

NAS FRONTEIRAS DO CATOLICISMO: O CASO BERGSON

ON THE FRONTIERS OF CATHOLICISM: THE BERGSON CASE

RILDO DA LUZ FERREIRA (*)



(*) **Rildo Da Luz Ferreira.** Possui doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestrado em Ciências das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialização em Filosofia e em História das Religiões pela Universidade Estadual de Maringá. Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Bagozzi de Curitiba. Atualmente trabalha como professor colaborador na Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT) e como professor efetivo da educação básica na rede pública de ensino (SEDUC-MT).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0459-5174>

Email: rildoluz@hotmail.com

Resumo: Nosso propósito com esse artigo será considerar a que ponto a percepção do fato místico, apreendido no novo horizonte da sua objetivação, dificultou a acolhida da última obra de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião*, pelos intelectuais católicos da época. Foram principalmente os tomistas que ficaram decepcionados pelo fato de não verem na doutrina religiosa de Bergson uma coincidência com a sua teologia racional. Mas, como pretendemos sustentar nesse trabalho, o que foi julgado foi mais o que poderíamos chamar de um bergsonismo retrospectivo ou exterior do que o bergsonismo da audácia, evidenciando assim as ilusões e os erros cometidos pelos pensadores católicos e dando lugar a uma interpretação da teoria bergsoniana que desconhecia sua profunda singularidade.

Palavras-chave: Bergsonismo; Mística; Catolicismo; Doutrina; Interpretação.

Abstract: Our purpose with this article will be to consider to what extent the perception of the mystical fact, apprehended in the new horizon of its objectification, made difficult the acceptance of Bergson's last work, *The Two Sources of Morality and Religion*, by the catholic intellectuals of that time. It was mainly the thomists who were disappointed that they did not see in bergson's religious doctrine a coincidence with their rational theology. But, as we intend to sustain in this work, what was judged was more what we could call a retrospective or external bergsonism than the bergsonism of audacity, thus emphasizing the illusions and mistakes made by Catholic thinkers and giving rise to an interpretation of the Bergsonian theory that was unaware of its profound uniqueness.

Key words: Bergsonism; Mysticism; Catholicism; Doctrine; Interpretation.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Na última obra de Bergson, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), parece haver uma ambiguidade com relação ao status conferido ao misticismo, na medida em que a concepção bergsoniana não corresponde exatamente à definição tradicional apresentada pelo cristianismo. Como sabemos, a concepção da mística cristã coloca em destaque sua necessária relação com a Revelação e com a Graça, que Bergson, ao contrário, “deixa de lado”, não considerando no misticismo senão “a forma sem a matéria” (BERGSON, 1978, p. 187). Por conta dessa opção de “objetivação” da experiência mística, Bergson revela sua vontade em separar filosofia e religião, ao propor um estudo da mística que vai além de toda religião se colocando em seu último livro sobre o campo da filosofia pura. É o que lemos, por exemplo, numa fala de Bergson registrada por Étienne Magnin: “Silencio-me quando a filosofia não me permite dizer mais nada. No meu último livro me coloquei, como em todos os outros, sobre o terreno da filosofia pura” (MAGNIN, 1984, p. 321)¹. Todavia, Bergson invoca claramente o misticismo como um “auxiliar poderoso da busca filosófica” (BERGSON, 1978, p. 206) e em várias de suas conversas reitera sua vontade de “integrá-la” à filosofia, pois, para ele, a razão não desemboca necessariamente num “racionalismo seco, rebelde a todo misticismo” (MAGNIN, 1984, p. 321).

Nesse sentido, temos então que nos perguntar: houve alguma contradição da parte de Bergson ou apenas simplesmente um problema de ordem semântica que restaria a ser elucidado a fim de melhor compreendermos o significado do seu pensamento acerca da mística? Com efeito, haveria um “misticismo filosófico” e um misticismo propriamente religioso? Nesse caso, o primeiro seria determinado pelo segundo ou guardaria sua autonomia? Numa conversa com Jacques Chevalier, Bergson teria afirmado:

Mostro aos filósofos que há uma certa experiência, chamada mística, à qual devem apelar *como filósofos*, ou que, ao menos, devem levar em conta. Se trago, nessas páginas, algo de novo, é isso: *tento introduzir a mística na filosofia, como método de pesquisa filosófica*. (CHEVALIER, 1958, p. 152, grifo do autor).

¹ Essa e as demais traduções dos textos em língua francesa usados nesse trabalho são de nossa responsabilidade.

Se o misticismo é realmente introduzido na filosofia como “método de pesquisa”, resulta daí uma aporia sobre o plano teológico, que justificam as numerosas críticas feitas às *Duas fontes*. Ela pode ser apresentada da seguinte maneira: o misticismo, ao ser separado da fé e da graça que, no cristianismo, determinam sua essência, não perderia suas características e o que propriamente está no seu fundamento, ou seja, sua condição de sobrenaturalidade? Por outro lado, se é uma forma de sobrenaturalidade religiosa que caracteriza o processo filosófico, como este poderia reivindicar sua determinação racional, ou ainda, em Bergson, sua positividade?

Apenas uma profunda análise do “vivido”, que caracteriza a vida mística, permite mostrar em que medida, ao se erigir como *experiência*, o misticismo se aproxima do que Bergson coloca como o próprio fundamento de sua metafísica positiva. Com efeito, não basta ver nos místicos apenas simples continuadores do Cristo, mas compreender como, a partir dos dados obtidos por sua percepção singular, eles definem as condições de uma experiência filosófica. Essa análise na verdade apenas coloca em evidência a própria análise que estrutura a reflexão geral de *As duas fontes*: “Devemos então examinar em que medida a experiência mística estende aquela que nos conduz à doutrina do élan vital. Tudo o que ela oferecesse de informação à filosofia lhe seria devolvido por esta sob forma de confirmação” (BERGSON, 1978, p. 207).

Antes, porém, é preciso considerar a que ponto a percepção do fato místico, apreendido no novo horizonte da sua objetivação, dificultou a acolhida de *As duas fontes* pelos intelectuais, principalmente por aqueles que faziam parte do meio católico. Por “meio católico” queremos nos referir ao círculo dos católicos que nos anos trinta escreviam e publicavam, tanto padres que se exprimiam na condição de teólogos em revistas eclesiais ou destinadas a leitores católicos, como intelectuais leigos, geralmente filósofos, que se posicionavam enquanto cristãos em vários órgãos de divulgação.

De modo geral, a perspectiva tomada tanto por padres quanto por intelectuais leigos em relação às *Duas fontes* é a mesma: enxergam o esforço de Bergson em se aproximar das principais verdades da religião cristã. Por vezes, felicita-se alguns dos aspectos de sua filosofia por sua consonância com a doutrina cristã, mas também lamentam o fato de que Bergson tenha permanecido o filósofo de *A evolução criadora*

até mesmo na atenção por ele dada aos místicos cristãos. Seu esforço é julgado admirável, mas em todos os casos, trata-se da descrição de um Bergson prisioneiro de si mesmo, de um Bergson vítima de sua própria filosofia e, por conta disso, incapaz de alcançar verdadeiramente o cristianismo.

Ainda à guisa de introdução nos parece oportuno dizer que os intelectuais católicos esperaram impacientemente essa que foi a última grande obra de Bergson, escrita vinte e cinco anos depois de *A evolução criadora*. Mas Bergson não lhes ofereceu essa filosofia moral e religiosa tão esperada e não trazia grandes esclarecimentos aos problemas deixados em suspenso na obra de 1907, em relação a natureza e existência de Deus, do nada, do mal, etc., que se tornaram notórios principalmente através das objeções do padre Joseph de Tonquédec².

Foram principalmente os tomistas que, no momento mais crítico da crise modernista, ficaram decepcionados pelo fato de não verem na doutrina religiosa de Bergson uma coincidência com a sua teologia racional. Mas, o que foi julgado sob o prisma desse dogma, de uma certa maneira, foi mais o que Merleau-Ponty chama de “bergsonismo retrospectivo ou exterior” do que o “bergsonismo da audácia” (1991, p. 202), evidenciando assim sobretudo as ilusões e os erros cometidos pelos doutores católicos e alguns filósofos, em sua leitura da obra de 1932, e dando lugar a uma interpretação da teoria bergsoniana que desconhecia sua profunda singularidade.

1. BERGSON E A CRISE MODERNISTA

O período entre a publicação de *A evolução criadora* (1907) e sua entrada no Index (1914) é marcado por numerosas análises do pensamento de Bergson feitas principalmente no meio católico. Se, por um lado, essas análises se apegam aos mesmos “limites” constatados da “filosofia nova” (LE ROY, 1912), por outro lado, elas possuem o mérito de mostrar a amplitude da controversa. Na verdade, a determinação exata da

² Essas objeções assim como as cartas de Bergson em resposta a elas foram reunidas em TONQUÉDEC (1936). Essa correspondência constitui um estudo relativamente completo das manifestações do pensamento desse padre durante esse período. Há, principalmente, a carta de 20 de fevereiro de 1912 que Bergson envia ao padre de Tonquédec a fim de dar explicações fundamentais sobre sua concepção sobre Deus e tentar sanar as interpretações errôneas, segundo ele, de panteísmo e de monismo. Essas cartas de Bergson ao padre de Tonquédec foram recolhidas em *Mélanges* (1972) e *Correspondance* (2002).

relação entre Bergson e os intelectuais cristãos implica na consideração tanto do ambiente filosófico quanto do contexto teológico da época, marcado pelo modernismo³ e a crise modernista.

Em sentido teológico trata-se de um movimento desencadeado na Igreja Católica na virada do século XIX para o século XX com o objetivo de adaptar a doutrina e as estruturas do catolicismo às tendências do pensamento contemporâneo. Os adeptos deste movimento pretenderam assumir-se como renovadores da Igreja para melhor a adaptar às condições modernas do pensamento e da ação. Na medida em que este foi um movimento que partiu do interior da Igreja, e para defesa da mesma Igreja, os modernistas não desejaram, pelo menos a princípio, romper com o catolicismo, mas adaptá-lo às exigências da modernidade, e por isso chegou a ser apresentado como uma autêntica renascença católica. Nesse sentido, André Boland caracteriza o modernismo como “a inquietação de longa data, várias vezes anunciada, mas nunca sanada, de aproximar a Igreja e a sociedade” (1980, p. 10).

Considerando mais em particular os aspectos doutrinários em que se fixaram os representantes do modernismo, podemos defini-lo como a negação do sobrenatural no cristianismo ou ainda como a transposição para uma compreensão naturalista de todos os dogmas da fé cristã⁴. Estamos assim perante um questionamento da fé cristã que não se fixa em aspectos periféricos ou pragmáticos, como seria, por exemplo, a relação da fé e da Igreja com a vida moral, política ou social dos cidadãos, mas toca o seu coração, a sua dimensão dogmática. De fato, o que se pretendia modernizar é a concepção e a mesma estrutura da fé, o que de alguma forma justifica chamar a este empreendimento uma verdadeira revolução da fé.

Diz André Boland, no seu texto publicado em 1980, depois de chamar a atenção para a complexidade da crise modernista, que o modernismo é um movimento que “se

³ Tomamos aqui o termo modernismo em sentido teológico, sabendo embora que outros sentidos lhe andam também ligados, como são os sentidos literário e artístico.

