, the sight through which he sees, the hand with which he grasps, and the foot with

---

<sup>361</sup> Cafer Yaran, “Muslim Religious Experiences,” *Religious Experience Research Centre*, The Second Series of Occasional Papers, August 2004, p. 12.

<sup>362</sup> Michel Chodkiewicz, “The Vision of God According to Ibn 'Arabi,” in *Sufism: Love & Wisdom*, ed. Jean-Louis Michon and Roger Gaetani, The Perennial Philosophy Series (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), p. 47.

<sup>363</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 7.

<sup>364</sup> Note-se a semelhança com as tradições budistas a que aludimos atrás, a Theravāda, visando em primeiro lugar a libertação pessoal, e a Mahāyāna, focando-se na libertação de todos os seres sencientes.

which he walks”<sup>365</sup>. A sua jornada não se fica pela mera união extática com Deus. Após o estado de *fana*’, o sufi alcança o estado de *baqā*’ (literalmente, *subsistência*). Após a extravagância da intoxicação, o sufi atinge a sobriedade do iniciado e que é aquilo que designámos por conúbio volitivo: “letting God do with him as He will, he achieves his ontological servitude (*‘ubudiyya*) while at the same time putting himself at the service of men”<sup>366</sup>.

A distinção crucial entre o Homem religioso e o místico sufi é que aquele, participando do amor divino, pode considerar-se *marḥūm* (aquele sobre que recaem a misericórdia e a compaixão de Deus), enquanto que o sufi é ele próprio *rahīm* (misericordioso), alguém verdadeiramente capaz de amar os outros, sendo o que, segundo ‘Ibn Arabi, distingue os *al-mahjūb* (aqueles que vivem na ocultação) dos *ahl al-kashf* (pessoas do desvelamento, da desocultação): “the veiled ones [*al-mahjūb*], in accordance with their belief, ask the Real to have compassion upon them, while the folk of unveiling [*ahl al-kashf*] ask that the compassion of God abide through them”<sup>367</sup>.

Na verdade, todo o edifício sufista está construído sobre a base do amor, sendo esta a chave da interligação entre Deus, a humanidade, e o universo. A própria criação é, na perspectiva sufista, um acto de amor. Segundo a tradição, Deus criou o mundo porque queria ser conhecido. Neste acto, o seu motivo primordial foi amor. Um famoso *hadīth qudsi* diz o seguinte: “I was a hidden treasure; I loved to be known. Hence I created the world so that I would be known”<sup>368</sup>. Esta face de Deus não é exclusiva às vertentes místicas do islão. É Deus que assim designa no alcorão: “É o Remissório, o Amabilíssimo”<sup>369</sup>. Um dos 99 nomes de Deus segundo o alcorão é, precisamente, o que Hayek traduz por Amabilíssimo, *al-Wadud*, o amante no superlativo. Alcançado o conúbio volitivo, o sufi encarna as próprias qualidades divinas, e, tal como a própria etimologia da palavra amor em árabe indica – *hubb* tem origem em *habb* (semente)<sup>370</sup>

---

<sup>365</sup> Éric Geoffroy, “Approaching Sufism,” in *Sufism: Love & Wisdom*, The Perennial Philosophy Series (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), p. 60.

<sup>366</sup> Idem.

<sup>367</sup> Reza Shah-Kazemi, “Jesus in the Qur’an: Selfhood and Compassion - An Akbari Perspective,” in *Sufism: Love & Wisdom*, The Perennial Philosophy Series (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), p. 226.

<sup>368</sup> Zekeriya Başkal, *Yunus Emre - The Sufi Poet in Love* (New York: Blue Dome Press, 2010), p. 18.

<sup>369</sup> Al-Buruj 85:14, na tradução de Samir El Hayek.

<sup>370</sup> A obra do príncipe Ghazi bin Muhammad é magistral relativamente a esta e outras peculiaridades da língua árabe. Ghazi bin Muhammad, *Love in the Holy Qur’an*, 8th edition (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2019).

-, adquire aquela mesma capacidade incendiária de que falava Bergson, gerando pulcros frutos por onde quer que passe. É verdade que existe um certo ascetismo (*zuhd*) sufista que promove a completa rejeição do mundo e uma atitude de renúncia para qualquer elemento sensual, mas, em grande parte, está circunscrito aos primórdios da tradição. Com o advento de Rābi‘a (ca. 718 — 801), uma menina escrava tornada mística, o sufismo adquiriu desde cedo essa visão que visa o Amor pelo Amor. É que os ascetas desprezando o mundo, tinham ainda a visão toldada pelo prazer sensual – a visão do paraíso. Por outro lado, o verdadeiro sufi, nas palavras de Jāmī, não vê senão a Beleza e o Amor<sup>371</sup>. A atitude de Rābi‘a, que mudou o rumo do sufismo como escola e tradição, resume-se no famoso acontecimento nas ruas de Basra: tendo-lhe um transeunte perguntado por que motivo ela ali andava com uma tocha numa mão e um jarro de água noutra, Rābi‘a responde-lhe que é porque queria pegar fogo ao paraíso e alagar o inferno, para que aqueles dois veús desapareçam e se possa observar quem ama Deus por amor, e não por medo do inferno ou desejo do paraíso<sup>372</sup>.

Neste sentido, a experiência do místico cristão e do místico islâmico identificam-se no seu cerne. A relação entre o místico e Deus dá-se na modalidade de eu-tu, como observou Martin Buber<sup>373</sup>, em que Deus é encarado como um amigo – com efeito, *al-Wali* (o Amigo) é um dos 99 nomes de Deus segundo o alcorão - e não como mero objecto de especulação teológica ou filosófica. Tanto no ocidente como no oriente, a experiência fundamental é a de um Deus-Amor que está “mais perto dele [do humano] do que a sua artéria jugular” (50:16), como se da presença de um amigo se tratasse, que todos sabemos que se pode dar independentemente da sua distância geográfica. O que conduziu Joana d’Arc ao Cerco de Orleães foi o mesmo *conatus amoris* que, trespassando e impelindo a sua alma à acção, 500 anos mais tarde guiou o sufi argelino Yahia Boushaki até à Batalha de Souakria, auxiliando a resistência à repressão francesa. O misticismo islâmico, tal como o budista e o cristão, é um misticismo completo, tanto porque o que o caracteriza é a intimidade – que

---

<sup>371</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 38.

