

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO GONÇALVES DE SOUZA

A RELIGIÃO COMO FICÇÃO PRÁTICA

UBERLÂNDIA
2017

MARCELO GONÇALVES DE SOUZA

A RELIGIÃO COMO FICÇÃO PRÁTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho

**UBERLÂNDIA
2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S729r Souza, Marcelo Gonçalves de, 1984-
2017 A religião como ficção prática / Marcelo Gonçalves de Souza. -
2017.
93 f.

Orientador: Jairo Dias Carvalho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Bergson, Henri - 1859-1941 - Crítica e
interpretação - Teses. 3. Filosofia e religião - Teses. 4. Ficção - Teses. 5.
Fábulas - Teses. 6. Imaginação (Filosofia) - Teses. I. Carvalho, Jairo
Dias. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

MARCELO GONÇALVES DE SOUZA

A RELIGIÃO COMO FICÇÃO PRÁTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História, cultura e sociedade.

Uberlândia, 24 de Março de 2017

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)

Prof. Dra. Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Prof. Dr. Jairo Dias Carvalho (Orientador)

**UBERLÂNDIA
2017**

Agradecimentos

Inúmeros obstáculos foram transpostos que não seriam possíveis sem toda ajuda que tive nesse tempo. Assim, começo por agradecer à Universidade Federal de Uberlândia e ao Instituto de Filosofia. Agradeço aos membros da banca por me darem a honra de aceitarem essa missão, me sinto agraciado pelos senhores e pela senhora estarem compartilhando este momento de vital importância para mim. Preciso também agradecer de forma especial: ao meu orientador, Jairo: me faltam palavras pra agradecer a sua disposição e a sua paciência pra me orientar. Você é simplesmente fenomenal!

Agradeço aos meus colegas de profissão da Biblioteca Pública Municipal de Uberlândia, onde sou assistente administrativo, trabalhando na Sala Braille com deficientes visuais. São tantos que nem posso enumerar aqui.

De forma especial agradeço ao Instituto de Psicologia, onde obtive minha graduação e com especial menção ao professor Dr. Luiz Carlos Avelino e ao professor dr. Alexandre Vianna Montagnero.

Agradeço aos meus pais, Sô Aires e Dona Nelly, que por toda a minha vida tem me apoiado em quaisquer caminhos que eu coloque na cabeça que devo seguir. Às vezes são caminhos difíceis, que parece longe daquilo que me ensinaram, mas o amor de vocês sempre me acompanha e me guia. Faço menção, neste mesmo amor, o de meu maior amigo e irmão: Fabio, meu Kick.

A todos os meus amigos da OEC, em especial ao Gelson, meu amigo de todas as horas, principalmente das mais escuras da alma.

E, por fim, agradeço as bençãos de São Francisco na minha vida, que me levaram a escutar a voz do meu coração, que me fez encontrar aquilo que é pra mim o mais importante: a minha família: minha esposa Flávia: minha companheira desta e de infinitas vidas. Meus filhos do coração: Sarah, Nair e Arthur. Pra vocês, dedico além deste trabalho, minha vida.

Resumo

A religião está presente na história do homem, é parte de sua cultura, seu mundo. Como ainda defendem alguns teóricos, a existência de uma mentalidade primitiva, e consequente adjetivação dos religiosos como irracionais, não esclarece o porquê de ainda atualmente existirem manifestações religiosas insistentes atuando contra o senso racional. O homem pode representar o universo e impor significados e sentidos maiores do que a experiência das demais consciências. A consciência humana permite conferir sentidos a objetos e situações, em geral, mais do que elas realmente significam. Além disso, ela permite pensar em sentidos diversos para uma mesma questão e até mesmo adotar uma perspectiva diferente, o que se deve ao trabalho da faculdade da imaginação, que agrega elementos outros criando e recriando situações que auxiliam à sobrevivência humana e que a permitem ir além do aparentemente percebido. Este estudo da religião parte de Henri Bergson e de sua obra *As duas fontes da moral e da religião* (1932), na qual ele busca entender o nascimento do pensamento religioso e sua contribuição para o desenvolvimento da sociedade humana. A pesquisa está centrada nas discussões do capítulo intitulado *Religião estática*, em que Bergson apresenta o conceito de *função fabuladora*. Corroborando com o conceito de função fabuladora bergsoniano, que aponta que o pensamento religioso é um subproduto da faculdade da imaginação, opõe-se a obra *A filosofia do como se*, de Hans Vaihinger (2011), que apresenta um estudo sobre a origem das ficções. De acordo com Bergson, a função fabuladora originou as várias formas de arte, mas tem na religião sua principal razão de ser. A fabricação da religião é a razão pela qual os homens possuem a capacidade de fabular. A religião é a melhor fábula humana e foi criada com objetivo de fornecer uma contraposição da experiência para a inteligência. Fruto do anseio pela ordenação do mundo a história religiosa é a primeira história criada pelo homem. O ponto fulcral desta investigação é demonstrar que a religião proporciona a melhor integração do homem com seus semelhantes e ao ambiente em que ele vive. A função fabuladora, ao criar ficções, orientaria o indivíduo para a necessidade de melhorar a sobrevivência do grupo e descartar aquilo que os colocaria em risco. Desse modo, conclui-se que a religião é necessária, mesmo que tenha sido obra da imaginação.

Palavras-chave: Henri Bergson. Religião. Ficção. Imaginação. Fabulação.

Abstract

Religion is present in the history of man, it is part of his culture, his world. The existence of a primitive mentality, and consequent adjektivierung of religious as irrational, as some theorists still argue, does not clarify why there are still persistent religious manifestations still acting against the rational sense. Man can represent the universe and impose meanings and senses greater than the experience of other consciousnesses. Human consciousness allows us to give meanings to objects and situations, in general, more than they really mean. In addition, it permits to think in different senses for the same issue and even to adopt a different perspective, this is due to the work of the faculty of the imagination. The faculty of imagination adds diverse elements creating and recreating situations that help human survival and allow it to go beyond what is apparently perceived. Our study of religion comes from Henri Bergson and his work *The Two Sources of Moral and Religion* (1932) in which he seeks to understand the birth of religious thought and its contribution to the development of human society. Our research is centered on the discussions in the chapter entitled *Static Religion*, in which Bergson presents the concept of a fable function and corroborates the concept of bergsonian fable function that points out that religious thought is a by-product of the faculty of the imagination. Corroborating the concept of bergsonian's fabulous function, which points out that religious thought is a by-product of the faculty of the imagination, we point to Hans Vaihinger's *The Philosophy of 'As if'* (1911), which presents a study of the origin of fictions. According to Bergson, the fable function originated the various forms of art, but has in religion its main reason for being. The fabrication of religion is the reason why men have the ability to fable. Religion is the best human fable and was created with the aim of providing a counterpoint of experience to intelligence. Fruit of the yearning for world ordering religious history is the first story created by man. The focus of our research is to demonstrate that religion provides the best integration of man with his fellow men and the environment in which he lives. The fictionalizing function in creating fictions would guide the individual to the need to improve group survival and discard what would put them at risk. In this way we maintain that religion is necessary, even if it was the work of the imagination.

Key words: Henri Bergson. Religion. Fiction. Imagination. Fabulation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: A EVOLUÇÃO CRIADORA	10
1.1 As bases biológicas da evolução.....	11
1.2 Instinto versus inteligência.....	26
CAPÍTULO 2: AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO.....	39
2.1 A religião estática.....	39
2.2 As definições de religião em Bergson.....	47
CAPÍTULO 3: A FILOSOFIA DO COMO SE.....	65
3.1 As ficções práticas.....	71
3.2 Teoria lógica das ficções científicas.....	74
3.3 Ficção e hipótese.....	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS.....	91

INTRODUÇÃO

O problema religioso é um dos assuntos que mais afetam os destinos da humanidade em todos os tempos. Inúmeras guerras, discussões acerca de questões éticas, morais, políticas, econômicas, sociais, em suma, sob qualquer caminho pensado pelo homem, nele encontramos algum tipo de pensamento religioso. *Religião* passa a ser, então, uma palavra para designar situações das mais diversas possíveis, apresentando conotações que se alteram de acordo com o contexto adotado.

Acreditamos que a discussão sobre religião, em qualquer esfera do conhecimento, contribui para o entendimento das principais questões humanas, sejam elas relacionadas aos problemas sociais, culturais, políticos, ideológicos, filosóficos ou outros. Os registros mais antigos de religião aparecem em conjunto com as das primeiras sociedades, além dela ser considerada como uma das primeiras formas de organização social.

Produção do espírito humano a religião fornece uma perspectiva de entendimento do mundo. Contudo, a base de apoio religiosa, muitas vezes não é clara. Por esta razão, apesar de estar presente como parte integrante da história humana desde seus princípios, a religião sempre tem questionada sua veracidade, sua validade e a sua utilidade. Para entender o surgimento da religião e nos ajudar a explorar as questões, recorremos principalmente neste trabalho a obra filosófica de Henri Bergson¹.