⁴ Tendo em conta os elementos fornecidos pela *Encíclica Pascendi* de Pio X, que, todavia, não apresenta uma definição de modernismo “tout court”, estes são os dados da definição. De acordo com Rivière (1930), o termo modernismo foi também usado por Lutero, que o aplicava aos nominalistas e Rousseau, no século XVIII usava-o para qualificar os materialistas. No âmbito puramente religioso foi usado no século XIX primeiro para designar, na ordem política, as tendências anticristãs da sociedade moderna e depois para designar as tendências nascidas do interior da Igreja contra o cristianismo tradicional. Por isso, este termo apresentava-se como o indicado para identificar o movimento nascido no virar do século XIX para o século XX e que pretendia uma reforma da Igreja com vista a adaptá-la aos tempos modernos.

liga a alguns nomes, a duas revistas e a obras determinadas” (p. 7). Entre os autores, cita Alfred Loisy, George Tyrrell e Marcel Hébert e, ao lado destes, coloca Édouard Le Roy, Lucien Laberthonnière et Henri Bremond.

As duas revistas referidas são *Revue d'histoire et de littérature religieuse* e *Annales de Philosophie Chrétienne*. As obras são as seguintes: *Souvenirs d'Assise* de Hébert (1899), *L'Évangile et l'Église* de Loisy (1902), *Lex orandi* de Tyrrell (1905) e *Q'est-ce qu'un dogme* (1905) e *Dogme et critique* (1907) ambas de Édouard Le Roy, cristão convicto, matemático e filósofo, e também reconhecido como o primeiro discípulo de Bergson, pois considerava a filosofia bergsoniana como uma revolução no pensamento, tanto em epistemologia quanto em filosofia e teologia.

A primeira sessão da *Société Française de Philosophie* foi um debate em torno de uma exposição de Le Roy onde ele mostrava que os fatos científicos não têm valor objetivo. A segunda foi consagrada ao paralelismo psicofísico e Le Roy foi um dos interlocutores de Bergson. Ele foi em 1918 o sucessor de Bergson no *Collège de France*. O mais interessante em sua obra é o que diz respeito ao conhecimento intuitivo e à inteligência. A complementaridade da inteligência e da intuição e a insuficiência de uma razão condensada em categorias fixas são demonstradas tanto em física e em matemática quanto em filosofia e teologia. Esse anti-intelectualismo o conduziu, no domínio da religião, a privilegiar o coração, o sentimento ou a fé instintiva, e a rejeitar os dogmas, a teologia especulativa e as reflexões abstratas. Essa posição lhe custará a acusação de modernista e a inclusão no Index de suas obras.

Mas não faz parte do nosso objetivo apresentar um inventário exaustivo das diferentes controversas nascidas nesse período. O momento que nos interessa aqui é aquele da renovação dos estudos tomistas tornados possíveis pelas encíclicas *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879) e *Pascendi* de Pio X (1907). Nestes documentos pontifícios, é de maneira singular o pensamento de Tomás de Aquino que a crítica católica opõe ao pensamento de Bergson. É em torno destas duas encíclicas que se deterá a nossa análise da relação de Bergson com os teólogos escolásticos, pois a importância delas não se limita apenas ao mundo católico. Estes documentos pontificais têm em comum a seguinte questão: qual doutrina filosófica o pensamento católico deve reivindicar? Como resposta, a encíclica de 1879 designa a filosofia de Santo Tomás de Aquino. Vinte e oito anos mais

tarde, o texto de 1907 se apropria dessa resposta engrossando o tom com teses que tinham como objetivo refutar e condenar as doutrinas modernistas que induziam os cristãos ao erro em matéria de fé.

Três razões fundamentais motivaram a redação de *Aeterni Patris*: remediar a fragilidade dos estudos eclesiásticos, lutar contra o que seguiam a filosofia kantiana e que continuava ainda influente sob novas formas, enfim, estabelecer o pensamento filosófico de Santo Tomás como o pensamento oficial da Igreja Católica. O texto de Leão XIII traz, por sua vez, a preocupação aparentemente contraditória de busca de diálogo como o mundo moderno e a necessidade urgente de rejeitar todos os pensamentos falaciosos que teriam como objetivo desviar os homens da fé. O papa insiste sobre a abertura necessária da fé à filosofia, mas tratava-se apenas daquela do doutor angélico. Ele é, segundo o pontífice, o “príncipe e o mestre dos filósofos e teólogos”. Assim definido, o objetivo de *Aeterni Patris* era favorecer a difusão e o verdadeiro conhecimento do pensamento de Santo Tomás: A vós outros, veneráveis irmãos, com grande empenho exortamos que, para defesa e glória da fé católica, pelo bem da sociedade e incremento de todas as ciências, renoveis e propagueis vastamente a áurea sabedoria de Santo Tomás (LEÃO XIII, 1879, p. 19).

Essa encíclica marca uma importante mudança para os estudos filosóficos e teológicos no catolicismo. A fé cristã se impõe como mestra da verdade. Submeter-se a ela, escreve o papa, é “se mostrar excelente filósofo” (1878, p. 8). A partir daí, qualquer filosofia que se encontrasse longe de uma expressão real da fé se revelava não apenas como incompatível com a doutrina da Igreja, mas representava também um perigo a ser combatido. Uma necessidade de controle sobre todas as ciências e doutrinas revelava-se então necessário.

Contudo, que as autoridades eclesiásticas sentissem a necessidade de estabelecer um pensamento oficial que fosse referência para os católicos, isso poderia até ser legítimo. Mas, como poderia pretender pôr limites à busca da verdade? De quais meios dispunha para controlar todas as ciências se justamente se fechava a elas? Estas questões evidenciam o quanto é difícil querer estabelecer limites para o conhecimento filosófico e científico. Essa dificuldade por parte da Igreja se confirmou pela necessidade de publicar uma segunda encíclica, *Pascendi*, com a tarefa de recordar aos católicos os princípios básicos de sua doutrina e reforçar os ensinamentos da primeira encíclica:

E o que exige que sem demora falemos, é antes de tudo que os fautores do erro já não devem ser procurados entre os inimigos declarados; mas, o que é muito para sentir e reecar, se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos. Aludimos, veneráveis irmãos, a muitos membros do laicato católico e também, coisa ainda mais para lastimar, a não poucos do clero que, fingindo amor à Igreja e sem nenhum sólido conhecimento de filosofia e teologia, mas, embebidos antes das teorias envenenadas dos inimigos da Igreja, blasonam, postergando todo o comedimento, de reformadores da mesma Igreja. (PIO X, 1907, p. 2)

Se os adversários de *Aeterni Patris* são inimigos declarados da Igreja, os de *Pascendi* estariam camuflados em seu interior. Eles serão assim chamados pelas autoridades eclesiásticas de modernistas. Segundo a encíclica, os modernistas negavam, ao mesmo tempo, a transcendência de Deus e a possibilidade de acessá-lo pela razão. Suas doutrinas seriam impregnadas de subjetivismo e se fundavam sobre novas descobertas em matéria da filosofia da vida. Elas seriam incapazes de responder às exigências da fé católica.

As doutrinas modernistas não se limitariam apenas ao campo da filosofia, mas sobre este terreno, os teólogos, em razão da fraca formação filosófica, não teriam argumentos suficientes para defender a ortodoxia da fé católica. Como “remédio”, tiveram que recorrer às condenações e interdições. É o que explica o tom inquisitorial de diferentes artigos de *Pascendi*. Através dessas medidas, a Igreja pretendia não apenas sensibilizar os cristãos contra as ameaças à piedade cristã, mas também colocar no centro das disputas intelectuais a filosofia escolástica, especificamente a do Doutor Angélico.

Neste contexto, como dissemos a pouco, entre os que quiseram ver na filosofia de Bergson uma filosofia cristã, talvez a atitude de Édouard Le Roy tenha sido a mais evidente. Possivelmente por estar preocupado com a consistência de sua fé católica, esse discípulo peculiar de Bergson, impaciente para ver no mestre um discurso explicitamente cristão, sem dúvida, exagerou seu catolicismo. Tudo se passa como se fosse suficiente se opor às doutrinas materialistas e afirmar a realidade do espírito para fazer surgir uma filosofia cristã. Mas uma filosofia do espírito não é necessariamente uma filosofia cristã. Num artigo de 1907, intitulado *Como se apresenta o problema de Deus?*, Le Roy afirmou que as provas tradicionais da existência de Deus são caducas, o que gerou uma grande polêmica entre os teólogos. O texto se apresenta como uma mobilização da filosofia do devir de Bergson em proveito de uma concepção não fixista de Deus (e será precisamente

aí a ligação de Bergson com a crise modernista). Para Le Roy e para os defensores da filosofia nova, Deus se dá a conhecer somente pelo coração e não pela inteligência geométrica. Consideradas pragmáticas e subjetivistas, essas novas ideias provocaram numerosas reações. Foi o temor de que essa nova filosofia pudesse influenciar os jovens pensadores católicos⁵, que provocou a dura reação das autoridades eclesiásticas.

Assim, numa carta endereçada ao secretário da congregação do Index, datada do dia 8 de março de 1913, um padre muito respeitado em Roma chamado Édouard Hugon, um dominicano ligado às posições escolásticas tradicionais, denunciou os três livros de Bergson que seriam mais tarde proibidos:

Esses livros atacam três dogmas fundamentais de nossa fé: 1. a personalidade de Deus, 2. a união substancial entre a alma e o corpo, 3. a liberdade humana. Bergson pretende admitir Deus, a alma, a liberdade, porém, em sua filosofia *do devir* Deus *se faz*, a alma é apenas um *fenômeno*, a união entre a alma e corpo se dá apenas pela consciência, pela memória, pela percepção; a liberdade é apenas uma espontaneidade [...] (HUGON *apud* NEVEU, 2003, p. 544.

No dia primeiro de junho de 1914, uma segunda-feira, o *decretum* foi pronunciado pelos cardeais membros do Index, sob a presidência do cardeal Della Volpe. O texto da condenação foi publicado na *Acta Apostolicae Sedis* em 12 de junho, conforme registrado por André Robinet em *Mélanges* (1972, p. 1089). Transcrevemos a seguir parte da conclusão do escrutínio das três primeiras obras de Bergson feita pela congregação do Santo Ofício:

Todos os consultores concordaram que a doutrina desse filósofo é contrária à filosofia perene do cristianismo; que bem ao contrário, ela representa a destruição de toda filosofia e, sobretudo, da metafísica. Ainda que pareça afirmar, às vezes, a imortalidade da alma, a liberdade da vontade, a personalidade de Deus, a criação do universo e outras noções desse gênero, na verdade, subverte todos esses dogmas. É por isso que todos foram advertidos que esses livros deveriam ser proibidos. (NEVEU, 2003, p. 549)

Diante dessa proibição de suas obras, qual pode ter sido a reação de Bergson? Numa carta de 21 de junho de 1914 endereçada à condessa Murat, conforme publicado em *Correspondances*, Bergson se mostra bastante sereno:

⁵ François Azouvi (2007) descreveu em *La gloire de Bergson* a entusiasmada acolhida da obra de Bergson pelos cristãos católicos. A seção consagrada ao relato dessa acolhida recorda, entre outros, nomes como Jacques Chevalier e Charles Péguy.