<sup>372</sup> Idem. Como dirá num dos seus poemas: “O Lord, if I worship You because of Fear of Hell, then burn me in Hell; If I worship You because I desire Paradise, then exclude me from Paradise”. Alike Barnstone and Willis Barnstone, eds., *A Book of Women Poets from Antiquity to Now* (New York: Schocken Books, 1980), p. 90

<sup>373</sup> Martin Buber, *Eclipse de Dios*, trad. José Maria Hernández e Luís Miguel Arroyo, Hermeneia 56 (Madrid: Ediciones Sígueme, 2005).

eventualmente chega a ser coincidência – com o Deus-Amor, como porque este é fonte de uma invencível vontade de agir. Como todos os grandes místicos e personalidades contemplativas, também o místico muçulmano, inflamado por aquela Realidade, é um centro de energia criativa<sup>374</sup>.

---

<sup>374</sup> F. C. Happold, *Mysticism A Study and an Anthology* (London: Penguin Books, 1990), p. 101.

## Conclusão

Elegemos aquelas duas religiões – o budismo e o islão - como meio de oferecer uma perspectiva diferente a um conjunto de ideias que Bergson promove na sua última grande obra original, mas a escolha poderia ter sido qualquer outra das grandes tradições religiosas da humanidade. Com efeito, a concepção que o filósofo francês faz do judaísmo não passa senão de uma caricatura pouco informada. Um estudo comparativo sobre a noção hebraica de *devekut* (*mutatis mutandis* equivalente à noção cristã de *unio mystica*)<sup>375</sup> e de como esta representa com enorme acuidade aquilo que aqui designámos por conúbio volitivo, mas também do universalismo judaico, presente em várias modalidades desde os seus primórdios<sup>376</sup>, seria igualmente importante de realizar<sup>377</sup>. Não obstante, serviu o propósito de retirar a exclusividade, oferecida por Bergson, ao cristianismo como único domínio onde se poderá encontrar um misticismo completo.

Neste sentido, conforme nos tínhamos proposto demonstrar, Bergson é muito mais do que um pensador do tempo e da duração. Se é verdade que as ideias mais fulcrais presentes em todo o seu pensamento têm qualquer coisa de duracional – é assim relativamente ao élan vital, ao movimento, à consciência, à criação, e à intuição místico-filosófica -, o filósofo francês contribuições que excedem a esfera do tempo e da tradição vitalista, e que ao longo do tempo foram sido esquecidas. Aquela que menos atenção teve e tem tido é aquela de que aqui nos ocupámos, a vertente religiosa.

É verdade que Bergson não reinventa a roda. Sobretudo, a sua concepção de misticismo completo – do místico activista, que não renuncia ao mundo mas é impelido a transformá-lo – é tremendamente influenciada e já se encontra presente, ainda que de forma mais implícita e não constituída em tese principal, na já citada obra de Evelyn Underhill, e principalmente nos estudos de Henri Delacroix<sup>378</sup>. Já ali

---

<sup>375</sup> Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995), p. 123. Alan Unterman, *The Kabbalistic Tradition: An Anthology of Jewish Mysticism* (New York: Penguin Classics, 2009), pp. 13-4.

<sup>376</sup> Malka Z. Simkovich, *The Making of Jewish Universalism: From Exile to Alexandria* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2017).

<sup>377</sup> Não obstante algumas chamadas de atenção, ainda que não totalmente relacionadas com o que aqui mencionamos, como por exemplo: Noé Gottlieb, “D’une Erreur Fondamentale Dans Les “Deux Sources” de M. Bergson,” *Revue Des Études Juives* 95, no. 189 (1933): 1–22.

<sup>378</sup> Henri Delacroix, *Études d’histoire et de Psychologie Du Mysticisme: Les Grands Mystiques Chrétiens* (Paris: Félix Alcan, 1908). O capítulo dedicado a Teresa de Ávila não deixará dúvidas quanto à profundidade da influencia que o psicólogo francês exerceu sobre Bergson.

se encontrava delineada com algum cuidado a ideia de que nas almas dos grandes místicos da humanidade a contemplação existia a par da actividade. Outrossim, a noção de uma religião estática, uma religião natural naquele sentido próprio do termo, que fosse mais antídoto contra o medo do que produto de amor, mais colectiva do que pessoal, também não é inteiramente original. A novidade que Bergson introduz relativamente ao pensar da religião resulta da articulação de todas estas ideias com o resultado das suas investigações anteriores e do itinerário que o próprio filósofo percorreu para culminar na obra de 1932. Entender a especificidade da religião estática e da religião dinâmica implica recordar a distinção entre a especificidade da duração explicitada no *Essai*, o esclarecimento sobre a alma encarnada e o funcionamento do cérebro de acordo com *Matière*, a distinção entre instinto, inteligência e intuição, assim como a descoberta do élan vital, em *Évolution*. O grande mérito do filósofo francês é ter construído um edifício teórico – sem que nunca este estivesse constituído em forma de germe no início da sua especulação – que torna o seu estudo sobre o fenómeno religioso de uma densidade e profundidade únicas no pensamento contemporâneo.

Por fim, uma palavra sobre a singularidade de *Les Deux Sources*. Bergson, antes de ser filósofo, foi pessoa – uma pessoa, como todas as outras, envolvida pela corrente histórica e social do seu tempo. No mesmo sentido em que, como tentámos mostrar, a sua especulação filosófica não surge num vácuo relativamente às prévias descobertas do próprio filósofo, também a sua última grande obra original, especialmente dado o seu teor, não deve ser alheada de todo o contexto pessoal e social que a circunda.

*Les Deux Sources* foram o fruto de particular perseverança. A sua redacção ocupou os últimos anos da vida do filósofo, quando este já se encontrava severamente doente devido a uma grave forma de reumatismo, que acabou por o deixar paralisado. Na verdade, passados já vinte anos de *Évolution*, ninguém esperava a aparição de mais qualquer grande obra de Bergson. Contudo, o filósofo francês insistiu na sua publicação, como se tal se tratasse do cumprimento de um dever. É, justamente, disso que acreditamos ter-se tratado. Bergson viveu de perto a horrorosa realidade da Primeira Guerra, na altura quando era responsável por ministrar as famosas Gifford Lectures, interrompidas a meio pelo súbito início do conflito. Bergson foi incapaz de

se manter calado. Imediatamente, em meados de Novembro de 1914, Bergson publica um comunicado no periódico *Le Bulletin des Armées de la République Française*<sup>379</sup>, mantendo-se, desde então, uma voz activa no espaço público, sempre alertando para os incomensuráveis e devastadores efeitos do conflito bélico. Mais tarde, de 1920 a 1925, presidirá à Liga das Nações.