A filosofia bergsoniana encontra-se principalmente em quatro obras: Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (*Essai sur les données immédiates de la conscience*), de 1889; Matéria e memória (*Matière et mémoire*), de 1896; A Evolução criadora, (*L'Évolution créatrice*), de 1907; e As duas fontes da moral e da religião (*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*), de 1932.

A base deste trabalho é o segundo capítulo da obra, *As duas fontes da moral e da religião*, intitulado *Religião estática*, no qual Bergson, além de indicar como se deu o

¹Filósofo francês, Henri Bergson nasceu em Paris, a 18 de outubro de 1859 e morreu na mesma cidade a 4 de janeiro de 1941. Filho de pais judeus de origem polonesa, apesar de sua excepcional aptidão para as ciências, optou pela filosofia. Ensinou em Angers e, depois, em Clermont, até 1888. Retornando a Paris em 1889, ensinou no Liceu Henri 4º, na École Normale Supérieure e no Collège de France. Bergson é um marco na filosofia moderna: substituindo pela visão biológica a visão materializante da ciência e da metafísica, ele representa o fim da era cartesiana. Exprime, em nível filosófico, um novo paradigma baseado na consciência, adquirido pela cultura de seu tempo, das conexões entre a vida orgânica e a vida social e psíquica. Chamando a sua metafísica de "positiva", ele dá a essa palavra um significado tão original quanto o que atribui ao "dado imediato". Sua originalidade reside, fundamentalmente, no tipo de ruptura que ele introduz no racionalismo do século 17. Enquanto outros oporiam ao racionalismo a subjetividade ou a história, Bergson tem uma visão nova (que também o distancia de Hegel) da dialética e da existência. Cf. UOL EDUCAÇÃO. Filósofo Francês: Henri Bergson. 2017. Biografia elaborada por Página 3 Pedagogia & Comunicação. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/henri-bergson.htm>>. Acesso em: 4 jan. 2017.

surgimento da religião, propõe duas definições para “religião”.

Numa época em que o nazismo ascendia na Alemanha, Bergson relutou em escrever *As duas fontes da moral e da religião*, obra que ficou relegada a um segundo plano, o que a faz ser uma das menos estudadas de sua produção. Há três momentos nessa obra que podem ser lidos de maneira independente. O capítulo 1, *A obrigação moral*, demarcaria o primeiro momento e pode ser lido de modo autônomo; os capítulos 2 e 3, intitulados respectivamente *Religião estática* e *Religião dinâmica*, um segundo momento; e, por fim, o derradeiro capítulo, *Observações finais: Mecânica e mística*, o último momento.

É preciso lembrar que o estudo do fenômeno religioso possui uma produção profícua à época de Bergson. Destacamos William James com *As variedades da experiência religiosa*, livro escrito em 1902; Durkheim, em 1912, com *As formas elementares da vida religiosa*; e a obra de Rudolf Otto, *O sagrado*, escrito em 1917, referência que permanece atual para a ciência das religiões. Desse modo, o fenômeno religioso é o ponto central da obra *As duas fontes da moral e da religião*, além disso, Bergson transita pela antropologia, sociologia e principalmente pela biologia e pela psicologia de seu tempo.

Antes de nos dedicarmos à análise de *As duas fontes da moral e da religião*, retomamos a obra: *A evolução criadora*, com o objetivo de refazer uma parte do mesmo percurso feito por Bergson e inserirmos as questões pertinentes à ciência biológica que são de fundamental importância no decorrer de nosso trabalho, bem como, promover uma atualização do pensamento de Bergson.

No segundo capítulo de nosso trabalho, apresentamos o capítulo de Bergson sobre a religião estática. Nele analisamos as intuições de Bergson sobre o nascimento da religião e sua definição de *função fabuladora*. A *função fabuladora* é a responsável por criar as representações fantasmáticas, atuantes na faculdade da imaginação que desenvolverão no homem a religião.

Ao fim, de nosso segundo capítulo passamos por um caminho de aprofundamento sobre a função fabuladora e analisamos o lugar da religião como ficção. Para tanto, recorremos a obra de Hans Vahinger, *A filosofia do como se*, publicada em 1911, em que ele retoma a obra kantiana para tentar responder que tipo de ficção seriam as ficções religiosas.

CAPÍTULO 1: A EVOLUÇÃO CRIADORA

A evolução criadora é uma obra dedicada ao estudo da evolução da vida. Nela, Bergson busca responder uma questão dualista que percorre suas obras anteriores, relativa aos dois sentidos que possui sobre a vida. Por um lado, a vida é o pano de fundo do movimento temporal que a duração organiza e que a memória retém; por outro lado, ela é um contraste prático que atua sobre nossos corpos e que explica o conhecimento convencional. É preciso mostrar uma essência análoga da consciência e da duração e explicar que os efeitos do nosso conhecimento sobre a natureza, que seja prática sob todos os aspectos e que também seja encontrada no real.

A leitura de *A evolução criadora* é imprescindível para suporte, embasamento e compreensão de *As duas fontes da moral e da religião*, cuja leitura, em conjunto, é sugerida por Sitbon-Peillon (2008, p.325). Por adendo, ao trabalharmos a história da evolução, como Bergson propõe em *A evolução criadora*, mantemos o foco na discussão entre religiosos e cientistas.

As ideias evolucionistas, apesar de bem difundidas e aceitas, ainda hoje sofrem repudições por grupos religiosos, como sofriam na França de Bergson dos anos de 1930. A obra de Bergson, naquele momento contribuiu para que as ideias evolucionistas fossem mais bem aceitas e acreditamos que ainda fornecem outras chaves para a compreensão desse fenômeno. Nesse sentido, corrobora o professor Ricqlès:

Assim, num país como a França, dos anos 1930 do século XX, no mais tardar, a imensa maioria pôde aceitar a evolução com um dado que, deixou pelo próprio dever escolher uma significação filosófica, sem que esta levasse a uma nova “guerra escolar”, similar àquela que ainda rompe nesses dias nos Estados Unidos. (RICQLÈS, 2008, p.128, tradução nossa)².

Segundo Ricqlès, a obra de Bergson favoreceu a disseminação das teorias evolutivas e apaziguou uma crescente guerra na França dos anos de 1930 no debate entre ciência e religião. Ricqlès (2008, p.128) lembra ser a obra de Teilhard de Chardin³ que propôs a

2Ainsi, dans un pays comme la France, dès années 1930 du XX siècle, au plus tard, l'immense majorité a pu accepter l'évolution comme un donnée de fait, quitte par-devers soi à choisir la signification philosophique, sans que cela suscite une nouvelle “guerre scolaire”, similaire à celle qui sévit encore de nous jours aux États-Unis. (RICQLÈS, 2008, p. 128).

3Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) foi um padre jesuíta, teólogo, filósofo e paleontólogo francês. Teilhard apresenta uma Hipérfsica, síntese de Ciência, Filosofia e Teologia que vem superar as velhas oposições entre Razão e Fé, Ciência e Religião, Deus e Mundo, Espírito e Matéria. Segundo seu pensamento, o “estofo do universo” está apto para se tornar matéria viva, matéria “consciente”. O mundo deixa de ser visto como algo estático para ser descrito como uma massa em vias de transformação. Cf. SALES, Alencar Benes. **O pensamento evolucionista de Teilhard de Chardin**. In: SymposiuM de Filosofia. Vol. 1, nº1 jul-dez 98, p. 27 – 33. Disponível em: Acesso em 17 jan de 2017.

primeira teoria cujo objetivo era conciliar a teoria evolutiva com a doutrina religiosa. Baseada na obra bergsoniana e no conceito do *élan vital*, a teoria de Chardin levou o surgimento da teoria conhecida como *design inteligente*. Tal teoria é ainda a tentativa mais próxima de conciliar a ciência com a fé visando difundir as ideias da teoria da evolução.

1.1 As bases biológicas da evolução

A história da evolução da vida revela a constituição da inteligência de uma linha evolutiva que chega até ao homem. A inteligência (faculdade de conhecer), ligada à faculdade de agir, sugere uma adaptação da consciência ao modo de existência. A inteligência é necessária a fim de “assegurar a inserção perfeita do corpo ao meio”; “representar as relações exteriores entre si”; bem como, “a pensar a matéria” (BERGSON, 2010, p. 16).

O conhecimento intelectual, ao se referir a algum aspecto da matéria inerte, apresenta uma impressão fiel que está marcada nesse objeto particular. O mesmo não acontece quando representa a vida. Nesse sentido, Bergson cogita que a linha de evolução que chega até o homem não é única. Através de outras vias, desenvolveram-se outras consciências que não deixaram de exprimir algo de imanente e de essencial do movimento evolutivo. A hipótese apresentada é a de saber se, ao aproximarmos essas consciências com a inteligência, obteríamos uma consciência coextensiva à vida, pois isso nos possibilitaria ser capazes de obter uma visão integral da vida. A proposta bergsoniana, no entanto, não é a de resolver o problema, mas propor um método que seja possível atingir esse objetivo. Tal problema somente poderia ser resolvido com ajuda de vários campos de conhecimento. A metodologia bergsoniana visa desvendar a formação da inteligência que estaria ligada intrinsecamente à gênese da matéria, unindo assim a teoria do conhecimento com a teoria da vida.