O que a senhora me diz de minha inclusão no Index é verdade. Aliás, segundo informações que chegaram até mim nesses dias, essa condenação é um simples efeito de minha eleição para a Academia francesa. A eleição teria desagradado algumas pessoas, que me denunciaram a Roma. Não se compreenderia assim que a Congregação do Index tenha esperado vinte e cinco anos para achar meus livros perigosos. [...] Mas censura e condenação me deixam indiferentes, como também elogios não merecidos. [...] O que há de mais estranho nisso tudo é que muitos denunciam minha filosofia como “reacionária”, católica, e até mesmo (pronunciaram essa palavra) clerical! Desse lado é que vieram os ataques mais violentos. (BERGSON, 2002, p. 585)

Para Bruno Neveu (2003), a hipótese de represália pela eleição à Academia francesa parece não ter consistência, pois ela aconteceu no dia 12 de fevereiro de 1914 (Bergson já era membro desde 14 de dezembro de 1901 da Academia de ciências morais e políticas, que ele presidirá justamente em 1914) e dois relatórios dos examinadores foram feitos respectivamente em 17 de janeiro de 1914 e 29 de janeiro de 1914, portanto anteriormente a eleição. Além disso, Bergson parece interpretar de maneira benigna a proibição pelo Index, todavia formulado em termos categóricos: “Que ninguém de qualquer classe ou condição que seja ouse daqui para frente publicar ou ler ou possuir as subscritas obras condenadas e proscritas, em qualquer lugar e em qualquer língua que seja” (BERGSON, 1972, p. 1089). A mesma interpretação ficou registrada numa conversa com Jacques Chevalier: “Sei, além disso, que a inclusão no Index implica apenas que a obra deve ser lida com prudência. Se se trata, como se pediu a Le Roy, de retratar os erros contidos no que foi escrito, quem não o faria?” (1959, p. 144). Na verdade, é quando a proibição vem acompanhada de um *donec corrigatur* – que convida o autor a emendar seu escrito, considerado como suscetível de ser corrigido – que ela pode ser considerada como menos severa e como passível de uma futura reforma. Não parece ser esse o caso da inclusão no Index de 1914. Sem dúvida, os amigos católicos de Bergson procuraram tranquilizá-lo, a fim de amenizar o golpe. Em março de 1915, Pierre Imbart de la Tour teve a seguinte conversa com Jacques Chevalier:

Bergson não é apenas um grande francês, ele tem o senso católico, ele está na linha dos grandes doutores católicos. [...] O único ponto frágil do seu sistema é não ter colocado a inteligência no seu verdadeiro lugar, como fez Santo Tomás. É por isso, sem dúvida, que a sua obra foi incluída no Index. Bergson ficou profundamente comovido, crendo se tratar de uma condenação dogmática, mas na verdade se tratava apenas de uma advertência. (CHEVALIER, 1959, p. 24)

“Profundamente comovido”, tal teria sido a impressão do filósofo, convencido de ter se engajado no caminho certo: “Pela *Evolução criadora* estimo ter alcançado uma Causa que não pode ser chamada de outra coisa senão Deus, mas não ainda o Deus completo, aquele para quem nos voltamos, aquele em quem os homens pensam quando rezam” (CHEVALIER, 1959, p. 63). Bergson certamente teria ficado contrariado ao ver que suas três obras se encontravam ainda na última edição do *Index librorum prohibitorum*, publicado em 1948, e feliz de saber que esse *Index* tinha perdido, em 6 de dezembro de 1966, sua força de lei eclesiástica e representava, a partir daí, apenas uma norma moral sujeita a interpretação.

A seguir veremos que, diante da recepção católica de sua obra, principalmente do seu último livro, Bergson não esbraveja à incompreensão global, nem mesmo busca questionar a exatidão ou a fundamentação de algumas críticas. Ele simplesmente aponta o que chamou de “erro de perspectiva”, como foi, por exemplo, o caso das questões levantadas por seu colega, o padre Antonin-Dalmace Sertillanges.

2. AS QUESTÕES DO PADRE SERTILLANGES

Provavelmente o padre Sertillanges tenha sido entre os críticos católicos de Bergson, o mais benevolente, o mais compreensivo. Em maio e junho de 1932 ele publicou na revista *La vie intellectuelle* dois artigos sobre a filosofia bergsoniana⁶. O primeiro é uma simples análise das principais teses do livro *As duas fontes da moral e da religião*. As críticas vão aparecer apenas no segundo artigo, mas sob a forma de “questões” colocadas a Bergson.

Sertillanges destaca com delicadeza e precisão os principais pontos de desacordo entre uma moral e uma metafísica de inspiração cristã e a filosofia de *As duas fontes*. “A nossa primeira dúvida, escreve Sertillanges, diz respeito à obrigação moral e suas consequências” (1941, p. 48). Eis a conclusão de sua análise:

Portanto, nos parece que a noção precisa de obrigação não foi obtida [...]. A moral *estática* é uma pré-moral [...], mas ao passar à segunda, há um salto àquilo que na linguagem cristã chamamos de os *dons* do Espírito Santo, que procedem por atração, por gosto, por “emoção” no sentido bergsoniano. Perguntamo-nos onde estão as *virtudes* propriamente

⁶ Em 1941, após a morte de Bergson, Sertillanges retoma e completa o conteúdo desses dois artigos e os publica novamente, agora em forma de livro, conforme SERTILLANGES (1941).

morais, onde está a obediência à uma regra fundada sobre um instinto de natureza, sem dúvida apto a se prolongar nas mais altas aspirações, mas que em si mesma se trata de um fato de razão sancionando uma natureza de coisas. (1941, p. 55)

Se a noção precisa de obrigação não foi obtida, e, conseqüentemente, a autonomia da existência moral se encontra diluída, é porque Bergson dissocia desde o início a obrigação, “interpretando-a, na base, como uma *pressão* da sociedade sobre o indivíduo, em cima, como uma atração, como uma *aspiração* que exalta o indivíduo moral e o uni ao princípio das coisas” de forma que não se vê mais “como e onde se apresenta, nessa dualidade, a obrigação propriamente dita” (1941, p. 50).

Tudo isso seria perfeitamente correto se a dualidade bergsoniana fosse aquela que Sertillanges descreve. Mas Bergson substituiu uma dualidade das *fontes* da moral, isto é, uma dualidade de origem, por uma dualidade espacial e axiológica: “na base” haveria uma pré-moral, “em cima” uma sobre moral, sem que nada permita ligar a base e o cume, pois “o senhor Bergson não reconhece as essências; ele não pode colocá-las numa escala de valores” (1941, p. 53). De fato, Bergson não pretende delimitar a obrigação moral entre um grau inferior e um grau superior, mas sim buscar suas fontes. A questão que Bergson apresenta no início do primeiro capítulo não é “Que devo fazer?”, mas “Porque obedecemos?” (1978, p. 7). Moral de pressão e moral de aspiração não se deixam alcançar senão por um método capaz de ir ao encontro de um passado arcaico. O livro se abre sobre essa frase, sobre essa gênese: “A lembrança do fruto proibido é o que há de mais remoto na memória de cada um de nós, como na de toda humanidade” (1978, p. 7). E, no momento de chegar ao limite para ver o que seria a moral completa, é ainda a uma espécie de retrospectiva que Bergson nos convida: “Desde sempre surgiram homens excepcionais nos quais se encarnava essa moral” (1978, p. 28). Comentando essa frase de aparência banal, Frédéric Worms escreve: “A fonte revela-se novamente por meio de uma origem, mas, dessa vez, histórica, em acontecimentos ao mesmo tempo excepcionais e universais, e não mais natural em cada indivíduo e na espécie” (2007, p. 162). Faríamos a mesma constatação em relação às fontes da religião ao ler as duas primeiras frases respectivas dos dois capítulos centrais, “A religião estática” e “A religião dinâmica”: “É bem humilhante para a inteligência humana o espetáculo do que foram as religiões, e do que são ainda algumas delas” (BERGSON, 1978, p. 85). E ainda: “Lancemos um olhar retrospectivo sobre a vida, cujo desenvolvimento acompanhamos noutra ocasião até o ponto em que a religião dela devia sair” (BERGSON, 1978, p. 173).

Inversamente, os finais dos capítulos abrem um futuro para a “velha árvore” que “se infla sob nova torrente de seiva” (BERGSON, 1978, p. 219). Tal é o sentido do método bergsoniano que, segundo as palavras de Louis Lavelle, “sempre buscou na mesma volta às origens o princípio de todas as superações” (2007, p. 138).

Certamente esse método pode ser contestado e criticado, mas apenas sob a condição de ser primeiro compreendido e reconhecido pelo que ele é. Assim, a dualidade fundamental dessas “duas fontes” não tem a fixidez de uma disjunção constatada. Pelo contrário, ela acontece dentro do dinamismo de um *método*, à maneira de um caminho que é preciso percorrer por nossa própria conta. “Impossível se perder, escreve Soulez e Worms, é um percurso em comum que aqui é proposto” (2002, p. 217). Ora, esse percurso é ignorado no texto do padre Sertillanges como é desconhecido o caráter essencialmente metodológico e genético do dualismo bergsoniano. É exatamente o erro de perspectiva de que falávamos anteriormente: superficial em aparência e quase imperceptível no início, ela conduz, no entanto, a distorcer inteiramente a compreensão da obra. Ao invés de ser considerada em profundidade, segundo sua verdadeira dimensão de retorno às origens, a dualidade das fontes é exposta em superfície, sobre um só plano dos valores e das essências. Logo, uma vez que se aplainou o dualismo de Bergson, mostra-se facilmente que a obrigação moral não é baseada na razão e contata-se com decepção que a inteligência humana, as noções de personalidade e de responsabilidade individual não encontram lugar marcado nessa carta da moralidade assim reconstituída.

A segunda questão do padre Sertillanges é “de ordem religiosa, e ela se ramifica em várias outras que se condicionam umas às outras” (1941, p. 94). Em primeiro lugar, a concepção da religião estática, que ele chama de “instintiva”, lhe parece “muita estreita”. Ele se surpreende que lhe seja dada “fundamentos exclusivamente biológicos e sociais” e lamenta que Bergson não tenha sabido tirar da religião estática as primícias da religião dinâmica:

Nenhum homem é unicamente uma formiga inteligente ou uma abelha dotada de discernimento. Todo homem é *espírito*. Todo homem, como tal, têm aspirações e percepções obscuras que contêm em germe tudo aquilo que se revelará desenvolvido na religião ‘dinâmica’ mais elevada. Portanto, nos parece que seria preciso levar em conta esse fato desde o princípio, e, reservando aos heróis seu grande papel, incluir na análise do fato religioso, em sua própria base, uma misticidade inicial inseparável de sua definição. (SERTILLANGES, 1941, p. 95-96, *grifo do autor*)

As “fontes” da religião que, para Bergson, são menos uma metáfora que a expressão de um método de pesquisa filosófica, o padre Sertillanges as substitui, como vários outros críticos católicos, pela simples imagem de um “germe” único de religiosidade. Essa imagem, comumente difundida, tem como efeito confundir e, por vezes, suprimir a dualidade das fontes que Bergson se esforça em refletir. Se a religião é mística nas suas mais altas manifestações, como não já seria ela, em germe, nas suas formas mais primitivas? Mas, imediatamente, a diferença de natureza entre religião estática e religião dinâmica foi substituída por uma simples diferença de grau entre uma religião inferior, *base* do fato religioso, e uma religião superior, *cume* da vida espiritual. Portanto, a religião é submetida a mesma hierarquização espacial que a moral, e será ao longo de uma linha contínua que ela se desenvolverá progressivamente, do germe ao seu florescimento. Ora, para Bergson, tal concepção evolutiva da religião revela um desconhecimento da verdadeira duração, do tempo real. Com efeito, nessa perspectiva, a verdadeira mudança, a evolução *criadora*, que representa o aparecimento dos místicos e dos santos, não tem mais razão de ser: a “misticidade” é “inicial” e os “heróis” desempenham apenas um “grande papel” previamente traçado. Inversamente, a “função fabuladora” da religião estática será apenas uma etapa provisória e há muito tempo superada desse desenvolvimento religioso, enquanto para Bergson ela atesta a “persistência do natural”, a permanência de uma “mentalidade primitiva no civilizado” (1978, p. 225), fonte vital da religião, que o homem, por mais *espiritual* que seja, sempre trará consigo.