Neste sentido, para além de viver intensamente a assoladora Primeira Guerra Mundial, os últimos anos de Bergson situam-se no período que gradualmente conduziu a humanidade à Segunda Guerra e toda a atmosfera de racismo anti-semita que pairava sobre parte da Europa. Os poderes infernais e as forças diabólicas que o filósofo já tinha identificado em 1914 ainda não tinham alcançado o seu auge de terror. Bergson pressentiu-o muito claramente, e por isso, também ele, como os heróis e os místicos a quem dedicou panegíricos na obra de 1932, terá sido tomado por um invencível apelo à intervenção. *Les Deux Sources* foi, antes de mais, uma obra que, por um lado, postulou a suprema superioridade da força moral sobre a força material, e, por outro, que reivindicou a acção caritativa como uma necessidade e o mais alto ideal a que todos devem aspirar, tendo por base a ideia de que “the moral energy of nations, as of individuals, is only sustained by an ideal higher than themselves, and stronger than themselves, to which they cling firmly when they feel their courage waver”<sup>380</sup>.

---

<sup>379</sup> Vertido para inglês uns meses mais tarde. Henri Bergson, *The Meaning of War*, trans. H. Wildon Carr (London: The Ballantyne Press, 1915).

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 45.

## BIBLIOGRAFIA

- Abdel Haleem, M. A. S. *The Qur'an*. 2010 reprint with corrections. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Alves, Moisés, and Pedro Calixto. “O Estatuto Da Vida Contemplativa e Ativa Na Mística Especulativa de Mestre Eckhart Com Base No Sermão 86, A Excelência de Marta Sobre Maria.” *Revista Ética e Filosofia Política* II, no. XXIV (2021): 271–301.
- Aneu Séneca, Lúcio. *Cartas a Lucílio*. Translated by J. A. Seguro e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- Anscombe, G. E. M. *Intention*. 2nd ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.
- Ansell-Pearson, Keith. “Bergson on the Emotions.” In *The Bergsonian Mind*, edited by Mark Sinclair and Yaron Wolf, 133–45. New York: Routledge, 2022.
- Antoling, Michael F., and Joan M. Herbers. “Perspective: Evolution’s Struggle for Existence in America’s Public Schools.” *Evolution* 55, no. 12 (December 2001): 2379–88.
- Atkinson, Jane Monnig. “Shamanisms Today.” *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 307–30.
- A‘zamī, Muḥammad Muṣṭafā al-. *The History of the Qur’ānic Text: From Revelation to Compilation ; a Comparative Study with the Old and New Testaments*. 1. publ. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
- Barnard, G. William. “Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot’s ‘Religious Experience.’” *Journal of the American Academy of Religion* 60, no. 2 (1992): 231–56.
- Barnhill, David Landis. “Relational Holism.” In *Deep Ecology and World Religions*, 77–106. New York: State University New York Press, 2001.
- Barnstone, Aliko, and Willis Barnstone, eds. *A Book of Women Poets from Antiquity to Now*. New York: Schocken Books, 1980.
- Barr, Nann Clark. “The Dualism of Bergson.” *The Philosophical Review* 22, no. 6 (1913): 639–52.
- Barreau, Hervé. “Bergson Face à Spencer. Vers Un Nouveau Positivisme.” *Archives de Philosophie* 71, no. 2 (2008): 219–43.
- Barton, Carlin A., and Daniel Boyarin. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. First edition. New York: Fordham University Press, 2016.
- Başkal, Zekeriya. *Yunus Emre - The Sufi Poet in Love*. New York: Blue Dome Press, 2010.
- Baumgartner, G. Lanczowski, and H. Fries. “Myth and Mythology.” *Philippine Quarterly of Culture and Society* 2, no. 4 (1974): 195–200.
- Bearman, P. J., Th. Bianquis, and C. E. Bosworth, eds. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 10. Leiden: Brill, 2000.
- Belloy, Camille de. “Bergsonisme et Christianisme: Les Deux Sources de La Morale et de La Religion Au Jugement Des Catholiques.” *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques* 85, no. 4 (2001): 641–67.
- Bergson, Henri. *Cours III. Leçons d’histoire de La Philosophie Moderne. Théories de l’âme*. Paris: PUF, 1995.
- . *Essai Sur Les Données Immédiates de La Conscience*. 6th ed. Paris: Felix Alcan, 1908.

- . *Histoire de l'idée de Temps: Cours Au Collège de France: 1902-1903*. 1re édition. Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- . *Histoire Des Théories de La Mémoire: Cours Au Collège de France, 1903-1904*. Edited by Arnaud François. Paris: Puf, 2018.
- . *La Pensée et Le Mouvant*. Paris: Presses universitaires de France, 1938.
- . *L'Énergie Spirituelle*. Paris: Félix Alcan, 1919.
- . *Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*. Paris: Félix Alcan, 1937.
- . *L'Évolution Créatrice*. Paris: Félix Alcan, 1908.
- . *Matière et Mémoire*. 26th ed. Paris: Félix Alcan, 1929.
- . “Quid Aristoteles de Loco Senserit.” In *Écrits Philosophiques*, 67–122. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- . *The Meaning of War*. Translated by H. Wildon Carr. London: The Ballantyne Press, 1915.
- Blum, Kenneth, Marjorie Gondré-Lewis, Bruce Steinberg, Igor Elman, David Baron, Edward J Modestino, Rajendra D Badgaiyan, and Mark S Gold. “Our Evolved Unique Pleasure Circuit Makes Humans Different from Apes: Reconsideration of Data Derived from Animal Studies.” *Journal of Systems and Integrative Neuroscience* 4, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.15761/JSIN.1000191>.
- Boisvert, Mathieu. “A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions.” *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992): 123–41. <https://doi.org/10.2307/1389959>.
- Borges, Paulo. *O Sorriso Do Buda*. Camarate: Farol, 2020.
- Boyarin, Daniel. *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*. Key Words in Jewish Studies. New Brunswick, New Jersey ; London: Rutgers University Press, 2019.
- Branck, Glenn, and Eugenie C. Scott. “The Latest Face of Creationism.” *Scientific American* 300, no. 1 (January 2009): 92–99.
- Brodeur, Patrice C. “Religion.” In *Encyclopaedia of the Qur'an*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 4:395–98. Brill, 2001.
- Broucek, James. “Thinking About Religion Before ‘Religion’: A Review of Brent Nongbri’s Before Religion: A History of a Modern Concept.” *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 98, no. 1 (2015): 98–125.
- Browning, Robert. “Greeks and Others: From Antiquity to the Renaissance.” In *Greeks and Barbarians*, edited by Thomas Harrison, 257–77. New York: Routledge, 2002.
- Buber, Martin. *Eclipse de Dios*. Translated by José Maria Hernández and Luís Miguel Arroyo. Hermeneia 56. Madrid: Ediciones Sígueme, 2005.
- Burckhardt, Titus. *Ensayos Sobre El Conocimiento Sagrado*. Translated by Esteve Serra. Sophia Perennis. Barcelona: José J. de Olañeta, Editor, 1999.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1908.
- Buswell, Robert E., ed. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. New York: Macmillan Reference, USA, 2004.
- Cady, Linell E. “Religious Resonances in Bush’s ‘War on Terrorism.’” *American Journal of Theology & Philosophy* 29, no. 2 (2008): 184–204.
- Caeiro, António de Castro. *São Paulo: Apocalipse e Conversão*. Lisboa: Alêtheia Editores, 2014.
- Caillois, Roger. *L'homme et le sacré*. Ed. augmentée de trois appendices sur le sexe, le Jeu, la Guerre dans leurs rapports avec le sacré. Collection folio essais 84. Paris: Gallimard, 2008.