De acordo com Fagot-Largeault (2008, p.46), o modelo científico é a referência primordial na obra bergsoniana. A erudição apresentada por Bergson torna difícil a obra para o leitor ingênuo. Isso se deve ao fato de que Bergson se debruça sobre o campo científico e o apresenta mostrando os fatos e as descobertas mais recentes. Fagot-Largeault afirma:

Em seu primeiro livro (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, 1889) Bergson trabalha sobre os dados da psicofisiologia nascente, ou psicofísica, concernente a sensação (lei Weber-Fechner). Em *Matéria e memória* (1896), Bergson examina minuciosamente os dados sobre a memória das palavras e a afasia sensorial; ele confessará: “a literatura de afasia é enorme. Mas eu tirei cinco anos para a desenvolver”. Em, *A evolução criadora* (1907) é a questão de embriologia e da evolução das espécies vivas, depois o lugar do homem na árvore genealógica dos vivos, e

mais longe do segundo princípio da termodinâmica. (FAGOT-LARGEAULT, 2008, p. 46, tradução nossa)⁴.

Bergson começa sua investigação a partir da análise da própria existência. A existência que mais conhecemos e da qual mais temos propriedade de falar, de acordo com ele, é a nossa própria. A nossa vida interior é constituída por sensações, sentimentos, volições, que são representações, entre as quais se divide a nossa existência e que sucessivamente a colorem. São por esses elementos que percebemos nossa existência, que é duração. A percepção da existência é dividida entre estados psicológicos distintos que nos afetam em um determinado tempo.

Com efeito, falo de cada um dos meus estados como se ele constituísse um bloco. Embora reconheça que mudo, a mudança parece-me residir na passagem de um estado para o estado seguinte: e quero crer que cada um desses estados permanece tal qual durante todo o tempo que dura. Todavia um pequeno esforço de atenção me revelaria que uma afecção, uma representação, uma volição se modificam constantemente: se um estado de alma deixasse de variar, a sua duração deixaria de existir [...] Mas é cômodo não prestar atenção a essa mudança ininterrupta, e só dar conta dela quando se torna suficientemente grande para fazer o corpo tomar nova atitude, e a atenção seguir nova direção. (BERGSON, 2010, p.16).

Os estados psicológicos se alteram a todo o momento, entretanto, não conseguimos percebê-los até que estejam evidentes o suficiente para alterarem o corpo. A mudança de estado, quando imperceptível, leva a crer que não acontecem transformações. A verdade, para Bergson, é que existe uma mudança incessante. Ao percebermos os estados separados, criamos uma ilusão de que somos separados do *todo*. A percepção da diferença entre os corpos reside nessa ilusão, causada pela atenção.

Mas como nossa atenção os distinguiu e separou artificialmente, é obrigada a reuni-los em seguida por meio de um laço artificial, imaginando assim um *eu* amorfo, indiferente, imutável, sobre o qual desfilariam e se enfileirariam os estados psicológicos que ela erigiu em entidades independentes. Onde existe uma fluidez de tonalidades evanescentes que se interpenetram, ela vê cores nítidas, e por assim dizer sólidas, que se justapõem como a diversidade de pérolas de um colar: necessário lhe é supor então um fio, não menos

⁴Dans son premier livre (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889) Bergson travaille sur des données issues de psychophysiologie naissante, ou psychophysique, concernant la sensation (loi Weber-Fechner). Dans *Matière et Mémoire* (1896), Bergson examine minutieusement des données sur la mémoire des mots et l'aphasie sensorielle; il avouera: "la littérature de l'aphasie est énorme. Je fais cinq ans à la dépouiller." Dans *L'Évolution créatrice* (1907) il est question d'embryologie et d'évolution des espèces vivantes, puis de la place de l'homme dans l'arbre généalogique des vivants, et plus loin du second principe de la thermodynamique. Cf. FAGOT-LARGEAULT, A. *Le philosophe et la science, selon Bergson. Annales Bergsonniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p. 46.

sólido, unindo as pérolas entre si. Mas esse substrato incolor é a todo o momento colorido por aquilo que o recobre, na sua indeterminação, é para nós como se não existisse. Ora, nós, precisamente, só temos percepção do que é colorido, isto é, dos estados psicológicos. Com efeito, esse substrato não é uma realidade: é para a nossa consciência, um simples sinal destinado a recordar-lhe constantemente o caráter artificial da operação por meio da qual a atenção justapõe um estado a outro estado, na qual o que existe é o fluir de uma continuidade. Se a nossa existência fosse constituída por estados separados cuja síntese teria de ser feita por um “eu” impassível, não existiria para nós duração. Porque um eu que não muda não dura. (BERGSON, 2010, p.17).

O fio do tempo que perpassa nossa existência é fruto de uma ilusão causada pela nossa percepção da realidade. A ligação entre o momento presente, o passado e as projeções que fazemos do futuro são frutos dessa ilusão. A diferença percebida entre objetos e entre o meu “eu” e o do outro, como também do que eu sou e do que eu era são vistos continuamente, mas o único estado permanente é o estado da mudança incessante. A duração de um estado depende inteiramente da intensidade de atenção que coloco nele. A duração das minhas ações não é alvo de medição objetiva, somente percebo minha mudança e dos objetos ao meu redor de acordo com o meu estado interno que modifica minha atenção e aumenta ou diminui a própria percepção do tempo.

Bergson (2010, p.19) pergunta-se: “Pois, que somos nós, o que é o nosso caráter, senão a condensação da história que vivemos desde o nosso nascimento, e até antes de termos nascido, já que trazemos conosco disposições pré-natais?”. Nossa contínuo desenvolvimento incessante desenha um caminho, cujo traçado do movimento é imprevisível. A novidade pode ser explicada pelo momento anterior, pois o futuro é a projeção de um presente. Entretanto, a projeção, por mais exata, contém uma mudança simples, um reordenamento e uma fabricação que são completamente novos. “É um momento original de uma história não menos original.” (BERGSON, 2010, p.21).

Os momentos produzidos pela nossa mudança de estado, que é sempre único em si mesmo é a nossa história resultante de uma criação individual. A nossa percepção individual é que nos leva a vivermos momentos sempre únicos, pois somos mudança incessante; ela incute, na nossa razão, justificativas diferentes para atos semelhantes e justificativas iguais para atos diferentes. Assim, para Bergson:

O mesmo se passa com os momentos de nossa vida cujo artista é cada um de nós. Cada um deles é uma espécie de criação. E, da mesma forma como o talento do pintor se forma ou se deforma, e em todo o caso se modifica sob a influência das próprias obras que produz, igualmente cada qual dos nossos estados, ao mesmo tempo em que sai de nós, modifica a nossa pessoa, visto

ser a nova forma que acabamos de dar a nós próprios. Justifica-se, portanto, dizer que o que fazemos depende daquilo que somos: mas é necessário acrescentar que somos, em certa medida, aquilo que fazemos, e que criamos continuamente a nós próprios. [...] Procuramos unicamente saber qual o sentido da palavra “existir”, e achamos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar; mudar em amadurecer; amadurecer em se criar indefinidamente. Poderá dizer-se o mesmo da existência em geral? (BERGSON, 2010, p.21).

Mudamos incessantemente. Nunca somos os mesmos. A mudança é perceptível pela alteração dos sentimentos, das emoções, em suma, do estado psicológico que o sujeito se encontra. Um objeto material, tal como uma pedra, por exemplo, não possui percepção da própria duração. Entretanto, independente disso, os objetos materiais se modificam e se sucedem, tal como uma onda que se encontra com as rochas e as transformam em areia.

A história dos objetos materiais tem sido julgada como de um desenvolvimento simples. Contudo, a história deles somente tem sentido pela nossa história. Uma pedra não se importa se está sendo arremessada ou deixada em algum canto. A imobilidade da pedra necessita que algo ou alguém haja com alguma força para retirá-la da inércia que a natureza a deixou. Desse modo, a história dos objetos materiais está intrinsecamente ligada à nossa. Como afirma Bergson:

Todavia, a sucessão é um fato incontestável, mesmo no mundo material. Não importa que os nossos raciocínios sobre os sistemas isolados impliquem que a história passada, presente e futura de cada um deles se poderia desdobrar de uma vez, em leque; nem por isso essa história deixa de se desdobrar a passo, como se ocupasse uma duração análoga à nossa. [...] Porque o tempo que é necessário esperar já não é o tempo matemático que se aplicaria na mesma medida, caso ela se achasse exposta de uma só vez no espaço. É um tempo que coincide com a minha impaciência, isto é, com uma certa porção da minha própria duração, a qual não pode ser esticada nem encolhida a nosso bel-prazer. Não se trata já do pensado, mas do vivido. Não é uma relação, é o absoluto. (BERGSON, 2010, p.24).

A minha percepção dos objetos materiais é um recorte que o meu entendimento realiza do *todo*. Os objetos materiais, tais como a minha existência, são dados pela percepção que tenho deles. Assim, a duração deles se confunde com a minha própria duração, que expressa a relação do meu estado interior com o restante do mundo. Ao notar um objeto, enxergo apenas os limites que o separam de outro objeto. Se retiro os limites e enxergo o objeto como fundido em mim mesmo, é isso a realidade.