A terceira e última série de questões gira em torno do “conhecimento de Deus e do caráter demonstrável ou não de sua existência” (SERTILLANGES, 1941, p. 105). Ela ocupa a parte maior do livro, mas, curiosamente, *As duas fontes da moral e da religião*, quase não aparece aí, como se o último livro de Bergson servisse apenas de pretexto aos intelectuais para esclarecer alguns aspectos teológicos sobre o uso do conceito na teodiceia racional ou sobre a natureza exata da criação *ex nihil*. O ponto de partida da discussão é a seguinte passagem de *As duas fontes*: “Se o misticismo é de fato o que acabamos de dizer, deve fornecer o meio de enfocar de algum modo experimental o problema da existência e natureza de Deus”. (BERGSON, 1978, p. 198). O padre Sertillanges não vê nenhum inconveniente quanto a esse uso da experiência mística, mas ele fica admirado que isso seja a ocasião de uma rejeição tão radical das provas racionais da existência de Deus por parte de Bergson. “Mas porque não provaríamos Deus sem

poder alcançá-lo?” (SERTILLANGES, 1941, p. 107), questiona ele. A partir daí, procura mostrar que o exclusivismo de Bergson se deve ao fato de ele ignorar o verdadeiro sentido que os grandes teólogos davam às suas pesquisas. Para isso, Sertillanges reconsidera a crítica bergsoniana das ideias do nada, de desordem e de finalidade: para todas estas questões a teologia cristã oferece, diz ele, um tratamento e uma resposta que superam em muito os pseudoproblemas e as ilusões denunciadas por Bergson. Muito bem, mas onde estão *As duas fontes* nessa discussão? Todos os pontos sobre os quais se detêm o padre Sertillanges são, na verdade, teses desenvolvidas por Bergson em 1907 em *A evolução criadora*, que o livro de 1932 se contentou em recordar, como de memória, rapidamente numa página: “Um místico achará que essas questões nem mesmo têm razão de ser”, concluirá Bergson (1978, p. 207). Assim, o verdadeiro interlocutor do padre Sertillanges não é o Bergson de *As duas fontes*, mas sim o filósofo de *A evolução criadora*. O conteúdo próprio de *As duas fontes* da moral e da religião, o que ele traz de novo, o que ela extrai e retêm exatamente do misticismo cristão, nada disso é levado em conta, como se o debate entre bergsonismo e cristianismo tivesse se fixado uma vez por todas nos anos 1910. Influenciada por esse debate e distorcida desde o começo, a perspectiva adotada por Sertillanges não podia senão mantê-lo no exterior de *As duas fontes*.

A seguir, analisaremos o caso bastante sugestivo de Etienne Gilson que, de uma maneira paradoxal em *O filósofo e a teologia*, se apresenta como advogado de Bergson diante das críticas dos teólogos tomistas. Não obstante, para Gilson, o livro de 1932 representou um livro desnecessário. Com *A evolução criadora* Bergson teria cumprido sua missão, a saber: “A filosofia de Bergson nos facilitou o acesso ao Deus autêntico de Santo Tomás de Aquino” (GILSON, 2009, 177).

3. O CATÓLICO ÉTIENNE GILSON

Em que sentido a filosofia de Bergson poderia representar um acesso à filosofia cristã? Tal poderia ser a questão subjacente dessa seção. Reconhece-se aqui o título principal de um livro de Maritain (1944) reagrupando alguns ensaios de metafísica e de moral. Tanto Maritain quanto Gilson, tendo como ponto de partida a filosofia

bergsoniana, construíram suas próprias filosofias, tendo como referência o pensamento de Santo Tomás.

No tempo em que seguíamos com entusiasmo, na pequena turma de Péguy e de Georges Sorel, os cursos de Bergson no Collège de France, é a revelação de uma metafísica que nós esperávamos e é isso que ele parecia promover. Na verdade, não era bem assim. Bergson não nos deu essa metafísica. Ele jamais teve a intenção de nos dá-la. (MARITAIN, 1944, p. 14)

O bergsonismo não tinha em si mesmo com o que se elevar ao Deus cristão, contudo, quando os pressentimentos da verdade que ele trazia consigo foram se encontrar, em espíritos cristãos, com a filosofia cristã, eles a fizeram de alguma maneira emergir de dentro, ao serem aspirados pela única força capaz de conduzir-lhes à perfeição. (GILSON, 2009, p. 176)

Esses textos são uma espécie de releitura do percurso intelectual de Gilson e de Maritain. Uma ideia se depreende daí: a filosofia de Bergson representava para aqueles jovens pensadores cristãos a promessa de uma nova metafísica. No entanto, Maritain e Gilson mais tarde veriam no mobilismo e no intuicionismo bergsoniano os limites que impediram de honrar as promessas de que essa filosofia era portadora. Mas, enquanto Maritain se separa radicalmente do mestre, adotando uma postura crítica, Gilson se encontra satisfeito com o que pôde receber da filosofia de Bergson: o desejo pela verdade. Para ele, essa filosofia não possuía a verdade do acontecimento cristão, mas era toda construída pela crença na existência dessa verdade. De modo que, ainda que não tivesse como atingir o Deus cristão, poderia ao menos ajudar os católicos a alcançá-Lo.

Era evidente para Gilson que *As duas fontes da moral e da religião* não fosse um livro cristão, e menos ainda o livro de um cristão. Não era necessário escrever um longo estudo para se chegar a essa conclusão, que lhe era fornecida de cara e conjuntamente, tanto por seu cristianismo quanto por seu bergsonismo. De fato, Gilson não disse nada, nem escreveu nada sobre *As duas fontes* quando ela foi publicada. Como ele poderia escrever algum comentário de um livro que não tinha lido, como mais tarde confessará em *O filósofo e a teologia*? Mas o silêncio de Étienne Gilson não significava que ele fosse indiferente às *Duas fontes*, longe disso. Não ler o livro onde o mestre venerado e profundamente amado abordava finalmente questões religiosas, era adotar sobre esse livro uma perspectiva, aparentemente irracional, mas, no entanto, deliberada, em todo

caso, mais consequente que as opiniões expressas em inúmeras páginas por outros católicos⁷.

Para interpretar esse silêncio que, mais uma vez, coloca em evidência a relação entre bergsonismo e cristianismo, ficaríamos limitados à bem poucas conjecturas se o próprio Gilson não tivesse finalmente falado, primeiro em 1959, durante o X Congresso da Sociedade de Filosofia de Língua Francesa dedicada à Bergson, depois, no ano seguinte, no seu livro *O filósofo e a teologia*. Durante o colóquio de 1959, começou uma discussão sobre o problema da religião em Bergson. O padre de Tonquédec recordou, nos mesmos termos e quase que com o mesmo tom de seus artigos de 1932-1933⁸, a incompatibilidade entre a teodiceia de *As duas fontes* e a teologia cristã. Alguns instantes depois, Étienne Gilson interveio:

Peço aos senhores a permissão de voltar [...] a Bergson. Não falarei como historiador, pois ele nunca foi para mim objeto de história. Nós vivemos intelectualmente por ele e com ele, e entre o momento em que ele nos introduziu na vida filosófica e metafísica e agora, não há nenhuma interrupção de continuidade. É por isso que, quando me remeto a 1905-1908, e que ouço a forma como ele é hoje criticado por teólogos de todas as confissões, fico muito surpreso. Com efeito, quem nos devolveu a metafísica num momento onde se dizia que ela estava morta? Foi Bergson. Quem nos ensinou a colocar, em termos precisos e inteligíveis, problemas como o da liberdade, da natureza da alma, de sua imortalidade, da origem e natureza do universo? Foi Bergson. Naquela época, ele não era acusado de falta de intuição teológica, pelo contrário, era acusado de trabalhar para os padres... Na verdade, isso estava bem longe de suas intenções. Bergson não era mais teólogo do que tinha sido Aristóteles [...]; era um filósofo puro. Nós o escutávamos como filósofo, e ele nos formou filosoficamente. O que mais tarde nos tornamos, algumas vezes em vias tão diferentes das suas, nós o somos graças a ele. [...] É por conta disso que gostaria simplesmente de agradecê-lo. (GILSON, 1959, p. 277-278)

Dessa homenagem, não queremos destacar nem a beleza, nem o fervor, mas uma monumental ausência precisamente de *As duas fontes da moral e da religião*. Toda a gratidão de Étienne Gilson se limita ao Bergson dos anos 1905-1908, anos em que os estudantes da Sorbonne começavam a ler as obras do filósofo e seguir suas aulas no

⁷ Henri Gouhier (1993) analisou minuciosamente a atitude de Gilson em relação a *As duas fontes* numa obra dividida em três ensaios, cujo primeiro ensaio tem como título: “Gilson et Bergson”. Evidentemente, somos-lhe aqui devedores.

⁸ Como já observamos anteriormente, o padre de Tonquédec escreveu uma série de artigos sobre a filosofia bergsoniana. O primeiro deles foi publicado na revista *Études* em 5 de março de 1908 sob o título “Comment interpréter l’ordre du monde?”. O segundo, publicado na mesma revista, em 20 de fevereiro de 1912, aparece com o sugestivo título “M. Bergson est-il moniste?”. Alguns anos mais tarde republicará estes dois artigos numa brochura sob o título *Dieu dans L’évolution créatrice*. Depois, em 1932 e 1933, logo após a publicação de *As duas fontes da moral e da religião*, ele redige os textos mais longos, “La clef des Deux sources” e “Le contenu des Deux sources”. Esses artigos depois serão reagrupados com os artigos sobre *A evolução criadora* no volume que estamos aqui utilizando, TONQUEDEC (1936).