- Calkins, Mary Whiton. "Henri Bergson: Personalist." *The Philosophical Review* 21, no. 6 (1912): 666–75.
- Capua, Raymond of. *The Life of St. Catherine of Siena: The Classic on Her Life and Accomplishments as Recorded by Her Spiritual Director*. TAN Books, 2009.
- Casey, Edward S. *Remembering: A Phenomenological Study*. 2nd ed. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
- Cezar, Adieliton Tavares, and Helena Pinheiro Jucá-Vasconcelos. "Diferenciando Sensações, Sentimentos e Emoções: Uma Articulação Com a Abordagem Gestáltica." *IGT Na Rede* 13, no. 24 (2016): 4–14.
- Chetanananda, ed. *Ramakrishna as We Saw Him*. Second edition, Revised and Enlarged. St. Louis: Vedanta Society of St. Louis, 2012.
- Chodkiewicz, Michel. "The Vision of God According to Ibn 'Arabi." In *Sufism: Love & Wisdom*, edited by Jean-Louis Michon and Roger Gaetani, 33–48. The Perennial Philosophy Series. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006.
- Chow, Y. W., R. Pietranico, and A. Mukerji. "Studies of Oxygen Binding Energy to Hemoglobin Molecule." *Biochemical and Biophysical Research Communications* 66, no. 4 (October 27, 1975): 1424–31. [https://doi.org/10.1016/0006-291x\(75\)90518-5](https://doi.org/10.1016/0006-291x(75)90518-5).
- Coimbra, Leonardo. "A Alegria, a Dor e a Graça." In *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, Vol. 1. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.
- Coimbra, Leonardo, Manuel Ferreira Patrício, and Angelo Alves. *A Filosofia de Henri Bergson*. Coleção Pensamento Português. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- Collins, James D. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1954.
- Comte-Sponville, André. *L'esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu*. Le livre de poche 31113. Paris: Librairie générale française, 2008.
- Conry, Yvette. *L'évolution Créatrice d'Henri Bergson: Investigations Critiques*. Collection Epistémologie et Philosophie Des Sciences. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*. New York: Harper & Row, 1975.
- Costa Carvalho, Magda. *Natureza Criadora: O Projecto Bio-Filosófico de Henri Bergson*. Lisboa: CFUL, 2012.
- Cross, John of the. *Dark Night of the Soul*. Tan Classics, 2010.
- Crow, Karim Douglas. "Reason, Physicalism, and Islam." International Institute of Islamic Thought and Civilization, August 2003.
- Cunha, Paulo Ferreira da. *Filosofia Do Direito: Fundamentos, Metodologia e Teoria Geral Do Direito*. Coimbra: Almedina, 2013.
- . *Política Mínima*. 2ª edição corrigida e actualizada. Coimbra: Almedina, 2005.
- Cusinato, Guido. "La Distinzione Leib-Körper in Husserl e Scheler." In *Biosemiotica e Psicopatologia Dell'ordo Amoris: In Dialogo Con Max Scheler*. Milano: FrancoAngeli, 2018.
- Dal Bo, Federico. "'A Sage Understands of His Knowledge' (MHag 2:1). Degrees and Hierarchy of Knowledge in Abraham Abulafia." *Mediaevalia Textos e Estudos* 36 (2017): 61–73. <https://doi.org/10.21747/21836884/med36a3>.
- Dandarova, Zhargalma. "La Conversion Au Bouddhisme." In *La Conversion Religieuse: Analyses Psychologiques, Anthropologiques et Sociologiques*, 251–70. Genève: Labor et Fides, 2009.

- Danto, Arthur C. *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge, [Eng.]: University Press, 1973.
- Davidson, M., B. Tempest, and D. L. Palmer. “Bacteriologic Diagnosis of Acute Pneumonia. Comparison of Sputum, Transtracheal Aspirates, and Lung Aspirates.” *JAMA* 235, no. 2 (January 12, 1976): 158–63.
- Delacroix, Henri. *Etudes d’histoire et de Psychologie Du Mysticisme: Les Grands Mystiques Chrétiens*. Paris: Félix Alcan, 1908.
- Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme*. Paris: Quadrige, 2020.
- Della Mirandola, Giovanni Pico. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Translated by Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2006.
- Derrida, Jacques. *Marges de La Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- Donner, Fred McGraw. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. 1. Harvard Harvard Univ. Press paperback ed. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2012.
- Dopazo Gallego, Antonio. *Bergson y El Problema de La Creación: Conciencia y Plano Transcendental*. Primera edición. Filosofía Clásicos 1517. Valencia: Pre-Textos, 2018.
- Dourado, S. M. “Deus Enquanto Nada: A Questão Teológica de Mestre Eckhart.” *Argumento* 13 (2019): 35–50.
- Dreyer, Elizabeth, and Mark S. Burrows, eds. *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 2005.
- Droit, Roger-Pol. *The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha*. Translated by David Streight and Pamela Vohnson. Chapel Hill ; London: University of North Carolina Press, 2003.
- Dubray, Charles. “Dynamism.” In *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909.
- Duncan, Ann Williams. “Religion and Secrecy: A Bibliographic Essay.” *Journal of the American Academy of Religion* 74, no. 2 (June 2006): 469–82.
- Durkheim, Émile. *De La Division Du Travail Social*. Felix Alcan, 1893.
- . *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- El Hayek, Samir, trans. *Alcorão Sagrado*. Oeiras: AD ASTRA ET ULTRA, 2010.
- Elfenbein, Hillary Anger, and Nalini Ambady. “On the Universality and Cultural Specificity of Emotion Recognition: A Meta-Analysis.” *Psychological Bulletin* 128, no. 2 (2002): 203–35. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.128.2.203>.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Translated by Ricardo Anaya. 3a. ed. El libro de bolsillo HU10. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- . *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Translated by Willard R. Trask. 10th pr. A History of Religious Ideas / Mircea Eliade, Vol. 1. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Pr, 2000.
- . *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Relógio D’Água, 2016.
- Emlyn-Jones, C. “Socrates, Platon, and Piety.” *Mediterranean Studies* 2 (1990): 21–28.
- Epstein, Russell A, Eva Zita Patai, Joshua B Julian, and Hugo J Spiers. “The Cognitive Map in Humans: Spatial Navigation and Beyond.” *Nature Neuroscience* 20, no. 11 (November 2017): 1504–13. <https://doi.org/10.1038/nn.4656>.
- Feneuil, Anthony. “De L’immédiatement Donné Au ‘Détour de L’expérience Mystique’. Remarques Sur L’Unité de La Méthode Intuitive Chez Bergson.” *Philosophos* 17, no. 1 (2012): 31–54.