A inteligência triunfa na ciência dos objetos materiais, inertes. Nossa inteligência foi criada para lidar com esses objetos, pois pode tratá-los de forma geométrica, ou seja, encaixá-los e agrupá-los em um determinado grupo. Para lidar com objetos inertes, a ciência trabalha

com sistemas isolados. Apesar de não haver sistema isolado perfeito, a ciência considera que o fio que liga o sistema dito isolado ao restante do universo pode ser desprezível. Bergson explica que a ciência considera sistemas fechados e despreza um grande número de influências quando realiza experimentos. Mesmo que sejam considerados desprezíveis é impossível um sistema isolado. Após definir a duração dos objetos materiais, Bergson pergunta se existiriam objetos que poderiam ser tidos como privilegiados. A resposta, afirmativa, parece estar no corpo vivo. A minha existência, apesar de ser um corpo vivo, passa por uma mudança diferente da percepção daquela do meu estado psicológico. Aquilo que sou e que crio incessantemente depende do estado anterior que ocupava. O que não acontece com o corpo vivo. A mudança, associada a um corpo vivo, está ligada a uma história mais longa, impossível de ser mensurada facilmente. O corpo vivo está ligado ao resto do universo pelo impulso originário criador da vida, dado na história da evolução. Dessa maneira:

Não há dúvida de que também ele consiste em uma porção de extensão ligada ao resto da extensão, solidária do Todo, submetida às mesmas leis físicas e químicas que governam qualquer porção da matéria. Mas, ao passo que a subdivisão da matéria em corpos isolados é relativa à nossa percepção, ao passo que a constituição de sistemas fechados de pontos materiais é relativa à nossa ciência, o corpo vivo foi isolado e fechado pela própria natureza. Ele compõe-se de partes heterogêneas que se completam umas às outras. Efetua funções diversas que se implicam umas às outras. É um *indivíduo*. (BERGSON, 2010, p.27, grifo do autor).

O corpo vivo se apresenta como contraditório, pois, tende buscar a individualidade, mas encontra um obstáculo que o impede de se realizar plenamente. Nem mesmo no ser humano, a tendência para a individualidade consegue se realizar completamente. Isso se deve ao fato de que a tendência à individualidade é combatida pela tendência a se reproduzir. A reprodução consequente implica que uma parte do antigo se funde ao novo. A individualidade perfeita consiste em unicidade absoluta, assim nenhuma das partes de um indivíduo perfeito poderia ser perdida, por ínfima que seja, nem mesmo associada a outro, visto que todas as suas partes são igualmente necessárias para sua sobrevivência. De acordo com Bergson, nas observações das diversas formas de vida existentes na natureza, é no homem que a individualidade se realiza em maior grau.

A consciência se expressa numa contínua mudança que preserva o passado no presente e que cria incessantemente o novo e o imprevisível. A trajetória da vida parece descrever um movimento que se assemelha ao movimento da consciência. O problema de Bergson é que a inteligência não aceita a ideia de uma originalidade e imprevisibilidade contínua. Isso se deve ao fato da inteligência ter sido desenhada pela natureza para apreender a repetição. A ciência

parte do geral e desconsidera o específico. Pensar sobre o que de fato seja irredutível e irreversível na sucessão da história não é papel da ciência, mas da filosofia. Bergson afirma:

nascemos artífices, tal como nascemos geômetras, e, aliás, somente somos geômetras porque somos artífices. Assim, a inteligência humana, na medida em que se amolda às exigências da ação humana, é uma inteligência que procede ao mesmo tempo por intenção e por cálculo. (BERGSON, 2010, p.60).

Naturalmente somos artesãos e geômetras. A inteligência humana é feita para a ação por meio da transformação do previamente existente. Dado um objeto, a inteligência pode modificá-lo, reagrupá-lo, melhorá-lo. É preciso, no entanto, que algo esteja previamente dado para que a inteligência possa trabalhar. O novo não é percebido pela inteligência, assim, ela se torna incapaz de lidar com o imprevisível.

Ao propor a inteligência como incapaz de lidar com o imprevisível, Bergson refuta o mecanicismo e o finalismo, pois ambos acreditam que deve existir uma ordem no mundo e que tudo o que existe não passa de uma desorganização que não pode ser percebida pela nossa inteligência. Não pelo fato da inteligência ser incapaz naturalmente, mas somente incapaz potencialmente, em outras palavras, o mecanicismo e o finalismo ilustram somente o caminho natural pelo qual a inteligência conduz o conhecimento. Foi por pensar o mundo pela capacidade natural da inteligência que mecanicistas e finalistas não puderam avançar em suas contribuições. Para Bergson existe algo que a inteligência não pode apreender. Prossegue ele:

Assim, na medida em que somos geômetras, repelimos o imprevisível. Poderíamos aceitá-lo, certamente, na medida em que somos artistas, porque a arte vive de criação e implica uma crença latente na espontaneidade da natureza. Mas a arte desinteressada é um luxo, como a pura especulação. Muito antes de sermos artistas somos artífices. E toda a fabricação, por muito rudimentar que seja, assenta em semelhanças e repetições, como a geometria natural que constitui o seu ponto de apoio. Trabalha sobre modelos que se propõe reproduzir. E, quando inventa, procede, ou imagina proceder por meio de novo arranjo de elementos conhecidos. (BERGSON, 2010, p.61).

De acordo com François (2008, p.98), se “tudo está dado” e tudo o que existe é somente uma reorganização do que já havia, até mesmo a arte desinteressada não traria o novo, mas somente uma outra perspectiva do antigo. Para mecanicistas e finalistas não existe criação, pois a criação pressupõe que haja algo novo. Para Bergson, as teorias do mecanicismo e finalismo se adaptam naturalmente à nossa inteligência, assim elas podem encontrar justificativa para todas as questões, simplificá-las e enquadrá-las em algo existente

anteriormente. O novo e a criação contínua são pressupostos da teoria bergsoniana, pois são como procedem ao movimento da vida. Assim:

Um comportamento verdadeiramente nosso é o de uma vontade que não procura imitar a inteligência e que, permanecendo ela própria, isto é, evoluindo, chega por via de maturação gradual a atos que a inteligência poderá resolver indefinidamente em elementos inteligíveis sem, contudo, nunca o conseguir inteiramente: o ato livre é incomensurável com a ideia, e a sua “racionalidade” deve ser definida por essa mesma incomensurabilidade, que permite achar nele toda a inteligibilidade que se queira. Assim se caracteriza a nossa evolução interior. E o mesmo se deve passar, sem dúvida, com a evolução da vida. (BERGSON, 2010, p.63, grifo do autor).

Nossa evolução interior pode ser pensada como a descrição do movimento de um objeto inerte de um ponto A para um ponto B. Nossa inteligência explica que para cada ponto no espaço ocupado pelo objeto, ao longo do trajeto AB, associa-se um determinado tempo e uma determinada velocidade de deslocamento. Podemos efetuar os cálculos para cada ínfimo ponto do trajeto. Mesmo assim, perdemos a figura do todo, porque o todo é maior do que a soma dos pontos que a compõem. Pensando na evolução interior, podemos repassar todas nossas ações anteriores e determinar o exato momento em que houve a opção de uma ação. Entretanto, de acordo com Bergson, o papel da vontade livre deixa existir sempre um elemento desconhecido que transcende o caminho traçado e todas as opções previamente escolhidas. Em outras palavras, um simples ato de escolha envolve infinitos elementos desconhecidos, ou seja, uma escolha não é um ato simples.

A filosofia bergsoniana tende a superar o mecanicismo e o finalismo radical. Entretanto, ela manterá uma forma de finalismo mais vaga. Ela também não deve ser como o vitalismo que afirma existir certa ordenação para que cada elemento indiferenciado do corpo se mantenha coeso. O finalismo que se pretende nessa linha será aquele que não pode ser visto como sendo de um claro fim específico, mas um conjunto que envolve tudo o que há, num todo indivisível⁵. Nesse sentido:

Bergson refuta com talento as propostas das explicações mecanicistas, de sua época, por considerar o desenvolvimento da evolução na perspectiva puramente materialista, ele refuta igualmente as explicações gerais de tipo finalista e parece delimitar alguma distância entre um vitalismo espiritualista

⁵Apesar de pouco citado por Bergson, o vitalismo teve grande influência sobre dele. De acordo com Han (2008), especialmente a obra de Barthez pode ser considerada como influência direta em Bergson. Paul-Joseph Barthez (1734-1806) foi um dos fundadores da escola vitalista de Montpellier, junto com Bordeu, Bichat e Claude Bernard. As influências do vitalismo perfazem uma tradição de mais de dois séculos na França, tanto nas ciências biomédicas como em filosofia. Cf. HAN, H.J. *L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson*. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

ou um teísmo evolucionista, ao menos tal como estas doutrinas são correntemente entendidas. (RICQLÈS, 2008, p.122, tradução nossa)⁶.