Collège de France e, sobretudo, anos em que viram aparecer *A evolução criadora*. Evidentemente que Gilson não ignora que esta filosofia tenha continuado após 1907, mas para ele, tudo se passa como se os trinta e quatro anos que se passaram entre *A evolução criadora* e a morte de Bergson não tivessem trazido nada de novo, em todo caso nada que valesse a pena ser mencionado em sua homenagem de 1959. Aliás, ele apresenta uma clara explicação a esse respeito em *O filósofo e a teologia*:

No que diz respeito a mim, creio poder dizer que a revolução bergsoniana teve fim em 1907, data de *A evolução criadora*. Nesse momento, ele tinha me prestado todos os serviços que poderia me prestar e dito tudo o que tinha de útil a me dizer. Eu certamente continuava a meditar esses grandes livros, mas com a sensação de que Bergson já havia completamente formulado sua mensagem; assim, o que lhe restava a dizer, por mais precioso que fosse, podia apenas estendê-la, mas sem aumentá-la. Durante o longo intervalo de vinte e cinco anos que separa *A evolução criadora* das *Duas fontes da moral e da religião*, nós sabíamos que ele aplicava seu gênio ao estudo desses problemas, mas esperávamos sem impaciência o fruto de suas meditações [...]. Para dizer a verdade, na época não pensávamos assim. (GILSON, 2009, p. 116-117)

Com efeito, o que esperar desse último fruto, visto antecipadamente como uma espécie de extensão, como um estranho apêndice que viria a ser enxertado de forma mais ou menos feliz sobre uma filosofia concluída e completamente formulada? Para o católico Gilson, a filosofia bergsoniana até mesmo perdia toda utilidade e toda pertinência no momento em que ela começou a falar de religião. “Enquanto eu vivia assim minha religião, Bergson ainda procurava a sua. Como poderia eu esperar receber dele luzes sobre uma ordem de fatos dos quais, por falta de experiência pessoal, ele não podia penetrar o sentido?” (GILSON, 2009, p. 117). Eis então o que se passa em 1932, quando Gilson recebe o livro de Bergson:

As duas fontes publicaram-se em 1932. Produziu-se então para mim algo de inesperado e que não posso explicar claramente. Menos ainda eu poderia justificá-lo, pois tenho consciência de que havia elementos irracionais em minha reação, para não dizer anti-racionais. Depois de ter enviado ao autor cumprimentos de cortesia, mandei encadernar cuidadosamente o livro, guardei-o em meio a outros numa estante de minha biblioteca, onde permaneceu durante um bom número de anos – dos quais me envergonharia em dizer a quantidade exata – sem ser lido. Somente a violência de minha admiração por Bergson pode explicar essa atitude. [...] A possibilidade de Bergson se engajar, diante de meus olhos, numa aventura que – eu sabia! – evidentemente fracassaria: era uma ideia intolerável. De qualquer maneira, era tarde demais; eu não poderia fazer nada para impedir a catástrofe, mas eu não queria assisti-la. (GILSON, 2009, p. 117-118)

Por que, para Gilson, a última aventura feita por Bergson deveria necessariamente fracassar? Porque essa aventura se transformaria numa “catástrofe”? A resposta vem como um golpe: “Não se encontram as fontes da religião ao final de uma filosofia; se quisermos falar dela, é necessário partir dela, que não tem fonte, mas é a fonte. De outro modo, jamais a encontraremos” (GILSON, 2009, p. 118). Portanto, é a própria possibilidade de uma filosofia da religião que é aqui colocada em questão. Contudo, a reação de Gilson é mais complexa: com sua recusa fundamentada de toda filosofia da religião, ele justifica *a posteriori* o fato de não ter lido *As duas fontes*, mas, em compensação, essa recusa se baseia sobre uma interpretação *a priori* do bergsonismo e do seu sentido. Bergson teria assim tentando em *As duas fontes* se “aproximar” da religião (cristã), teria tentado encontrá-la “ao fim de (sua) filosofia”. Como vemos, Étienne Gilson no fundo compartilha da mesma concepção que seus contemporâneos católicos. De partida, ele assume, sobre *As duas fontes*, a mesma perspectiva, mas ao invés de buscar, como os demais, alguma confirmação no livro, ele prefere, por uma questão de honestidade intelectual e em nome de sua fidelidade a Bergson, de não o ler. A representação de um Bergson se esforçando para encontrar uma religião ao final de uma filosofia era para ele, como para os demais, de uma tal evidência que em nenhum instante pensou em questioná-la. De fato, todas as aparências contribuíam para criar essa perspectiva, começando pela situação cronológica de *As duas fontes* e as inevitáveis considerações biográficas sobre o autor: o grande filósofo publicava aos setenta e três anos e um quarto de século depois de seu último grande livro uma obra onde falava de religião em geral e, de modo particular, da religião cristã. É que ele havia tentado, com a ajuda de sua filosofia, aproximar-se e compreender a pertinência do cristianismo. Ora, essa perspectiva não é senão a evidência de uma aparência enganosa. Se se passa alguma coisa entre o bergsonismo e o cristianismo em *As duas fontes*, não se trata de uma aproximação abortada, mas sim um encontro através da experiência dos místicos e aí um ponto de inflexão que permite que Bergson reencontre sua própria filosofia transfigurada. Esse filósofo que estudou o problema da religião como cada problema, isoladamente, se alcançou alguma coisa em *As duas fontes*, não foi a religião, como se acreditava, mas sim o élan vital: eis o sentido que deve ser dado às recordações insistentes sobre o “significado do élan vital” (BERGSON, 1978, p. 93-96), a essas retomadas das “conclusões de *A evolução criadora*” (BERGSON, 1978, p. 211), que pontuam *As duas fontes*. Com certeza, nada impedirá de interpretá-las como a prova flagrante de uma continuidade

linear entre a filosofia natural de 1907 e a filosofia religiosa de 1932, como a marca em Bergson de uma incapacidade em se livrar de seu velho arcabouço filosófico para se abrir inteiramente à novidade radical do misticismo cristão. E, no entanto, o “valor filosófico do misticismo” (BERGSON, 1978, p. 202) não consiste, segundo Bergson, em responder perfeitamente aos critérios previamente estabelecidos pela doutrina do élan vital, mas antes em “verificar” (1978, p. 205) essa doutrina, num momento preciso, e assim possibilitar seu prolongamento e sua superação.

A atitude de Étienne Gilson se explicava ainda pela relação, bastante original dessa vez, que estabelecia entre bergsonismo e cristianismo. Ao contrário do padre Joseph de Tonquédec e de vários outros teólogos católicos que se dedicaram a enfatizar na cosmologia de *A evolução criadora* tudo o que acreditavam não estar de acordo com a doutrina cristã, Gilson tinha acolhido essa “filosofia da natureza” como uma “libertação” (GILSON, 2009, p. 117) e, sem hesitação, reconhecido a distância da filosofia bergsoniana em relação ao cristianismo. Negligenciando, talvez equivocadamente, o enraizamento de Bergson no judaísmo, ele se felicitava que a teologia tivesse sido colocada em presença de uma “filosofia pagã”. Ao menos é assim que apresenta os fatos, com o recuo dos anos, em *O filósofo e a teologia*:

Por um destino tão extraordinário quanto providencial, a teologia acabava de reencontrar, não somente uma filosofia pagã, tanto mais autenticamente filosófica quanto fosse mais pagã, mas que lhe oferecia, entretanto, um desses terrenos onde a natureza está, em potência, próxima em relação à graça, única fonte de onde lhe possa vir a perfeição. A palavra pertencia a um tal São Tomás de Aquino. (GILSON, 2009, p. 128)

Mas Gilson tão logo acrescenta: “Nós ainda o esperamos”. Com efeito, a teologia cristã não soube, segundo ele, aproveitar a chance que lhe foi oferecida de ser assim confrontada com um novo Aristóteles. Portanto, a sabedoria falhou em seu papel: “Tudo estava no lugar para uma operação que não se produziu. Os teólogos deixaram tal missão aos cuidados dos filósofos, que não estavam qualificados para empreendê-la; eles próprios se contentaram em criticar os resultados e constatar os insucessos” (2009, p. 120). Contudo, até a publicação de *As duas fontes*, o caminho permanecia aberto e se poderia pensar que a “operação” teológica a ser feita sobre a filosofia bergsoniana se produziria um dia. Porém, em 1932, o próprio Bergson fechou definitivamente o caminho crendo abri-lo. Filosofando sobre a religião cristã, sem dúvida pensava reduzir a distância

entre o bergsonismo e o cristianismo, sem perceber que justamente por conta disso maculava a pureza dessa relação.

Estranho à fé cristã, ignorando a ordem sobrenatural como estando fora das fronteiras da filosofia, Bergson tinha, porém, a intenção de filosofar sobre uma religião onde tudo é sobrenatural e graça. Até ali, Bergson tinha se encontrado na mesma situação de Aristóteles: filosofando sobre a natureza e descobrindo, no cosmos, sua causa primeira. Isso poderia ser feito numa ignorância total de qualquer revelação religiosa. Com *As duas fontes*, ele se tornou o ser estranho que teria sido um Aristóteles informado sobre a existência do cristianismo, familiar, pelo estudo, com a vida e o ensino de seu fundador e de seus santos, e tentando compreender o sentido dessa religião, observando-a de fora, como se ela constituísse um aspecto novo da realidade natural. (GILSON, 2009, p. 170)

Compreende-se agora por que Gilson se sentiu retido “na entrada dessa última obra-prima” por “uma espécie de angústia” (2009, p. 118). A angústia em ter que renunciar a esse esquema bastante simples a partir do qual tinha idealmente desenhado os respectivos contornos do bergsonismo e do cristianismo. No entanto, acaba lendo *As duas fontes*, porém, “muito mais tarde”, diz ele, sem que saibamos exatamente quando. Eis como ele próprio descreve sua experiência com a primeira leitura de *As duas fontes da moral e da religião*:

Já nas primeiras páginas, o encanto atuou novamente. Em alguns momentos, precisei fechar o livro, suspender a leitura, como quando se quer conter o fluxo de algumas músicas, para que elas não passem, ainda que elas precisem passar para ser. Mas meus piores temores se encontravam justificados, e em outro lugar. Não era esta ou aquela frase, nem mesmo este ou aquele desenvolvimento: era o livro inteiro que se encontrava, como se diz, “fora do assunto”. O próprio autor primeiramente se posicionou do lado de fora, e aí permaneceu. (GILSON, 2009, p. 118)

Mais à frente, escreve ainda:

Quando finalmente decidi ler o livro, meus piores receios se confirmaram. Dessa vez, pela primeira vez e de um modo evidente, Bergson considerava a realidade do avesso. O método não se aplicava ao objeto. (2009, p. 170)

Não é mais o caso de apresentar algumas reservas, algumas “dúvidas” e discutir este ou aquele ponto, como fez o padre Sertillanges: o livro inteiro estava “fora do assunto”, seu método não se aplicava ao seu objeto. Atrás quisemos chamar a atenção sobre o primado do método na teoria bergsoniana da moral e da religião e tentamos identificar as características mais importantes desse método quando nos pareceu que um erro de perspectiva o recobria nas críticas católicas de *As duas fontes*. Ora, aqui, é o próprio método de Bergson que é questionado e se pode pensar que o tomista Étienne Gilson era profundamente bergsoniano para ser capaz de reconhecê-lo imediatamente, em todas as variedades da sua expressão e qual fosse o objeto de sua aplicação. Mas

justamente, por conta de sua grande intimidade com a filosofia bergsoniana, ele não teve tempo de determinar a natureza exata do “objeto” ou do “sujeito” do último livro de Bergson. Esse objeto se impunha-lhe imediatamente e, aí novamente, com a evidência de uma ilusão de ótica: era, sem hesitação, a religião, e mais especificamente, o cristianismo, pois o misticismo cristão ocupava o centro do livro. O filósofo cristão pressupunha assim que a filosofia religiosa de Bergson era uma filosofia sobre a religião. A ideia de que As duas fontes pudesse ser, no rigor dos termos, uma filosofia da religião e mesmo uma filosofia do cristianismo não lhe ocorreu. Pois a perspectiva estaria completamente invertida: o misticismo cristão não seria tanto o objeto sobre o qual o método bergsoniano teria escolhido para se aplicar, mas uma parte integrante e totalmente nova desse método.