- Fernandes, Sara Margarida de Matos Roma and Philosophy Documentation Center. "Identidade Narrativa e Identidade Pessoal. Uma Abordagem Da Filosofia de Paul Ricoeur." *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy* 17, no. 33 (2009): 75–94. <https://doi.org/10.5840/philosophica200917335>.
- Ferro, Nuno. *A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.
- Fitzpatrick, Scott M., ed. *Ancient Psychoactive Substances*. University Press of Florida, 2018. <https://doi.org/10.2307/j.ctvx076mt>.
- Fox, M. W. "Social Dynamics of Three Captive Wolf Packs." *Behaviour* 47, no. 3/4 (1973): 290–301.
- Fraño, Peter. "Cicero's Translations of the Stoic Term Συμπάθεια into Latin." *Graeco-Latina Brunensia*, no. 2 (2020): 87–97. <https://doi.org/10.5817/GLB2020-2-7>.
- Freemo, Frank R. "A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammad the Prophet of Islam." *Epilepsia* 17, no. 4 (December 1976): 423–27. <https://doi.org/10.1111/j.1528-1157.1976.tb04454.x>.
- Futuyma, Douglas J. *Evolution*. 2nd ed. Sunderland, Mass: Sinauer Associates, 2009.
- Gasset, Ortega y. *Ortega y Gasset Em Lisboa*. Translated by Margarida I. Almeida Amoedo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- Geoffroy, Éric. "Approaching Sufism." In *Sufism: Love & Wisdom*, 49–61. The Perennial Philosophy Series. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. 1. publ. paperback, 17th pr. An OPUS Book. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.
- Ghazi bin Muhammad. *Love in the Holy Qur'an*. 8th edition. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2019.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. 6th pr. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press, 1997.
- Goddard, Jean-Christophe. "Fonction Fabulatrice et Faculté Visionnaire. Le Spectre de l'élan Vital Dans Les Deux Sources." In *Bergson et La Religion: Nouvelles Perspectives Sur Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*, edited by Ghislain Waterlot. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- Gombrich, Richard F. *What the Buddha Thought*. Oxford Centre for Buddhist Studies Monographs. London ; Oakville, CT: Equinox Pub, 2009.
- Gonçalves, Patrícia, and Stoltz Tânia. "Instinto, Inteligência e Intuição Criadora Sob a Ótica de Henri Bergson." *Tabulae* 12, no. 24 (2018): 64–82.
- Gottlieb, Noé. "D'une Erreur Fondamentale Dans Les «Deux Sources» de M. Bergson." *Revue Des Études Juives* 95, no. 189 (1933): 1–22.
- Gouhier, Henri. *Bergson et le Christ des évangiles*. Éd. revue et corr. de l'ouvrage 1961, Fayard. Histoire de la philosophie. Paris: Vrin, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs Der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp, 1985.
- Hallaq, Wael B. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Hambleton, Jas. I. "Bee Behavior." *The Scientific Monthly* 39, no. 6 (1934): 544–46.
- Hanh, Thich Nhat. "History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk by Thich Nhat Hanh, Vietnam, May 6-7, 2008." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 6, no. 3 (2008): 29–36.
- Happold, F. C. *Mysticism A Study and an Anthology*. London: Penguin Books, 1990.
- Harmless, William. *Mystics*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.

- Harner, Michael J., ed. *Hallucinogens and Shamanism*. London: Oxford University Press, 1973.
- Harpe, Jean de la. "Souvenirs Personnels d'un Entretien Avec Bergson." In *Henri Bergson. Essais et Témoignages Inédits*, edited by A. Béguin and P. Thévenaz. Neuchâtel, n.d.
- Harris, Charles W. "The Stoics' 'Universal Community' and Its Relation to Modern International Organization." *Social Science* 30, no. 3 (1955): 150–56.
- Hartman, Carl G. "Playing 'Possum." *Scientific American* 182, no. 1 (1950): 52–55.
- Harward, J. "What Does Bergson Mean by Pure Perception?" *Mind* 27, no. 106 (1918): 203–7.
- Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1998.  
———. *Vom Wesen Der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis Und Theätet*. Gesamtausgabe, Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- Heidegger, Martin, and Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. 2. Auflage. Gesamtausgabe 29–30. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992.
- Heidsieck, F. "Bergson et La Notion d'espace." *Archives de Philosophie* 28, no. 3 (1956).
- Helwa, A. *Secrets of Divine Love: A Spiritual Journey into the Heart of Islam*. Naulit Publishing House, 2020.
- Hendrickson, W. A., and K. B. Ward. "Atomic Models for the Polypeptide Backbones of Myohemerythrin and Hemerythrin." *Biochemical and Biophysical Research Communications* 66, no. 4 (October 27, 1975): 1349–56.  
[https://doi.org/10.1016/0006-291x\(75\)90508-2](https://doi.org/10.1016/0006-291x(75)90508-2).
- Hesiod. *Hesiod, the Homeric Hymns, and Homeric*. Translated by Evelyn-White and Hugh G. London: Harvard University Press, 1914.
- Horiuchi, Midori. "Jiba: Returning Home for Tenrikyo Followers." In *Sacred Sites and Sacred Stories Across Cultures*, edited by David W. Kim, 137–61. Cham: Springer International Publishing, 2021. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-56522-0\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-030-56522-0_6).
- Hulin, Michel. *La mystique sauvage: aux antipodes de l'esprit*. 2e éd. Quadrige. Paris: PUF, 2013.
- Hultkrantz, Åke. *The Religions of the American Indians*. Berkeley Los Angeles London: University of California press, 1980.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in Die Phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel. Dordrecht: Kluwer, 1976.  
———. "Formale Und Transzendente Logik." In *Husserliana XVII*. Den Haag: Nijhoff, 1974.
- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, and Muḥammad Ibn Ishāq. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Translated by Alfred Guillaume. Karachi ; New York: Oxford University Press, 2001.
- Isin, Engin F. "Citizenship after Orientalism: Ottoman Citizenship." In *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, edited by Fuat Keyman and Ahmet Icduygu. London: Routledge, 2005.
- Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford University Press, 1948.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Pennsylvania State University, 2002.

- Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Nouvelle éd. Quadrige. Paris: PUF, 2015.
- Johnson, Todd M., and Brian J. Grim. *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography*. John Wiley & Sons, 2013.
- Jung, C. G. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Kadri, Sadakat. *Heaven on Earth: A Journey through Shari'a Law*. London: Vintage, 2013.
- Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, IN: Hackett Pub, 2001.
- Keddie, Nikki R. "Secularism & Its Discontents." *Daedalus* 132, no. 3 (2003): 14–30.
- Keith, A. Berriedale. "Pythagoras and the Doctrine of Transmigration." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July 1909, 569–606.
- Kelly, Michael R. "Bergson's Phenomenological Reception." In *Bergson and Phenomenology*. Palgrave Macmillan, 2010.
- Kemp, S. "Bergson, Bauby and the Neuroscience of Emotion." *French Studies Bulletin* 32, no. 121 (December 1, 2011): 73–76. <https://doi.org/10.1093/frebul/ktr025>.
- Kerimov, Khafiz. "Descartes, Bergson, and Continuous Creation." *Methodos* 18 (2018).
- Kersten, E. "6th International Symposium on Maritime Medicine 1974." *Bulletin of the Institute of Maritime and Tropical Medicine in Gdynia* 26, no. 2 (1975): 131–32.
- Khattab, Mustafa, ed. *The Clear Quran: A Thematic English Translation of the Message of the Final Revelation*. Lombard, IL: Book of Signs Foundation, 2016.
- King, Sallie B. "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism." *Journal of the American Academy of Religion* 56, no. 2 (1988): 257–79.
- Köhler, Daniel. *The Mereological City: A Reading of the Works of Ludwig Hilberseimer*. Transcript-Verlag, 2016.
- Kostyło, Piotr. "Józef Bocheński and Static Religion." *Studies in East European Thought* 65, no. 1/2 (2013): 101–13.
- Kováč, Ladislav. "The Biology of Happiness: Chasing Pleasure and Human Destiny." *EMBO Reports* 13, no. 4 (April 2012): 297–302. <https://doi.org/10.1038/embor.2012.26>.
- Kroll, Jerome, Bernard Bachrach, and Kathleen Carey. "A Reappraisal of Medieval Mysticism & Hysteria." *Mental Health, Religion & Culture* 5, no. 1 (March 2002): 83–98. <https://doi.org/10.1080/13674670110112749>.
- Langs, Robert. "Death Anxiety and the Emotion-Processing Mind." *Psychoanalytic Psychology* 21, no. 1 (2004): 31–53. <https://doi.org/10.1037/0736-9735.21.1.31>.
- Lapassade, Georges. *Les États Modifiés de Conscience*. 1re éd. Psychiatrie Ouverte. Paris: Presses universitaires de France, 1987.
- Latta, Sara L. *Scared Stiff: Everything You Need to Know about 50 Famous Phobias*. San Francisco, CA: Zest Books, 2013.
- Leuba, James H. "Extatic Intoxication in Religion." *The American Journal of Psychology* 28, no. 4 (October 1917): 578–84. <https://doi.org/10.2307/1413899>.
- Lewis, Clarence Irving. *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.
- Lincoln, Bruce. "Theses on Method." In *Theory and Method in the Study of Religion*, edited by Aaron W. Hughes, 165–70. Brill, 2013.
- Lings, Martin. *Un Santo Sufí Del Siglo XX: El Sayj Ahmad Al-Alawi*. Translated by Esteve Serra. Sophia Perennis. Madrid: José J. de Olañeta, Editor, 1982.
- Lupi, João. "Lévy-Bruhl: A Pré-Lógica e o Irracional." *Revista Portuguesa de Filosofia* 50 (1994): 221–30.

- Marniemi, J., and M. G. Parkki. "Radiochemical Assay of Glutathione S-Epoxyde Transferase and Its Enhancement by Phenobarbital in Rat Liver in Vivo." *Biochemical Pharmacology* 24, no. 17 (September 1, 1975): 1569–72. [https://doi.org/10.1016/0006-2952\(75\)90080-5](https://doi.org/10.1016/0006-2952(75)90080-5).
- Marrati, Paola. "Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson." *MLN* 120, no. 5 (2005): 1099–1111.
- Martin, Richard T. "The Role of Coca in the History, Religion, and Medicine of South American Indians." *Economic Botany* 24, no. 4 (1970): 422–38.
- Massad, Joseph Andoni. *Islam in Liberalism*. Paperback edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- Massignon, Louis. "Taṣawwuf." In *Encyclopaedia of Islam: First Edition*, edited by M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, and R. Hartmann. E. J. Brill, 1913.
- Masson, J. Moussaieff. *The Oceanic Feeling*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1980. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-8969-6>.
- McDonald, John F. "Can Species Commit Suicide?" *Journal of Paleontology* 48, no. 3 (1974): 565–67.
- McGinn, Bernard, ed. *The Essential Writings of Christian Mysticism*. Modern Library pbk. ed. Modern Library Classics. New York: Modern Library, 2006.
- McKenna, Dennis. *The Brotherhood of the Screaming Abyss: My Life with Terence McKenna*. Minnesota: Polaris Publications, 2012.
- McMahan, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes, Cours Du Collège de France*. Edited by Dominique Séglard. Traces Écrites. Paris: Editions du Seuil, 1995.
- . "La Philosophie de l'existence." *Dialogue: Revue Canadienne de Philosophie* 5, no. 3 (1966): 307–22.
- . *Phénoménologie de La Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- . "What Is Phenomenology?" *CrossCurrents* 6, no. 1 (1956): 59–70.
- Miel, Jan. *Pascal and Theology*. Michigan: Johns Hopkins Press, 1969.
- Moore, Randy, and Karen Kraemer. "The Teaching of Evolution & Creationism." *The American Biology Teacher* 67, no. 8 (October 1, 2005): 457–66. <https://doi.org/10.2307/4451886>.
- Morente, Manuel García, and Juan Miguel Palacios. *La filosofía de Henri Bergson: Con el discurso pronunciado por Bergson en la Residencia de Estudiantes, El primero de Mayo de 1916*. España: Ediciones Encuentro, S.A., 2013. <https://library.biblioboard.com/content/d04e0263-b35c-468a-9b19-c874a71a45fa>.
- Moroi, K., and T. Sato. "Comparison between Procaine and Isocarboxazid Metabolism in Vitro by a Liver Microsomal Amidase-Esterase." *Biochemical Pharmacology* 24, no. 16 (August 15, 1975): 1517–21. [https://doi.org/10.1016/0006-2952\(75\)90029-5](https://doi.org/10.1016/0006-2952(75)90029-5).
- Mumford, Lewis. *Technics and Civilization*. Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2010.
- Murray, Gilbert. *The Stoic Philosophy*. London: Watts & Co., 1915.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Rev. ed. Albany: State University of New York Press, 1993.
- . *The Need for a Sacred Science*. SUNY Series in Religious Studies. Albany: State University of New York Press, 1993.