A natureza da nossa inteligência trabalha de acordo com o que pretende o mecanicismo e o finalismo, tendendo a perceber o mundo como um conjunto harmonioso e ordenado. Entretanto, Bergson afirma que nem o universo, nem a vida optam somente pelas concordâncias. Alguns são mais adaptados do que outros e o que parece muitas vezes imperar é certo caos, mais do que ordem. É impossível para Bergson refutar o finalismo completamente, então ele afirma adotar uma forma de finalismo mais vaga. A vida guia certa organização e finalidade em si mesma, onde todos os elementos interagem para alcançar o melhor desenvolvimento possível. Sendo assim, ele afirma:

Como o finalismo radical, embora sob uma forma mais vaga, ela representar-nos-á o mundo organizado como um conjunto harmonioso. Mas essa harmonia está longe de ser tão perfeita quanto se diz. Admite numerosas discordâncias, porque cada espécie, e até cada indivíduo, não retém do impulso global da vida senão um certo ímpeto⁷, e tende a utilizar essa energia no seu próprio interesse; nisso consiste a *adaptação*. (BERGSON, 2010, p.66, grifo do autor).

Além das críticas ao mecanicismo e ao finalismo, Bergson pretende refutar as teorias evolutivas vigentes de sua época, afirmando que todas falham em algum momento. Ele passa pelas teses do neodarwinismo, neolamarckismo, pelo transformismo e pela ortogênese. Essas quatro doutrinas são, de acordo com François (2008, p.99), as teorias biológicas da época mais famosas sobre as quais repousa a questão da hereditariedade e as que Bergson precisa enfrentar.

O conceito de adaptação no âmbito evolucionista se encontra no conceito de *seleção natural* de Darwin⁸ e desemboca no conceito bergsoniano de *élan vital*, ou seja, uma energia de impulso da vida que permeia todos os seres vivos. O *élan vital* é um impulso, uma pressão

⁶Bergson réfute avec talent les explications mécanistes proposées, à son époque, pour rendre compte du déroulement de l'évolution dans des perspectives purement matérialistes, il réfute également les explications générales de type finaliste et semble marquer quelques distances envers un vitalisme spiritualiste ou un théisme évolutionniste, au moins telles que ces doctrines sont couramment comprises. (RICQLÈS, 2008, p.122).

⁷A palavra *élan* é traduzida por Monteiro (BERGSON, 2010) nesse momento como “ímpeto”, no decorrer da obra aparece também como tradução a palavra “impulso”. Já em *As duas fontes da moral e da religião*, na tradução de Pereira (BERGSON, 2005) aparecerá a palavra “irrupção”. A nosso ver, o conceito que a palavra *élan* traz no contexto da filosofia bergsoniana impossibilita uma tradução precisa e por ser um conceito indispensável à filosofia bergsoniana optamos, ao longo do texto, por usar a palavra francesa, sempre grifada.

⁸Charles Darwin (1809-1882) foi um naturalista inglês cuja teoria da evolução por meio da seleção natural revolucionou as ciências biológicas e teve profundo impacto na nossa concepção do mundo. As ideias de Darwin fundamentavam-se em parte nos dados que coletou em sua viagem ao redor do mundo no HMS Beagle de 1831 a 1836, em especial as observações que fez das variações entre espécies aparentadas nas ilhas Galápagos. Cf. ROHMAN, C. **O livro das ideias: um dicionário de teorias, conceitos, crenças e pensadores, que formam nossa visão de mundo.** Tradução: Jussara Simões. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p.92.

interior diretora da vida. É a explicação sustentada por Bergson de como a vida se desenvolve em formas cada vez mais complexas e a destinos cada vez mais elevados. O conceito de *seleção natural* de Darwin seria outra explicação para o mesmo problema, entretanto, para Bergson, a *seleção natural* seria uma força externa presente na evolução que levaria a espécie à adaptação, mas não seria como o *élan vital*, a causa diretora que guiaria a evolução rumo à complexidade de estrutura e função. Ao contrário, a seleção natural é incapaz de explicar o desenvolvimento de estruturas complexas com vistas a realizarem funções simples.

O problema para Bergson, que envolve a discussão sobre a estrutura complexa do olho, por exemplo, é que não há nenhuma teoria de sua época que poderia explicar, de forma convincente, como uma estrutura tão complexa e de um funcionamento simples seriam possíveis sem uma direção. Todas elas parecem culminar para o mesmo ponto em que o reino dos viventes é um caminho de ordem e simplicidade, portanto, se provam falhas. A evolução não segue o mesmo caminho, são muitas as linhas que chegam a um mesmo lugar partindo de pontos diferentes. Aponta ele:

A todo o instante, sob os nossos olhos, a natureza leva a resultados idênticos, em espécies por vezes vizinhas umas das outras, por meio de processos embriogênicos inteiramente diferentes. [...] Assim, partes differentemente situadas, differentemente constituídas, desempenhando em condições normais funções diferentes, são capazes de ter as mesmas funções supletivas e de fabricar, quando necessário, as mesmas peças da máquina. (BERGSON, 2010, p.91).

É preciso haver uma explicação das diretivas que guiam a evolução, que explique a direção do fluxo de energia da vida. A vida toma direções inesperadas produzindo um desencontro onde estruturas complexas são associadas a funções simples. Em toda parte onde há vida, há um milagre. São inúmeras condições e “coincidências” que precisaram estar satisfeitas para que a vida fosse possível. Se apenas uma das condições não estivesse dada, a vida não existiria ou não existiria como a conhecemos.

Sabemos que para existir vida no planeta precisávamos da união de características únicas até hoje não encontradas em nenhum outro lugar. A vida, na forma que existe, com as características que tem, existe somente no planeta Terra. Bergson conclui:

Voltamos assim, após esse longo desvio, à ideia da qual tínhamos partido, a de um *impulso originário* da vida, passando de uma geração de germes à geração seguinte por intermédio dos organismos desenvolvidos que constituem o traço de união entre os germes. Esse impulso, mantendo-se nas linhas de evolução entre as quais se partilha, é a causa profunda das variações, pelo menos daquelas que se transmitem regularmente, que se adicionam umas às outras, que criam novas espécies. Em geral, as espécies

que começaram a diferenciar-se a partir de uma raiz comum acentuam as divergências à medida que a sua evolução progride. Todavia, em relação a determinados aspectos, poderão e deverão mesmo evoluir de modo idêntico, se admitirmos a hipótese de um impulso comum. (BERGSON, 2010, p.104, grifo do autor).

A ideia do *élan vital* é, em si, simples: o *élan* é um impulso que guia a vida. Entretanto, de onde vem esse impulso? A semelhança com o conceito de seleção natural darwiniano resulta num mesmo questionamento. Os seres vivos são movidos continuamente por um processo de adaptação, cujo mecanismo é dado pelo conceito de *seleção natural*, que cai perante a mesma indagação.

A seleção natural é uma força que obriga à adaptação, considerada por Bergson como negativa; o *élan* é uma força que conduz a uma adaptação; considerada positiva. Há, entretanto, de acordo com Miquel, mais semelhanças do que diferenças entre o sistema darwiniano e o bergsoniano. Segundo ele: “Todas as visões simplistas da filosofia e da ciência, de Bergson e Darwin levantam o mesmo problema: como conceber que a harmonia está dada na chegada e não no início, como conceber que ela é uma unidade de impulsão e não de aspiração?” (MIQUEL, 2008, p. 135, tradução nossa)⁹. Além disso, ambas doutrinas parecem ter a mesma origem, a saber, na imagem e no movimento do *eterno retorno* descrito por Nietzsche¹⁰.

As variações evolutivas são originadas, segundo a *seleção natural*, por uma alteração no meio no qual a espécie habita. Ao longo do tempo, contado em eras, as pequenas variações em uma mesma espécie produzem novas espécies. Bergson sugere que o conceito de *seleção natural* está incompleto, pois o fator evolutivo proposto por Darwin seria negativo, ou seja, explicaria a adaptação da espécie pela alteração de alguma característica. Por exemplo, coelhos são todos de uma mesma espécie e, mais do que de uma mesma espécie, são de uma mesma população, são parentados de uma maneira geral. Porém, apesar de serem geneticamente muito semelhantes, não são idênticos.

⁹Toutes les visions simplistes de la philosophie et de la science, que Bergson et Darwin soulèvent le même problème: comment concevoir que l'harmonie est bien en arrière et non pas en avant, comment concevoir qu'elle est une unité d'impulsion et non pas d'aspiration? Cf. MIQUEL, P.A. *Une harmonie en arrière. Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p. 135.