Vejamos duas passagens que corroboram nossa tese: primeiro, a carta ao padre Blaise Romeyer, de 24 de março de 1933: “Entre a filosofia e a teologia necessariamente existe um intervalo. Mas me parece que reduzi esse intervalo ao introduzir na filosofia, como método filosófico, a mística que até então daí tinha sido excluída” (BERGSON, 1972, p. 1507, grifo nosso). Depois, numa fala anotada por Jacques Chevalier no seu *Entretiens avec Bergson* referente ao dia 8 de março de 1932:

Meu livro é, com efeito, um livro de filosofia. É pacífico que, enquanto o escrevo, não admito outra fonte de verdade além da experiência e do raciocínio. Nessas condições, mostro aos filósofos que há uma certa experiência, chamada mística, à qual devem apelar *como filósofos*, ou que, ao menos, devem levar em conta. Se trago, nessas páginas, algo de novo, é isso: *tento introduzir a mística na filosofia, como processo de pesquisa filosófica*. Pretendi demonstrar que não há solidariedade entre a aceitação desse método de pesquisa e a fé em um dogma, qualquer que seja. E o único modo de mostrá-lo é supor por um instante abolido o dogma, e constatar que o método conserva todo seu valor, toda a sua força. (CHEVALIER, 1959, p. 152)

Todas estas declarações convergentes evidenciam com a maior clareza, em primeiro lugar, que a contribuição essencial de *As duas fontes* era, aos olhos de Bergson, a proposição de um método de pesquisa filosófica e, depois, que esse método não é nada menos que o próprio misticismo. Propomo-nos analisar num próximo trabalho a fecundidade e a pertinência de uma tal proposição para uma filosofia da religião. Mas antes de discuti-la ou contestá-la, é preciso considerar a amplitude da sua peculiaridade e de sua radicalidade. Ela significa que Bergson não se lançou ao entardecer de sua vida sobre o cristianismo como sobre um objeto ao qual teria tentado delimitar no meio de método filosófico há muito tempo comprovado mas, ao contrário, encontrando esse vasto

conjunto experimental que era para ele o misticismo cristão, ele empreendeu em fazer dele “um auxiliar poderoso da busca filosófica” (BERGSON, 1978, p. 206). Nesse sentido, não podemos nos queixar pelo fato de Étienne Gilson ter sabido, antes mesmo de ler *As duas fontes*, que Bergson “não ultrapassaria o nível da filosofia” (GILSON, 2009, p. 117) e que ele abordaria a religião na condição de puro filósofo. Seu erro de perspectiva foi antes de não ter medido até que ponto Bergson continuava sendo puro filósofo. Gilson imaginava que as pesquisas anteriores do filósofo lhe serviriam de método para descrever a religião, último objeto de sua meditação. Ele não suspeitava que, para Bergson, a religião seria o próprio método, o auxiliar poderoso que lhe permitiria buscar e oferecer, até no seu último livro, “uma filosofia nova” (LE ROY, 1912).

4. BERGSON E O PADRE JOSEPH DE TONQUÉDEC

Bergson se exprimiu pela primeira vez sobre Deus em *A evolução criadora*. Depois, como sabemos, em *As duas fontes da moral e da religião*. A esse respeito, na opinião dos vários filósofos que, na primeira metade do século XX, pensavam que Deus não era mais um objeto da filosofia, Bergson falava demais. Por outro lado, Bergson não dizia o suficiente aos olhos dos teólogos que poderiam lhe conferir um *satisfecit* pelo que consideravam como um louvável esforço de aproximação, todavia ressaltando até que ponto ele estava ainda longe da verdade trazida pela Revelação. Mas o que Bergson dizia precisamente?

Na busca por uma resposta, acreditamos necessário retomar a famosa página de *A evolução criadora* onde aparece explicitamente pela primeira vez o problema de Deus. Depois de colocar em evidência o que chamou de “élan vital” (capítulo 1), traçar a história da vida compreendida como evolução em germe (capítulo 2) e, enfim, tentado uma gênese da materialidade a partir da análise do esforço criador finito atualizado pelo élan vital e a crítica da ideia de desordem (capítulo 3), Bergson chega no mesmo capítulo a levantar o problema da *fonte* do élan. Mais exatamente, trata-se da fonte *dos élan*s vitais, pois a observação nos mostra “nebulosas em vias de concentração” (BERGSON, 2005, p. 272). Na medida em que “o essencial da vida” consiste em “acumulação lenta de energia e descarga súbita” (BERGSON, 2005, p. 280) em vista de atos livres, através de organismos criados, num certo sentido, para esse fim. Na medida ainda em que a matéria depende da

presença de um élan de vida finito onde ela é o movimento inverso ou a interrupção, “*um gesto criador que se desfaz*” (BERGSON, 2005, p. 271, grifo do autor), deveria haver aí a vida – e, portanto, *élans vitais* – em todos os sistemas solares.

A verdade é que a vida é possível em qualquer lugar onde a energia desça a ladeira indicada pela lei de Carnot, e onde uma causa de direção inversa possa retardar a descida – quer dizer, sem dúvida, em todos os mundos suspensos de todas as estrelas. (BERGSON, 2005, p. 280)

Somos, assim, levados a pensar numa *fonte única* de todos esses *élans vitais*, num “centro de onde os mundos jorrariam como os rojões de um imenso fogo de artifício” (BERGSON, 2005, p. 272). Esse centro seria o que habitualmente chamamos Deus. Ora, Deus não é compreendido como um *ser imutável e infinitamente perfeito*. Infinito, sem dúvida ele pode ser, mas não pelo fato de não ser “uma coisa” e sim “uma continuidade jorrante”. De Deus jorram mundos sem cessar ou ainda, se preferirmos, jorram sistemas solares eles próprios saídos do desdobramento das galáxias. Para Bergson, cada mundo exprime a articulação de um élan vital. Dessa forma, no centro do élan vital se exprime uma diferenciação ou um *distanciamento* em relação a Deus, pois o élan oferece a si mesmo uma matéria a partir da qual ele criará formas e, para que ele dê a si essa matéria, é preciso que ele seja finito, isto é, que ele se interrompa ou suscite uma corrente inversa da sua. Compreendemos, portanto, em que consiste a *diferenciação*. Deus é o centro que gera incessantemente, inesgotavelmente, *élans vitais*. O élan vital vem de Deus. Ele é sua obra e expressão. Mas, ao mesmo tempo, ele é distinto e *diferente de* Deus. O poder criador de Deus é ilimitado⁹, mas não o poder do élan, de cada élan, pois a condição para que haja um mundo é a presença da matéria, e sem finitude do élan vital (isto é, sem interrupção ou inversão), nada de matéria. Nesse sentido, Deus é uma atividade ilimitada de produção de *élans limitados*. Essa atividade divina e o que dela resulta pode ser apresentado numa imagem, enganosa em certos aspectos¹⁰, mas útil no sentido de mostrar a essência de todos os mundos:

⁹ O que não quer dizer que ele é todo-poderoso nas suas obras nem através delas; problema, aliás, considerável.

¹⁰ A imagem do recipiente cheio de vapor a alta pressão enganará o padre Joseph de Tonquédec, pois este pensará que “o imenso reservatório de vida” evocado na imagem “é apenas a vida acumulada em vista de criações futuras”, conforme TONQUÉDEC (1936, p. 50).

Imaginemos, portanto, um recipiente cheio de vapor a alta pressão e, aqui e ali, nas paredes do recipiente, fendas pelas quais o vapor sai em jatos. O vapor lançado no ar condensa-se quase todo em gotinhas que caem, e essa condensação e essa queda representam simplesmente a perda de alguma coisa, uma interrupção, um *deficit*. Mas uma reduzida parte do jato de vapor subsiste, por condensar, durante alguns instantes; esta esforça-se por erguer as gotas que caem, mas, quando muito, só consegue retardar-lhes a queda. Da mesma forma, um imenso reservatório de vida deve lançar incessantemente jatos, cada um dos quais, ao cair, é um mundo. A evolução das espécies vivas no interior desse mundo representa aquilo que subsiste da direção primitiva do jato originário, e de um impulso que prossegue em sentido inverso à materialidade. (BERGSON, 2005, p. 271)

O essencial dessa passagem para nossa discussão consiste no vapor *lançado no ar*. Alguma coisa de Deus como que *sai* de Deus e *entra* no finito (ou mais exatamente) *constitui* o finito, o limitado, e cria formas que cumprem seu destino à medida que se mostram aptas em realizar, por sua vez, atos livres e criadores. Como o padre Joseph de Tonquédec recebeu e compreendeu essa concepção de Deus e do trabalho de Deus?

A princípio, ele se demonstrou bastante incomodado com a afirmação bergsoniana que conclui o desenvolvimento do quarto capítulo de *A evolução criadora* sobre a existência e o nada. Trata-se da afirmação da presença do absoluto no homem: “O Absoluto¹¹ revela-se muito perto de nós e, em certa medida, dentro de nós. É de essência psicológica, e não matemática ou lógica. Vive conosco. Tal como nós, mas em alguns aspectos infinitamente mais concentrado e recolhido sobre si mesmo, ele dura” (BERGSON, 2005, p. 325).

Qual a conclusão tirada por Tonquédec? Que de Deus ao homem há *continuidade* e, fundamentalmente, homogeneidade. É por isso que ele declara, desde 1908, que a doutrina de Bergson é um monismo. Mas aqui se faz necessário algumas observações. A primeira é que Bergson toma o devido cuidado em escrever “Absoluto” e não “Deus”. Quem diz absoluto deseja destacar o contrário do relativo: quando encontramos em nós a duração, coincidimos com a própria realidade. Não nos movemos mais em meio a símbolos ou representações, mas na realidade. Bergson igualmente quer dizer que a duração admite graus de tensão. Quanto mais a duração é concentrada, mais abarca em si a realidade. Assim, a menor percepção de fluir exprime a concentração e a integração

¹¹ Bergson utiliza aqui a maiúscula, mas ela não tem por função erigir a palavra como sinônimo de Deus, até porque na mesma página ele escreve igualmente “Nada” e “Tudo” com maiúscula. Trata-se, portanto, simplesmente de sublinhar, por um recurso gramatical, a importância de uma realidade – para a metafísica –, num movimento de personificação.

num momento bastante curto da nossa consciência de um considerável número de acontecimentos físicos elementares. A duração mais concentrada seria aquela que recolheria e contrairia a duração de um mundo num só momento, em um só ponto indivisível. Existe aí, segundo Bergson, uma forma de eternidade. E, se ele fez referência a ela em *Matéria e memória* (1999, p. 243-244), em *Introdução à Metafísica*, ele claramente a formulou: “Caminhando no outro sentido [no sentido inverso da materialidade], vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade” (2006, p. 218).