- , ed. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. First edition. New York, NY: HarperOne, an imprint of Collins Publishers, 2015.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven, London: Yale University Press, 2015.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. 1a ed. en "Area de conocimiento: Humanidades, 4a. reimp. Madrid: Alianza, 2012.
- Oulmont, Charles. *Bergson*. Translated by José Marinho. *Filosofia e Religião*, XII. Lisboa: Editorial Inquérito, 1943.
- Palmer, G. E. H., Philip Sherrard, and Kallistos Ware, eds. *The Philokalia : The Complete Text*. Vol. II. London: Faber and Faber, 1981.
- Parker, Thomas. *Volition, Rhetoric, and Emotion in the Work of Pascal*. Routledge, 2007.
- Parsons, Michael. "Aesthetic Experience and the Construction of Meanings." *Journal of Aesthetic Education* 36, no. 2 (2002): 24–37. <https://doi.org/10.2307/3333755>.
- Paterson, I. C., R. F. Willey, and I. W. Grant. "Effects of Prolonged Administration of Pirbuterol by Mouth in Chronic Asthma." *British Journal of Clinical Pharmacology* 4, no. 3 (June 1977): 376–77. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2125.1977.tb00728.x>.
- Peiper, U., M. Ehl, U. Johnson, and R. Laven. "Force Velocity Relations in Vascular Smooth Muscle: The Influence of PH, PCa, and Noradrenaline." *Pflugers Archiv: European Journal of Physiology* 364, no. 2 (July 30, 1976): 135–41. <https://doi.org/10.1007/BF00585181>.
- Pereira, Miguel Baptista. "O Neo-Iluminismo de António Sérgio." *Revista de História Das Ideias* 5 (1983): 21–88.
- Perrett, Roy W. "The Bodhisattva Paradox." *Philosophy East and West* 36, no. 1 (January 1986): 55–59. <https://doi.org/10.2307/1398508>.
- Perry, Ralph Barton. "Notes on the Philosophy of Henri Bergson: II. Indeterminism and Dynamism." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 8, no. 26 (1911): 713–21.
- Philosophy at NOVA University of Lisbon, PORTUGAL, and João Almeida Loureiro. "PASCAL ON THE POSSIBILITY OF ATTAINING HAPPINESS." *International Journal of Theology, Philosophy and Science* 4, no. 7 (November 7, 2020): 89–99. <https://doi.org/10.26520/ijtps.2020.4.7.89-99>.
- Pickthall, Marmaduke. *The Glorious Qur'an: Translation*. 5th U.S. ed. Elmhurst, N.Y.: Tahrike Tarsile Qur'an, 2009.
- Pierre Trotignon. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Presses Universitaires de France - PUF, 2013.
- Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge Classics. London ; New York: Routledge, 2002.
- Power, Edmund. "The Life, Work, and Character of Mohammed." *Studies: An Irish Quarterly Review* 3, no. 10 (1914): 142–59.
- Powys, John Cowper. *Autobiography*. London: Faber and Faber, 2013.
- Prelorentzos, Iannis. "Questions Concernant La Morale de Bergson." *Philonsorbonne*, no. 1 (November 15, 2007): 103–29. <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.129>.
- Radhakrishnan, S. "Is Bergson's Philosophy Monistic?" *Mind* 26, no. 103 (1917): 329–39.
- Ramsey, Frank Plumpton. *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. Edited by Joseph Bevan Braithwaite. Reprinted. The International Library of Philosophy \$ Philosophy of Logic and Mathematics 32, Philosophy of Logic and Mathematics : In 8 Volumes 5. London: Routledge, 2001.

- Rassool, G. Hussein. *Islamic Counselling: An Introduction to Theory and Practice*. East Sussex ; New York, NY: Routledge, 2016.
- Rauscher, Frederick. "Pure Reason and the Moral Law: A Source of Kant's Critical Philosophy." *History of Philosophy Quarterly* 13, no. 2 (1996): 255–71.
- Reale, Miguel. *Lições Preliminares de Direito*. Coimbra: Almedina, 1982.
- Reisenzein, Rainer, Sandra Bördgen, Thomas Holtbernd, and Denise Matz. "Evidence for Strong Dissociation between Emotion and Facial Displays: The Case of Surprise." *Journal of Personality and Social Psychology* 91, no. 2 (2006): 295–315. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.91.2.295>.
- Riquier, Camille. *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Quadrige. Paris: PUF, 2021.
- Robins, Dan. "Mohist Care." *Philosophy East and West* 62, no. 1 (2012): 60–91.
- Rodrigues, Fernando. "No Limiar Do Mundo: A Posição de Heidegger Sobre a Diferença Entre Animais e Humanos." *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* 0, no. 14 (November 14, 2009): 31. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i14p31-53>.
- Rosenfield, Denis. *Métaphysique et Raison Moderne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- Rousseau, Jean Jacques. *Du Contrat Social*. Marc Michel Rey., 1762.
- Rothberg, Donald. "Connecting Inner and Outer Transformation: Toward an Extended Model of Buddhist Practice." In *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, edited by Jorge N. Ferrer and Jacob H. Sherman. New York: State University of New York Press, 2008.
- Russell, Bertrand. "The Philosophy of Bergson." *The Monist* 22 (1912): 321–47.
- Russell, James A. "Is There Universal Recognition of Emotion from Facial Expression? A Review of the Cross-Cultural Studies." *Psychological Bulletin* 115, no. 1 (1994): 102–41. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.115.1.102>.
- Rybakov, Nikolay. "The Category of the Heart in Philosophy and Religion: From Mysticism to Pragmatics." Edited by A. Zheltenkov and A. Mottaeva. *E3S Web of Conferences* 284 (2021): 1–12. <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202128411024>.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. New University of Chicago Press ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Sabbatucci, D. "Sacer." *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni XXIII* (52 1951): 91–101.
- Saler, Benson. "Religio and the Definition of Religion." *Cultural Anthropology* 2, no. 3 (1987): 395–99.
- Salzberg, Sharon. *Lovingkindness - The Revolutionary Art of Happiness*. Boston: Shambhala, 2008.
- Sand, Shlomo. "Quelques Remarques Sur Sorel Critique de L'évolution Créatrice. Quatre Lettres Inédites de Bergson à Sorel." *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire Intellectuelle*, no. 1 (1983): 109–23.
- Schaffer, Jonathan. "Monism: The Priority of the Whole." *The Philosophical Review* 119, no. 1 (2010): 31–76.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Edited by Carl W. Ernst. 35th anniversary edition. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995.