¹⁰Sete anos separam a publicação de *L'Évolution créatrice* da Grande Guerra em 1914, que teve tempo de se difundir na cultura francesa e produzir repercussões contra o autoritarismo, no surgimento de um outro homem, ansioso pela igualdade democrática. O conceito de *élan vital* transcende o campo filosófico e universitário atingindo um público abrangente. Isso se deve, por exemplo, à aproximação de um filósofo francês com um famoso filósofo alemão. Vistos no início como independentes pelos críticos, Bergson e Nietzsche, parecem falar de um mesmo conceito. O *élan vital* é a vontade de poder. Com a vantagem de Bergson ser francês e por se expressar com uma melhor clareza de linguagem. Cf. AZOUI, F. *Le magistère bergsonien et le succès de l'élan vital. Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

Alguns são mais lentos e podem ser mais facilmente capturados pelos seus predadores. Os que têm a visão melhor e são mais rápidos encontrarão alimento mais facilmente. Alguns podem apresentar uma deficiência imunológica e, ao serem infectados por microrganismos, morrerão facilmente. A coloração de alguns chamará mais a atenção dos predadores que a coloração de outros, sendo assim, os mais chamativos terão maior dificuldade para escapar de seus predadores. Na luta para se manterem vivos, os que conseguem chegar à idade adulta, se reproduzem. Esses indivíduos que sobreviveram eram mais adaptados que os outros e conseguiram deixar mais descendentes, semelhantes a eles, que, por sua vez, terão maior probabilidade de se adaptarem ao meio, como seus pais. Em outras palavras, os mais adaptados às condições do meio ambiente sobrevivem e se reproduzem e a cada geração os que se reproduzem são, preferencialmente, aqueles que possuem melhores condições de adaptação ao meio ambiente. Por conseguinte:

A seleção natural é um algoritmo, ou uma família de algoritmos, uma máquina para classificar as variações bestas e cegas. Ela é cega, porque ela não age por qualquer coisa, ela não tem uma finalidade. Ela funciona, é tudo. Mas uma vez que ela inicia, ela não se desvia de seu caminho. Não há nada de fundamentalmente contingente na evolução. (MIQUEL, 2008, p. 134, tradução nossa)¹¹.

O conceito de seleção natural não requer uma finalidade. Ele é somente uma explicação de algo que acontece, não do *por que* acontece? A adaptação evolutiva, que resulta na grande diversidade de espécies existentes no planeta Terra, torna necessária outra explicação. As variações provocadas pela seleção natural, por exemplo, são bruscas. Elas promovem o surgimento de novas espécies. A teoria da seleção natural, de acordo com Bergson, é insuficiente para explicar as variações mínimas entre espécies, bem como a associação de células indiferenciadas que formam o sistema nervoso de um indivíduo. Mesmo as transmissões hereditárias estudadas por De Vries¹² são insuficientes para responder essas questões. Segundo Miquel:

Se as variações são bruscas, como poderiam elas operar sem pausar a máquina? A genética mendeliana revela por De Vries não ser suficiente para

¹¹La sélection naturelle est un algorithme, ou une famille d'algorithmes, une machine à trier les variations bête et aveugle. Elle est aveugle, car elle n'agit pas pour quelque chose, elle n'a pas de finalité. Elle fonctionne, c'est tout. Mais une fois qu'on la met en marche, elle ne dévie pas de son chemin. Il n'y a donc rien de fondamentalement contingent dans l'évolution. Cf. MIQUEL, 2008, p. 134.

¹²O trabalho de Mendel permaneceu ignorado do mundo científico até o início do século XX, quando Hugo De Vries (1848-1935), na Holanda, Erich Tschermack Von Seysenegg (1871-1962), na Áustria, e Karl E. Correns (1864-1933), na Alemanha, chegaram às mesmas conclusões a que Mendel havia chegado. Cf. AMABIS, J. M. MARTHO, G.R. **Fundamentos da biologia moderna**. São Paulo: 1997, p.488-490.

responder a questão. Ela não permite compreender como um gene se exprime, como operar a passagem do genótipo ao fenótipo. Ela permite ainda menos levar em conta todas os níveis de interações entre alelos, entre genes, entre demes que a genética das populações levantará em seguida. Ela não permite finalmente mesmo de dar uma resposta clara a questão: o que é que é um gene? (MIQUEL, 2008, p. 139, tradução nossa)¹³.

A obra de bergsoniana coincide com o fervor provocado pela redescoberta das Leis de Mendel¹⁴ associada às teorias da biologia evolutiva, entretanto, algumas pesquisas primordiais, nesse campo, começam a proliferar apenas na década de 1930. A descoberta do DNA, apesar de ter sido feita por Miescher em 1869, somente em 1953, com a descoberta da estrutura dupla-hélice por Watson e Crick, é que muitas das questões referentes à transmissão das características adquiridas e reagrupamento dos genes serão respondidas. As influências dessa descoberta levaram a uma alteração no conceito de *seleção natural*, por exemplo, que será revisto pelos darwinistas e colocados à luz da genética. Os avanços da genética nesse campo culminam, de certa forma, com o livro de Dawkins, *O Gene egoísta*, (2007). Nele, Dawkins procura mostrar que é a mínima parte do ser vivo, entendida atualmente como o gene, que se adapta e evolui, não a espécie. A história da vida, de acordo com Dawkins, é a história da adaptação do gene.

A biologia evolutiva, após os anos de 1930, teve um salto de desenvolvimento entretanto, ainda hoje possui múltiplas questões a resolver. Fatores como o sequenciamento genético pelo Projeto genoma Humano (concluído em 2003) e consequente análise de cadeias de nucleotídeos, que são a matéria dos genes, eram completamente desconhecidos no começo do século XX. Segundo Gayon, uma das teorias mais conhecidas que transformam a biologia evolutiva em disciplina obrigatória foi a *Síntese moderna*¹⁵. A maioria dos pesquisadores fundadores dessa área foi influenciada, em alguma medida, pela obra de Bergson,

13Si les variations sont brusques, comment peuvent-elles opérer sans casser la machine? La génétique mendélienne réveillé par De Vries ne suffit pas à répondre à la question. Elle ne permet pas de comprendre comment un gène s'exprime, comment s'opère le passage du génotype au phénotype. Elle permet encore moins de tenir compte de tous les niveaux d'interactions entre allèles, entre gènes, entre dèmes que la génétique des populations va relever ensuite. Elle ne permet finalement même pas de donner une réponse claire à la question: qu'est-ce qu'un gène? Cf. MIQUEL, 2008., p. 139.

14Entre 1856 e 1865 o monge austríaco Johann Gregor Mendel (1822-1884) desvendou os princípios básicos da herança biológica, que ficaram conhecidos como leis de Mendel. A primeira lei (lei da segregação dos fatores, primeira lei de Mendel ou monoibrídismo) refere-se à segregação dos fatores (alelos) de um par (um gene) na formação dos gametas. A segunda lei (lei da segregação independente dos fatores, segunda lei de Mendel ou diibrídismo) refere-se à segregação independente dos fatores (alelos) de dois ou mais pares (genes) na formação dos gametas. Cf. AMABIS, J. M. MARTHO, G.R. **Fundamentos da biologia moderna**. São Paulo: 1997, p.488-490.

15O nome foi retirado de um livro de Julian Huxley em 1942, sob o título *Evolução: A Síntese Moderna* (*Evolution: The Modern Synthesis*, tradução nossa). Cf. GAYON, J. *L'Évolution créatrice* lue par les fondateurs de la théorie synthétique de l'évolution. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p.64.

principalmente dentre aqueles que atuaram no domínio da zoologia e da genética das populações.

Além disso, os avanços e as influências da obra de Bergson são sentidas principalmente no campo da neurociência moderna, de acordo com Berthoz (2008, p.163). *A evolução criadora* contém inúmeras hipóteses intuitivas sobre o funcionamento do cérebro, as quais têm sido provadas e influenciado pesquisadores dessa área, culminando também num campo de estudo posterior que leva à criação da área de pesquisa em filosofia da mente.

Em *A evolução criadora*, Bergson utiliza a teoria do *élan vital* para explicar o movimento da vida e a complexidade de algumas estruturas. Bergson chega até mesmo a propor um desafio: para refutar as teorias concorrentes, é necessário que possamos estabelecer que a vida fabrica certos aparelhos idênticos por meios diferentes, sob linhas de evolução divergentes. Quanto mais diferentes e complexas forem as estruturas, maior a força da teoria de um *élan vital*. Esses testes, atualmente, estão no campo de estudo dos fenômenos de paralelismo na evolução, ou convergência evolutiva, sob o nome geral de homoplasias. (RICQLÈS, 2008, p.118).

O maior exemplo, assumido por Bergson e que o leva a refutar a teoria da *seleção natural*, é dada pelo próprio Darwin na *Origem das Espécies*, que julga ser absurda a teoria da *seleção natural* explicar a evolução do olho humano¹⁶. Segundo Darwin:

Supor que os olhos, com todo o seu inimitável engenho, com todos os mecanismos que permitem focar um objecto a distâncias diferentes, sob diferentes intensidades de luminosidade, e que corrigem as aberrações esféricas e cromáticas, foram formados pela selecção natural parece, confesso, um absurdo. (DARWIN, 2009, p.160).