Essa passagem chamou a atenção do padre de Tonquédec, como vemos já no seu primeiro ensaio sobre Bergson (TONQUÉDEC, 1936, p. 19). Pois uma afirmação como essa deixa entender que Deus é imanente a esse mundo e que ele não é outra coisa que o concentrado desse mundo. Enfim, não haveria diferença entre Deus e “a Via universal em cuja evolução o Absoluto tem o seu lugar (1936, p. 22). Contudo, Henri Gouhier pondera que os argumentos de Bergson sobre a eternidade, em *Introdução à Metafísica*, dizem respeito antes ao nível metodológico que ontológico, e que o fato de marcar como “limite extremo” da duração uma concentração radical, que seria como “a eternidade viva”, não é a mesma coisa que sustentar uma afirmação de cunho ontológico (1987, p. 90). Existe, aliás, uma diferença entre Deus e essa eternidade viva de que fala o ensaio programático de 1903, pois precisamente o Deus de *A evolução criadora* excederá a eternidade viva de que se tratava antes e que se limitava na extrema concentração da realidade do élan vital, de um élan vital dado. Deus, se dirá, excede todo élan vital. Mas o padre de Tonquédec não está convencido. Estaria errado? Bem, é preciso examinar com cuidado a questão, pois Henri Gouhier escreveu em seu *Bergson et le Christ des Évangiles*: “aqueles que persistem em confundir Deus com o élan vital, dizendo menos que Bergson visto repetirem as palavras de Bergson, o colocam mais abaixo do que Bergson” (1987, p. 136). Alguns anos mais tarde, Gilles Deleuze, que não tem nada a ver com o pensamento do padre de Tonquédec, procede por sua vez, em seu célebre livro, *Bergsonismo*, à identificação de Deus com o élan vital: “Serve de um Deus aberto e finito (são essas as características do Impulso vital), a alma mística goza ativamente de todo o universo e reproduz a abertura de um Todo, no qual nada há para ver ou contemplar” (2012, p. 99).

O que leva a pensar que Deus possa ser identificado com o élan vital? As próprias afirmações de Bergson, que o padre de Tonquédec destaca em *A evolução criadora*. Nas

páginas que tratam de Deus, e do fato que Deus é “vida incessante, ação, liberdade”, pode-se ler “a criação (...) não é um mistério, é em nós que dela temos a experiência logo que agimos livremente” (BERGSON, 2005, p. 272). E não é difícil de reunir uma porção de citações que atestam que o universo é “criação de formas, elaboração contínua do inteiramente novo” (2005, p. 25) e que a realidade é um “perpétuo crescer” (2005, p. 262). Ora, Deus possui as mesmas características e, em *A evolução criadora*, ele não é nada além de uma energia criadora produzindo constantemente a novidade. Ou melhor: ele está presente ao ato de crescimento que constitui o desenvolvimento de um mundo, apesar da precipitação da matéria, a ponto de parecer coincidir com esse crescimento. Portanto, é com razão que Frédéric Worms sublinha que “Bergson parece refutar a ideia de um Deus transcendente à sua criação” (2007, p. 264), e que “‘Deus’ é, com efeito, imanente à natureza (...) como um princípio ativo e criador” (2007, p. 265). Todo o problema está aqui. Aliás, é preciso reconhecer que se Deus não estivesse presente em nosso mundo, nada poderíamos dizer dele, ao menos nada dizer enquanto *filósofo*. Tudo dependeria de uma revelação que faria uma irrupção súbita em nossa realidade. Mas se a experiência, e somente a experiência, nos leva a afirmar a realidade de Deus, então Deus está presente no mundo, ou *alguma coisa dele* está presente, que nos permite ir até ele, mesmo se parece aparentemente fora de cogitação, em todo caso em *A evolução criadora*, que possamos fazer a experiência direta do próprio Deus: a observação do universo e da “similitude” dos mundos permite orientar a atenção para Deus e compreendê-lo como centro de *jorramento*.

Porém, ao recordar o que Bergson escreveu, nos distanciamos um pouco do que o padre de Tonquédec compreende. Ora, para ele, Bergson na realidade coloca Deus como o princípio de unidade sintética de todos os mundos, totalmente presente no mundo e não tendo nada em sua natureza que o distinga dos mundos. Ele é a unidade do universo e é por isso que o padre de Tonquédec não hesita em reunir, de maneira voluntariamente provocante, Taine e Bergson: segundo ele, o Deus de Bergson, que é um Deus dos filósofos, não é outra coisa que a lei única, princípio necessário de estruturação do universo e interior a ele, colocado em evidência por Taine, com a única diferença que o Deus de Bergson é dinâmico e evolutivo e não estático ou fixo: “Ainda que Taine veja como ‘feito’ o que Bergson percebe como em devir, a explicação última é buscada na mesma região (...) As ideias de fundo são as mesmas” (TONQUÉDEC, 1936, p. 20).

Para Tonquédec, no fundo, o problema consistia basicamente no fato de que não se percebe claramente o *hiato* ou o *salto* entre Deus e a criação. Em Bergson Deus está profundamente presente no mundo para que possamos afirmar dele que é o Criador transcendente. Ou seja, não há suficiente heterogeneidade entre Deus e a Vida, ou entre “a natura naturante” e a “natura naturata” – para retomar, como Bergson faz em *As duas fontes* (1978, p. 48), o vocabulário de Spinoza. Teria sido necessário que Bergson marcasse um corte. Ora, segundo Tonquédec, é precisamente isso que ele não faz. Mas o que o próprio Bergson acha disso?

Com efeito, Bergson respondeu uma vez aos escritos do padre de Tonquédec, para reagir ao primeiro artigo, quando teve conhecimento do mesmo pouco tempo depois da publicação¹². O que diz Bergson? Primeiro, que Deus é “a *fonte* de onde saem, alternadamente, por um efeito de sua liberdade, as ‘correntes’ ou ‘élans’ onde cada um formará um mundo” (1972, p. 766). Deus permanece, portanto, enquanto fonte, “distinto” das suas correntes e dos seus élan. E Bergson sublinha a diferença entre élan vital e Deus, ao dizer que “não é dele (Deus) que se pode dizer que ‘na maioria das vezes se interrompe’”, ou que esteja “à mercê da materialidade que ele se deu” (1972, p. 766). Ora, os élan vitais, por conta de sua finitude, são dependentes da materialidade, com quem devem estar em composição e uma parte do seu esforço pode terminar num impasse, por vezes, em certos casos, todo seu esforço pode completamente fracassar em criar formas vivas por meio das quais a liberdade, a criatividade e a invenção passariam livremente. De Deus não se poderia dizer coisa parecida, declara Bergson.

Depois acrescenta que a crítica da ideia de nada não equivale à negação de um Deus transcendente, mas apenas quer mostrar “que *alguma coisa* sempre existiu. Sobre a natureza dessa ‘alguma coisa’ ela não apresenta nenhuma conclusão positiva; mas não diz, de forma alguma, que aquilo que sempre existiu seja o mundo mesmo, e o resto do livro diz explicitamente o contrário” (1972, p. 766-767).

Enfim, na segunda carta, Bergson escreve que, de toda a obra escrita até 1907, “se depreende claramente a ideia de um Deus criador e livre, gerador ao mesmo tempo da

¹² Com certeza o leitor atento de *Mélanges* recordará que existem duas cartas do filósofo ao padre jesuíta, mas elas são ambas relativas ao seu primeiro texto, pois a segunda foi escrita antes da publicação do segundo artigo, para satisfazer o religioso que desejava saber de Bergson se ele tinha alguma coisa para acrescentar desde 1908, com relação à questão de Deus.

matéria e da vida, e cujo esforço de criação continua, do lado da vida, pela evolução das espécies e pela constituição de personalidades humanas” (1972, p. 964).

Gostaríamos em primeiro lugar de chamar a atenção para a fineza de Bergson quando aborda, em sua primeira carta, a questão do nada. Bergson sempre distinguiu cuidadosamente, em *A evolução criadora*, as noções de mundo e de universo. O universo é a totalização continuamente retomada e aberta dos mundos advindos da atividade criadora divina. Pelo fato da degradação de energia, mundos chegam ao fim, outros surgem ou estão em processo de formação, tudo em constante mudança (com exceção, no limite, dos mundos completamente extinguidos). Por outro lado, “mundo” é a expressão empregada por Bergson para designar nosso planeta e, a rigor, nosso sistema solar. Além disso, quando escreve que o mundo nem sempre existiu, fala do nosso mundo, e não do universo. A habilidade de Bergson é grande, pois chama a atenção do padre de Tonquédec sobre o fato de que a doutrina de *A evolução criadora* mostra que Deus sempre existiu, mesmo se ela não nos autoriza tirar uma “conclusão positiva” sobre a natureza de Deus. Ao fazê-lo, ele desvia sua atenção do fato de que não poderia, ele Bergson, dizer que o universo nem sempre existiu. Ora, seu interlocutor não se dará conta disso, e, pensando sinceramente que Bergson afirma que o universo começou a existir e que apenas Deus é sem começo, ele o censura de manter sua crítica da ideia do nada. Mas o que Tonquédec não vê é que tendo chegado a Deus a partir da consideração da “similitude” dos mundos, Bergson pensou Deus como a *fonte* dos mundos, cuja própria natureza é de produzir mundos. Deus é o produtor dos mundos. Essa é a sua essência. Sua definição consiste nisso: fundamentalmente dinâmica (“vida incessante, ação, liberdade”), ele continuamente faz jorrar mundos. O que significa evidentemente que o universo não poderia *começar*. O universo é como o inverso de Deus, o resultado tangível de sua ação criadora. A essência divina é criar: como imaginar que sempre já não tenha havido um universo?¹³ Mas o padre de Tonquédec não compreendia esse aspecto, não porque seria incapaz de compreendê-lo, mas provavelmente porque estava profundamente ligado à ideia de um mundo (o nosso) entendido como obra única de Deus, como único lugar da vida finita, e que seu problema maior era o de determinar se Bergson afirmava ou não a transcendência de Deus perante essa criação. Ora, parece que as cartas a ele endereçadas

¹³ Vale observar que o debate sobre a origem do universo aconteceu inúmeras vezes desde a época de Bergson e tornou-se consideravelmente complexo. Os astrofísicos debatem hoje a tese de uma pluralidade de universos.

eram bastante claras a esse respeito e resolviam a questão do monismo. Porque, então, não ficou satisfeito?

A insatisfação do padre de Tonquédec se deve ao fato de a transcendência não ter sido devidamente salientada. No artigo de 1912, ele coloca a seguinte questão: “Existe, nas regiões transcendentais, alguma coisa de radicalmente distinta da mais pura corrente da vida criada?” (1936, p. 54). Um pouco mais a frente escreve que “a fonte incriada” deve ser “infinitamente diferente de todo o resto”. Isso significa que o desacordo foi deslocado. O pensamento de Bergson foi primeiro considerado como um monismo que poderia ser comparado ao de Taine, mas admitindo que esse monismo é de um tipo diferente. Agora, Tonquédec admite que esse pensamento reconhece uma *diferença* entre Deus e o élan, porém essa diferença não é suficiente. O que significa dizer que toda a diferença entre o filósofo e o teólogo se encontra doravante no advérbio. É verdade que Bergson havia reconhecido que a “fonte incriada” é “diferente de todo o resto”. Ele não poderá, porém, admitir que ela seja “*infinitamente* diferente”, assim como não consentirá em dizer que a fonte é “*radicalmente* distinta (...) da mais pura corrente da vida criada”. Se Bergson consente quanto ao adjetivo, ele concordará com o advérbio. Mas por que o padre de Tonquédec insiste tanto sobre esse ponto?