- Schuon, Frithjof. *Gnosis: Divine Wisdom: A New Translation with Selected Letters*. Edited by James S. Cutsinger. The Writings of Frithjof Schuon. Bloomington, Ind: World Wisdom, 2006.
- Schuon, Frithjof, Harry Oldmeadow, Mark Perry, and Jean-Pierre Lafouge. *Treasures of Buddhism: A New Translation with Selected Letters*. The Writings of Frithjof Schuon. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2018.
- Segal, Robert A. "Before Religion: A History of a Modern Concept, Written by Brent Nongbri." *Religion & Theology* 23, no. 3–4 (2016): 423–27. <https://doi.org/10.1163/15743012-02303002>.
- Sellier, Philipp. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1970.
- Serrado, Ricardo. "Emoção, Sentimento e Razão: Diálogos Entre Júlio de Matos e António Damásio." *História: Revista Da FLUP* 10, no. 1 (2020): 198–217.
- Shah-Kazemi, Reza. "Jesus in the Qur'an: Selfhood and Compassion - An Akbari Perspective." In *Sufism: Love & Wisdom*, 217–35. The Perennial Philosophy Series. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006.
- Shantideva. *A Via Do Bodhisattva*. Translated by Paulo Borges and Rui Lopo. Lisboa: Ésquilo, 2007.
- Simkovich, Malka Z. *The Making of Jewish Universalism: From Exile to Alexandria*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2017.
- Sitbon-Peillon, Brigitte. *Religion, Métaphysique et Sociologie Chez Bergson: Une Expérience Intégrale*. 1re éd. Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 2009.
- Slatman, Jenny. "The Körper-Leib Distinction." In *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, edited by A. Murphy, G. Salamon, and G. Weiss. Northwestern University Press, 2019.
- Smith, Brian K. "Authority, Power, and the Definition of 'Religion.'" *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 25, no. 3 (1999): 413–22.
- Smith, Huston. *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*. 1st ed. New York, N.Y: HarperCollins, 2001.
- Smith, Ralph Alexander. *The Sense of Art: A Study in Aesthetic Education*. Philosophy of Education Research Library. New York: Routledge, 1989.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Soveral, Eduardo Abranches de. *Ensaio Sobre a Sexualidade e Outros Estudos*. Lisboa: INCM, 2002.
- Stein, J. M. "The Effect of Adrenaline and of Alpha- and Beta-Adrenergic Blocking Agents on ATP Concentration and on Incorporation of  $^{32}\text{P}$  into ATP in Rat Fat Cells." *Biochemical Pharmacology* 24, no. 18 (September 15, 1975): 1659–62. [https://doi.org/10.1016/0006-2952\(75\)90002-7](https://doi.org/10.1016/0006-2952(75)90002-7).
- Stenner, Paul. "Machines for the Making of Gods?: Henri Bergson and the Psychology of Fabulation." *International Review of Theoretical Psychologies* 1, no. 1 (May 26, 2021). <https://doi.org/10.7146/irtp.v1i1.127083>.
- Subhani, Ja'far. *The Message*. Karachi: Islamic Seminary Publications, 2014.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Mysticism: Christian and Buddhist*. Routledge Classics. London ; New York: Routledge, 2002.
- Szmatka, Jacek. "Individual and Society: Unity or Contradiction?" *The Polish Sociological Bulletin*, no. 48 (1979): 41–45.

- Tatarkiewicz, Władysław. *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1980. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-8805-7>.
- Telmo, António, and António Telmo. *Gramática secreta da língua portuguesa: precedida de Arte poética*. 1a edição. Obras completas de António Telmo, volume 2. Sintra: Zéfiro, 2014.
- Titlin, Lev Igorevich. “Does the Buddhist Doctrine of Non-Self Denies the Concept of Subject?” *Философская Мысль*, no. 10 (October 2020): 42–58. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2020.10.33909>.
- Tofilski, Adam, Margaret J. Couvillon, Sophie E. F. Evison, and Et al. “Preemptive Defensive Self-Sacrifice by Ant Workers.” *The American Naturalist* 172, no. 5 (2008): 239–43.
- Tu, Thich Nhat. *Engaged Buddhism, Social Change and World Peace*. Vietnam Buddhist University Series. Phu Nhuan: Religion Press, 2018.
- Uexküll, J. Baron. *Streifzüge Durch Die Umwelten von Tieren Und Menschen Ein Bilderbuch Unsichtbarer Welten*. Edited by G. Kriszat. Vol. 21. Verständliche Wissenschaft. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1934. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-98976-6>.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Alicia Editions, 2020.
- Unterman, Alan. *The Kabbalistic Tradition: An Anthology of Jewish Mysticism*. New York: Penguin Classics, 2009.
- Warren, William H., Daniel B. Rothman, Benjamin H. Schnapp, and Jonathan D. Ericson. “Wormholes in Virtual Space: From Cognitive Maps to Cognitive Graphs.” *Cognition* 166 (September 2017): 152–63. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2017.05.020>.
- Waterlot, Ghislain, ed. *Bergson et La Religion: Nouvelles Perspectives Sur Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*. Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- . “Penser Avec et Dans Le Prolongement de Deux Sources de La Morale et de La Religion.” In *Bergson et La Religion: Nouvelles Perspectives Sur Les Deux Sources de La Morale et de La Religion*, edited by Ghislain Waterlot. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- Weisberg, Steven M., and Nora S. Newcombe. “Cognitive Maps: Some People Make Them, Some People Struggle.” *Current Directions in Psychological Science* 27, no. 4 (August 2018): 220–26. <https://doi.org/10.1177/0963721417744521>.
- Welbon, Richard. “On Understanding the Buddhist Nirvāṇa.” *History of Religions* 5, no. 2 (1966): 300–326.
- Wiesmann, U. N., S. DiDonato, and N. N. Herschkowitz. “Effect of Chloroquine on Cultured Fibroblasts: Release of Lysosomal Hydrolases and Inhibition of Their Uptake.” *Biochemical and Biophysical Research Communications* 66, no. 4 (October 27, 1975): 1338–43. [https://doi.org/10.1016/0006-291x\(75\)90506-9](https://doi.org/10.1016/0006-291x(75)90506-9).
- Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2nd ed. The Library of Religious Beliefs and Practices. London ; New York: Routledge, 2009.
- Wiltshire, Martin Gerald. *Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha*. Religion and Reason 30. Berlin New York Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

- Yaran, Cafer. "Muslim Religious Experiences." *Religious Experience Research Centre, The Second Series of Occasional Papers*, August 2004, 1–23.
- Zilli, I. A. "PRECEPTS AND PARADOX THE CHISHTI ATTITUDE TOWARDS SOCIAL LABOUR." *Proceedings of the Indian History Congress* 47 (1986): 281–89.
- Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. 10a ed. Madrid: Alianza, 1994