Da afirmação de Darwin, Bergson afirma que somente a teoria do *élan vital* conseguiria evidenciar a identidade estrutural do olho humano com o dos invertebrados, que não possuem elementos retinianos. Entretanto, o problema evolutivo do olho, que transcenderia os limites da ciência evolutiva e que somente poderiam ser resolvidos com o conceito do *élan vital*, de acordo com Ricqlès (2008, p.119), atualmente foram esclarecidos

¹⁶O olho humano é um órgão extremamente complexo; atua como uma câmera, coletando, focando luz e convertendo a luz em um sinal elétrico traduzido em imagens pelo cérebro. Mas, em vez de um filme fotográfico, o que existe aqui é uma retina altamente especializada que detecta e processa os sinais usando dezenas de tipos de neurônios. O olho humano é tão complexo que sua origem provoca discussão entre criacionistas e defensores do desenho inteligente, que o têm como exemplo básico do que chamam de complexidade irredutível: um sistema que não funciona na ausência de quaisquer de seus componentes e, portanto, não poderia ter evoluído naturalmente de uma forma mais primitiva. Cf. LAMB T.D. A fascinante evolução do olho. *Scientific American Brasil*. Edição 111 [Ago. 2011]. Disponível em: <[>](#). Acesso em: 10 jan.2017.

pela própria teoria da seleção natural¹⁷. Assim, da perspectiva de Bergson, o conceito de *élan vital* parece se tornar inviável. Contudo, é o mesmo Ricqlès que aponta uma salvação moderna para o conceito e assim para Bergson:

O *élan vital* poderia ser no fim das contas assimilado a uma propriedade material objetiva e fundamental caracterizando todos os seres vivos, porque se transmite desde a origem e sem se descontinuar dos primeiros seres vivos em si mesmos até todos os seres vivos atuais. Esta propriedade, é a combinação de uma transmissão invariável acoplada ao surgimento da novidade inovadora. Para dizer brevemente na linguagem atual, parecerá que o *élan vital* recobre por sua vez a *continuidade genética*, isto quer dizer que o fluxo de informação e suas mudanças, e o *fluxo contínuo de energia* atravessa sem cessar o vivo e permite a esta informação de inverter localmente a marcha da entropia. Certamente é fácil, a posteriori, de equipar assim o pensamento bergsoniano de conceitos que ele estabeleceu, sem dúvida, com partes estrangeiras, e por causa, mais ou menos de uma perspectiva materialista de analogia descritiva, é bem a combinação do DNA e dos sistemas termodinâmicos da lei de equilíbrio que poderíamos considerar o *élan vital*. (RICQLÈS, 2008, p.125, grifo do autor, tradução nossa)¹⁸.

O *élan vital*, descrito como o agente indispensável que garante a vida e permeia todos os seres viventes, pode ser identificado atualmente com a continuidade genética apresentada pelo sistema de transmissão de características genéticas garantidas pelo DNA. A todo o momento acontecem mudanças estruturais em nível fisiológico no corpo. Aos poucos, as características são alteradas fenotipicamente no nível mais básico, vistas atualmente como as cadeias de proteína que compõem o DNA. Por anos, produzem lentamente as modificações genéticas, que se tornam perceptíveis somente quando vistas ao longo de um tempo considerável.

Os teóricos pós-Bergson desconsideraram a filosofia dele utilizando para tanto somente uma nota de rodapé, afirmando que sua filosofia foi uma tentativa, mas que está ultrapassada. A questão bergsoniana que consideramos, tendo em vista a manutenção do conceito chave do

¹⁷Pesquisadores havaianos descobriram olhos rudimentares encontrados em larvas de braquiópodes que provam ser correta a hipótese da evolução pela teoria da seleção natural de Darwin. Cf. Última segundo. Portal IG ciência. **Olhos de verme marinho provam teoria da evolução**. Disponível em: Acesso em 06 dez. 2016.

¹⁸L'*élan vital* pourrait être en fin de compte assimilé à une propriété matérielle objective et fondamentale caractérisant tous les êtres vivants, parce que transmis depuis l'origine et sans discontinuer depuis les premiers vivants eux-mêmes jusqu'à tous les vivants d'aujourd'hui. Cette propriété, c'est la combinaison d'une transmission invariante couplée au surgissement de la nouveauté innovante. Pour le dire brièvement dans le langage actuel, il semblerait donc que l'*élan vital* recouvre à la fois la continuité génétique, c'est-à-dire le flux d'information et ses changements, et le flux continu d'énergie traversant sans cesse le vivant et permettant à cette information d'inverser localement la marche de l'entropie. Certes il est facile, a posteriori, de plaquer ainsi sur la pensée bergsonienne des concepts qui lui étaient sans doute en partie étrangers, et pour cause, mais au moins dans une perspective matérialiste d'analogie descriptive, c'est bien à la combinaison de l'ADN et des systèmes thermodynamiques loin de l'équilibre que pourrait faire songer l'*élan vital*. (RICQLÈS, 2008, p.125, grifo do autor).

élan vital, responde a um problema que transcende o campo científico. Bergson propõe um sentido para a evolução e um modo de compreender a complexidade da vida. Para os evolucionistas, a explicação da alteração fenotípica para a genotípica reside na ação da seleção natural ao longo do tempo. Ele entende que, mesmo que esse tempo seja medido em milhões de anos, sem uma direção geral para a vida, seria impossível a produção de tamanha diversidade e complexidade das formas vivas.

A discordância final do mecanicismo e do finalismo feita por Bergson se encontra na crítica da descrição do movimento evolutivo em si. Para mecanicistas e finalistas não existe criação e tudo está dado, isso indica que não existe movimento. Para eles, o universo não se expande e não se retrai. Para Bergson, há um movimento de fabricação e organização e, para ele, tal movimento é feito pelo *élan vital*. O *élan* é maior do que a descrição de ordem, de posição ou reagrupamento do já existente como pensavam o mecanicismo e o finalismo. Ele ainda afirma:

Em certo sentido, o movimento, é *mais* do que as posições e a sua ordem, pois que basta ele ser dado, na sua indivisível simplicidade, para que a infinitade das posições sucessivas, assim como a sua ordem, sejam dadas simultaneamente, com mais alguma coisa, que não é ordem nem posição, mas que é o essencial: a mobilidade. (BERGSON, 2010, p.108, grifo do autor).

A complexidade do movimento traduz a complexidade da vida. É impossível apreender toda a complexidade do movimento. Dividi-lo, explicá-lo, reduzi-lo a sua mínima fração não é o mesmo que dizer o que ele é. Há algo maior do que o movimento que é intraduzível e o permeia do início ao fim. Há uma confusão feita ao longo da história da filosofia, de acordo com Bergson, em que a fabricação foi vista como organização. Aponta ele:

Ora, uma coisa é fabricar, outra organizar. A primeira dessas operações é própria do homem. Consiste em reunir partes de matéria preparadas de tal maneira que possam ser inseridas umas nas outras e obter-se delas uma ação comum. Dispom-las, por assim dizer, em torno da ação que já é o seu centro ideal. A fabricação vai, portanto, da periferia para o centro, ou, como diriam os filósofos, do múltiplo para o uno. Já o trabalho de organização vai do centro para a periferia. Começa em um ponto que é quase um ponto matemático e propaga-se em volta desse ponto em ondas concêntricas cada vez mais largas. O trabalho de fabricação é tanto mais eficaz quanto maior a quantidade de matéria que dispõe. Procede por concentração e compressão. Pelo contrário, o ato de organização tem algo de explosivo: de início, requer o menor espaço possível, um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras só contra vontade entrassem no espaço. (BERGSON, 2010, p.109).

O movimento para o mecanicismo consiste em reagrupar aquilo que já existe. O novo é somente uma reordenação ou uma justaposição de elementos já dados. A vida, no entanto, segue a direção do *élan vital*, que fabrica novos caminhos, novas possibilidades de acordo com o que tem. Aos poucos descobre, por tentativa e erro, caminhos melhores para expandir seu impulso original e se realizar completamente.

A estrutura do olho, por exemplo, requer que haja uma disposição evidente de todas as estruturas que o compõe. É preciso uma ordem correta para que haja o funcionamento correto. A mínima desorganização produziria uma falha na visão. Alinhados nessa concepção, afirmaríamos que existe um motivo e, no caso, uma finalidade para que os elementos estivessem dispostos do jeito que estão na criação do olho e que somente a fabricação direcionada pelo *élan vital* garantiria a formação do olho. Assim, segundo Bergson:

Mas, falando de uma marcha para a visão, não estaremos voltando à antiga concepção da finalidade? Seria assim, sem dúvida, se essa marcha exigisse a representação, consciente ou inconsciente, de uma finalidade a atingir. Mas a verdade é que ela se efetua em virtude do impulso originário da vida, que está implícita nesse mesmo movimento, e precisamente por isso é que a vamos encontrar em linhas de evolução independentes. E se nos perguntassem agora porque e como se acha nele implícita, responderíamos que a vida é, acima de tudo, uma tendência para agir sobre a matéria bruta. (BERGSON, 2010, p.113).

A finalidade se encontra implicitamente no corpo. É no corpo e pelo corpo. Essa forma de finalidade leva a vida pelo caminho de agir sobre a matéria bruta. A nossa inteligência é uma garantia de expansão do impulso da vida e por isso triunfa onde trabalha com a matéria bruta. A finalidade está na materialidade.