Sem dúvida, porque no seu íntimo, ele tende a privilegiar a majestade e a imutabilidade, a glória e onipotência de Deus do que a presença divina na criação. Mas vejamos como ele próprio se exprime:

Toda filosofia sobre Deus deve passar entre duas balizas: isolar Deus do mundo ao ponto de torná-lo alheio, uni-lo ao mundo a ponto de não reconhecer a infinita diferença que os separa. Trata-se de uma antinomia: é preciso uma continuidade entre a corrente e a fonte; e é preciso, entre o Absoluto e o resto, um corte que seja um abismo. Parece-me que, em Bergson, o abismo não foi suficiente traçado. (TONQUÉDEC, 1936, p. 57)

É verdade que o padre de Tonquédec reconhece a necessidade de defender ao mesmo tempo a imanência e a transcendência, mas coloca o problema em termos que escapam à filosofia tal como Bergson a compreende e pratica. Com efeito, ele apresenta a questão em termos de antinomia. Será bem difícil de achar ao mesmo tempo, na experiência, uma continuidade e uma separação radical entre duas realidades. Uma parece coibir a outra. Certamente foi a razão pela qual Bergson tenha sido considerado deficiente ao ter sustentado um dos termos do problema (aqui a continuidade), mas deixado escapar

o outro (o abismo). Mas como o padre de Tonquédec tenta resolver essa antinomia? Ele apresenta sua explicação numa nota da mesma página:

A antinomia é resolvida quando se considera que a única *fonte* de ser é necessariamente interior a tudo e infinitamente diferente de tudo. Interior a tudo, porque em tudo onde há uma gota de existência, é ela que transborda; infinitamente diferente de tudo, porque apenas ela é *fonte*. (TONQUÉDEC, 1936, p. 57)

É difícil não ver nessa ideia uma petição de princípio, na medida em que constatamos que a imanência completa e a radical transcendência são aqui apresentadas a partir de uma definição que diz o que deve ser *a priori* a realidade divina. Mas, sobretudo, esse argumento evidencia o fato de que o padre de Tonquédec pensa Deus a partir de um ponto de vista fortemente inspirado por um certo tipo de teologia. Em todo caso, se ela não é uma afirmação puramente verbal (*flatus vocis*), a declaração do teólogo deve ser ligada à fé que interpreta as Escrituras através de uma Igreja sob a assistência do Espírito Santo. Essa declaração sobre a resolução da antinomia não nasce, com efeito, de um aprofundamento do espírito da realidade manifestada na experiência e se ela pode se enriquecer de uma técnica filosófica, sem dúvida de inspiração tomista, Tonquédec faz uso desse recurso aqui, onde se contenta em afirmar um resultado. Evidentemente, não nos cabe determinar se se trata de uma boa ou de uma má teologia, especialmente porque essa teologia não é manifesta, ao contrário, permanece inteiramente implícita. De qualquer forma, a suspeita de Tonquédec em relação a Bergson poderia se voltar contra ele próprio sob uma forma invertida: se o filósofo não acentua suficiente o abismo entre Deus e o mundo, poderíamos nos perguntar se o teólogo atribui verdadeiramente a Deus uma presença plena no mundo e, portanto, uma real continuidade de Deus no mundo (continuidade que ele, todavia, declarou que devia ser *também* afirmada).

Quando em 1932 escreve suas reflexões sobre *As duas fontes*, Tonquédec repete que a diferença afirmada por Bergson entre Deus e o élan vital é insuficiente e não permite superar verdadeiramente o nível da identidade fundamental. Mas dessa vez, aplica essa crítica à compreensão que Bergson propõe da experiência mística:

Perguntamo-nos se “esse segredo da criação” que o místico descobre em si e da qual faz a experiência direta em sua própria ação é alguma coisa de Deus ou simplesmente alguma coisa por onde o homem se assemelha a Deus e realiza, com sua ajuda, sob sua influência, uma obra análoga à sua? É por meio de uma coincidência real, ainda que parcial, que o místico “coincide” com o amor criador? Não seria então mais que um momento da atividade divina, uma fase de seu desenvolvimento? (TONQUÉDEC, 1936, p. 153)

Sempre é o mesmo problema que retorna, mas agora aplicado ao místico, coloca em evidência a recusa de Tonquédec em conceder uma verdadeira imanência a Deus e, conseqüentemente, remete claramente à noção teológica de *graça*. Mas nessa concepção particular de *graça*, observemos, parece que se insiste menos sobre a regeneração do homem do que sobre a ideia de uma intervenção divina que ajuda o homem, mas que não o penetra: o homem está *sob influência* de Deus, ele realiza obras *análogas* às obras divinas, ele tem a sua *semelhança* restaurada. Manifestamente, estamos longe da tonalidade mística do Evangelho de João, por exemplo, onde os discípulos de Jesus são chamados a ser *um* com o Filho e o Pai, pela fé e pelo amor¹⁴. Portanto, nenhuma perspectiva de *deificação* nos textos do padre de Tonquédec, e uma clara recusa em interpretar o trabalho da *graça* como o dom, de Deus ao homem, da coincidência parcial da humanidade com a divindade. O que o padre de Tonquédec parece temer é que se possa falar da presença de Deus numa criatura a propósito de um outro ser que não o Cristo. Aliás, tudo parece ficar claro quando, finalmente, ele oferece a posição teológica fundamental a partir da qual julga o pensamento de Bergson:

Não aparece em nenhum lugar (nessa filosofia) a simples ideia de que a ação divina no mundo poderia se manifestar de outro modo que “pela evolução das espécies e pela constituição de personalidades humanas”: refiro-me a uma intervenção que se destacaria sobre o conjunto da evolução vital e inauguraria *uma ordem à parte*, radicalmente distinta de todo o resto. (TONQUÉDEC, 1936, p. 161)

Não se deve, pois, criticá-lo: de fato, desde o início Tonquédec fala na condição de teólogo e como teólogo. Mais precisamente, como sublinhara Jean Guiton durante os debates do Congresso da Sociedade de Filosofia sobre Bergson, “Bergson et nous” (1959, p. 273), ele julga o pensamento de Bergson a partir da teologia, ou mais precisamente ainda, de uma concepção teológica particular que parece, lendo os textos de Tonquédec, marcada pela ideia de que uma ordem da *graça* vem se sobrepor à ordem da natureza, sem penetrá-la e trabalhá-la desde o interior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos mostrar nesse artigo como foi a acolhida reservada às *Duas fontes da moral e da religião* por parte dos intelectuais, principalmente católicos, que ansiosamente

¹⁴ Cf. Evangelho segundo João 14, 20-26.

esperavam por uma filosofia moral e religiosa e, sobretudo, por esclarecimentos da parte de Bergson, em relação aos problemas deixados em suspenso na obra de 1907, concernentes a natureza e a existência de Deus, do nada, do mal, etc., trazidas à tona principalmente por meio das objeções do padre Joseph de Tonquédec.

Foram, sobretudo, os tomistas que, no auge da crise modernista, demonstraram-se decepcionados pelo fato de não verem a doutrina religiosa de Bergson coincidir com a teologia racional deles. Mas, o que foi julgado à luz desse dogma, de uma certa maneira, como vimos, foi muito mais o que Merleau-Ponty chamou de o “bergsonismo retrospectivo ou exterior” que o “bergsonismo da audácia” (1991, p. 202), estigmatizando assim muito mais as ilusões e os erros cometidos pelos intelectuais católicos e alguns filósofos, em sua leitura da obra de 1932, e resultando numa interpretação da teoria bergsoniana que desconhece sua profunda singularidade.

Se considerarmos *a posteriori* as críticas que se seguiram à publicação de *As duas fontes*, e principalmente aquelas do meio católico, a expectativa se articula em torno de vários temas, todos fazendo referência ao desejo que evocamos de ver o bergsonismo elaborar, após sua cosmologia, uma teodiceia que teria como centro esse Deus, cujo nome não é citado senão uma única vez em *A evolução criadora* (2005, p. 272), mas que é onipresente nesta cosmologia, e que, finalmente, funda a ontologia complexa de Bergson, construída a partir da duração. Essa expectativa foi ainda mais acentuada pelo fato de que um quarto de século se passou até que aparecesse esse livro sobre questões apenas evocadas – a moral, a religião, a mística – que, além de algumas declarações e cartas não haviam jamais sido abordadas enquanto tal. No entanto, é preciso dizer que o problema que engloba a questão da moral, da religião e da mística, abordados em 1932, e que constitui, a nosso ver, um prolongamento desconhecido de *A evolução criadora*, e unifica, de certa forma, toda a obra de Bergson, é a questão social.

A expectativa dos intelectuais católicos foi, portanto, frustrada e Bergson acusado de ter perdido o Ser, segundo Jacques Maritain (1944), porém essa confrontação com o cristianismo que “é uma das provas em que a filosofia melhor revela a sua essência”, segundo Merleau-Ponty (1991, p. 153), tinha finalmente obrigado Bergson a elaborar uma doutrina original onde serão pensados juntos vários níveis do religioso, e por aí vários níveis do Ser. A confrontação com o dogma cristão e mais exatamente católico, pela

invocação do misticismo, encontrará sua plena justificação, tanto sobre o plano especulativo quanto teológico.

REFERÊNCIAS:

- AZOUVI, François. **La gloire de Bergson**. Paris: Gallimard, 2007.
- BERGSON, Henri. **Oeuvres**. Édition du Centenaire. Paris: PUF, 1959.
- BERGSON, H. **Mélanges**. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.
- BERGSON, H. **Correspondances**. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 2002.
- BERGSON, H. **As duas fontes da moral e da religião**. Trad. Natanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BERGSON, H. **Evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, H. **Matéria e memória**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, H. **A energia espiritual**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BÍBLIA - **Bíblia do Peregrino**. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOLAND, André. **La crise moderniste hier et aujourd'hui: un parcours spirituel**. Paris: Beauchesne, 1980.
- CHEVALIER, Jacques. **Entretiens avec Bergson**. Paris: Plon, 1959.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2^a ed. São Paulo: 34, 2012.
- GILSON, Etienne *et al.* **Bergson et nous**. Paris: Armand Colin, 1959.
- GILSON, Etienne. **O filósofo e a teologia**. Trad. Tiago José Risi Leme. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda; São Paulo: Paulus, 2009.
- GILSON, E. **Trois essais: Bergson, la philosophie chrétienne, l'art**. Paris: Vrin, 1993.
- GOUHIER, Henri. **Bergson et le Christ des évangiles**. Paris: J. Vrin, 1987.

LAVELLE, Louis. La pensée religieuse d'Henri Bergson (1941). In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (org.). **Bergson, la vie et l'action**. Paris: Éditions du Félin, 2007.

LEÃO XIII. **Epístola Encíclica Aeterni Patris**. Disponível em: http://www.vatican.va/content/leoxiii/es/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_04081879_aeterni-patris.html. Acesso em: 23 de nov. 2019.

LE ROY, Édouard. **Une philosophie nouvelle**. Paris: Alcan, 1912.

LOISY, Alfred. **Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?** Paris: Emile Nourry, 1934.

MAGNIN, Étienne. Un entretien avec Bergson. In: POULAT, Émile. **Critique et Mystique**. Paris: Le Centurion, 1984.

MARITAIN, Jacques. **De Bergson à Thomas d'Aquin, essais de métaphysique et de morale**. Paris: Hertmann Editeurs, 1944.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NEVEU, Bruno. Bergson et l'Index. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 2003/4, n°40.

PIO X. **Carta Encíclica Pascendi Dominici Gregis**. Disponível em: http://www.vatican.va/content/piusx/pt/encyclicals/documents/hf_px_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso em: 23 de nov. 2019.

RIVIÈRE, Jean. **Le modernisme dans l'Eglise**. Paris: Letouzey et Ané, 1930.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **Henri Bergson et le catholicisme**. Paris: Flammarion, 1941.

SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. **Bergson: biographie**. Paris: PUF/Quadrige, 2002.

TONQUÉDEC, Joseph (de). **Sur la philosophie bergsonienne**. Paris: Beauchesne, 1936.

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

WORMS, F. Bergson. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2007.