1.2 Instinto versus inteligência

É preciso, neste momento, percorrer o movimento evolutivo da vida que fornece as chaves para a compreensão do surgimento da *inteligência*. O nascimento da inteligência está conectado com as linhas divergentes da evolução que o *élan* impôs sobre a vida. A análise da gênese da *inteligência* associada ao *instinto*¹⁹, chegando enfim à definição de *intuição*, fornece os traços gerais do comportamento humano.

Bergson cogita que a vida parece descrever uma trajetória única e que o homem, como mais evoluído, ocupa o último lugar de uma série que tem origem com o primeiro dos

¹⁹O conceito de *instinto* da filosofia de Bergson não parece possuir o mesmo significado/sentido do conceito de *instinto* de Freud. Outros estudos se fazem necessários para uma melhor diferenciação do uso que cada um dos autores faz do conceito.

vertebrados. No entanto, a vida possui inúmeras direções e as linhas evolutivas que desembocaram no homem não são únicas. Bergson afirma ser possível que outras consciências, que permaneceram adormecidas, despertem em diferentes homens, pois a vida se fragmenta em indivíduos e espécies. A individualidade é mais bem realizada no homem, contudo, até mesmo ele está profundamente ligado com a espécie.

É fato de que as primeiras espécies surgidas eram de uma simplicidade extrema, pois existia uma enorme resistência da matéria inerte. No decorrer de um longo tempo, as formas mais simples permaneceram e, aos poucos, a resistência inicial – que parecia intransponível – foi vencida dando lugar à mobilidade. O movimento da vida, lentamente, passa a se traduzir pela literal mobilidade. Num primeiro momento, o ambiente facilitará a mobilidade, assim, é o meio aquático que guia as primeiras formas de vida. Após milhares de anos, a vida restringida ao meio aquático conquista a independência e a segurança em caminhar por meios próprios. Desse modo:

A vida é tendência, e a essência de uma tendência é desenvolver-se em forma de girândola, criando, pelo simples fato do seu crescimento, direções divergentes entre as quais o seu impulso se partilhará. [...] Na realidade, estamos sempre escolhendo e sempre abandonando muitas coisas. O caminho que percorremos no tempo está juncado pelos destroços de tudo aquilo que começávamos a ser, de tudo aquilo que nos poderíamos tornar. Mas a natureza, que dispõe de um número incalculável de vidas, não está sujeita a tais sacrifícios. Conserva as diversas tendências que com o crescimento seguiram direções diversas. Criou, com elas, séries divergentes de espécies que evoluíram separadamente. (BERGSON, 2010, p.117).

Num ambiente completamente inóspito das primeiras eras do planeta, que não propiciava a existência da vida, em algum momento ainda sem explicação científica completa, ela surgiu. Essa vida passa pela formação de aglomerados proteicos, formação do DNA, bactérias, células, algas, fungos, plantas, insetos chegando aos vertebrados e culminando no homem. De acordo com Bergson, foi preciso que a própria vida criasse, modificasse e se adaptasse continuamente ao ambiente para que pudesse se propagar.

As transformações e mutações, ao longo de milhões de anos, readaptaram, e ainda readaptam, os seres vivos. Da existência das primeiras plantas que transformaram o ar, retirando o gás carbônico e introduzindo o gás oxigênio, a vida precisou esperar incontáveis eras para que as primeiras formas pudessem progredir e conquistar independência cada vez mais. A imobilidade foi o traço determinante da vida ao longo de milhões de anos. Nesse sentido:

No decurso do trajeto, as bifurcações foram numerosas, mas surgiram muitos becos sem saída, ao lado de duas ou três estradas largas. E dessas estradas,

uma só, aquela que sobe ao longo dos vertebrados até o homem, foi suficientemente larga para deixar passar livremente o grande sopro da vida. [...] Não há um impulso particular da vida social. Existe apenas o movimento geral da vida, o qual cria, em linhas divergentes, formas sempre novas. (BERGSON, 2010, p.117).

O estudo do movimento evolutivo esclarece que há um número de linhas divergentes em que a cada espécie foram designadas tendências distintas em graus diversos. Isso se deve ao fato de a vida não ter-se programado para a existência de uma determinada espécie. A linha da vida, que desembocou para que o homem pudesse existir, foi apenas uma das linhas que a vida tomou.

Na criação incessante, ao desembocar na grande linha dos vertebrados, a vida encontrou um espaço largo o suficiente para se alastrar. Depois de anos sem fim, condenada à imobilidade, a vida percebeu que poderia se disseminar melhor pela mobilidade. As novas formas, sempre criadas, levaram ao aparecimento de espécies mais resistentes e preparadas para lidar com os desafios da sobrevivência. Tais formas tiveram seu melhor resultado na linha que desembocou nos vertebrados e que consequentemente desembocou no homem.

A ideia central da obra bergsoniana é apresentar o movimento do *élan vital* como o movimento de criação. O movimento evolutivo, o movimento que guia a vida é uma criação incessante. Antes de sermos seres divinos, metafísicos, somos seres naturais. A vida cria tudo o que há, o movimento dela é o movimento completo. A mesma vida que criou a forma, também criou o conteúdo. Dessa forma:

Se a evolução é uma criação que se renova incessantemente, vai criando *pari passu*, não só as formas da vida, mas as ideias que permitiriam a uma inteligência compreendê-la, os termos que serviriam para a exprimir. Quer dizer que o seu futuro transborda do seu presente, e não poderia delinear-se nele como ideia. (BERGSON, 2010, p.120).

Ao dirigir a vida, o *élan vital* realiza um plano que não possui um fim traçado, mas que teve um início harmônico. Não há um lugar definido para o qual a vida se encaminha, mas se o *élan* preparou variáveis formas de vida deve também ter preparado, na medida em que se desenvolvia, os recursos que necessitaria. O *élan vital* leva a vida por meio de uma criação incessante inovadora, sem destino concebido, guiado apenas pela manutenção da vida.

Entre todas as formas que a vida tomou em seu percurso, duas são destacadas na análise bergsoniana: o vegetal e o animal. A célula vegetal se preparou para a imobilidade, enquanto que o animal para a mobilidade. Há animais imóveis como vegetais imóveis. Nesses casos, Bergson afirma que os animais parecem ter recusado a mobilidade e a evoluir num certo sentido, da mesma forma que o contrário aconteceu a alguns vegetais, ou melhor, as

plantas carnívoras que, por sua vez, se adaptaram e superaram a resistência à imobilidade. No entanto, em geral, os animais possuem uma frequência maior de movimentos do que os vegetais.

Os vegetais parecem ter caído, num certo sentido, em uma espécie de torpor, o que justifica a recusa a evoluir no sentido da mobilidade. A consciência não pode ser medida maquinalmente, mas é referida no mesmo sentido da mobilidade. O animal despertou rumo à consciência e o vegetal permaneceu na inconsciência. Quanto mais liberdade, maior opção de movimento, portanto, maior consciência. O vegetal permaneceu inconsciente pela sua imobilidade.

Bergson faz a distinção entre consciência nula e consciência anulada. A consciência nula seria a consciência de um ser não vivo, como uma pedra que não realiza nenhum tipo de movimento. A consciência anulada seria aquela referida como instinto. Existe um movimento, mas ele é apenas um reflexo. O progresso da consciência no mundo animal se opera de acordo com ganhos de movimento e somente encontrará seu ápice no homem. Em termos genéticos, a diferença entre o homem e os animais é de menos de 1%. Nesse sentido:

O que nos interessa aqui é o ponto mais alto do que distingue sapiens dos outros animais. Torna-se banal de ler, de entender, que nós estamos muito próximos dos macacos, dos chimpanzés, *Pan paniscus*, ao primeiro líder. E que esta proximidade é atestada pela similaridade genética, 98 a 99% de identidade. (PROCHIANTZ, 2008, p. 209, tradução nossa)²⁰.

Para Bergson a direção fundamental da vida é indicada pela evolução do animal, em outras palavras, no sentido da maior mobilidade e consequente maior consciência. Há um contínuo aumento do grau de complexidade de certas estruturas nos seres viventes, como exemplo, ele cita o sistema nervoso. Nos vegetais, o sistema nervoso dá lugar ao sistema clorofílico, que propicia a imobilidade. Em relação ao homem, o sistema nervoso é altamente complexo. Quando pensada sob a luz da evolução, é perceptível a mudança rumo à complexidade do sistema nervoso quando comparamos o homem aos outros animais. A complexidade é exemplificada por Bergson, que cita casos documentados de indivíduos com fome e/ou mortos em que o sistema nervoso e, principalmente o cérebro, permanecem intactos.

²⁰Ce qui nous intéresse donc au plus haut point est ce qui distingue sapiens des autres animaux. Il est devenu banal de lire, d'entendre, que nous sommes très proches des singes, des chimpanzés, *Pan paniscus*, au premier chef. Et que cette proximité serait attestée par la similitude des génomes, 98 a 99% de identité. Cf. PROCHIANTZ, A. La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p. 209.

Bergson propõe que tal como as formigas são as senhoras do subsolo, o homem é o senhor da terra, do solo. As formigas dominam o subsolo da mesma forma que o homem domina o solo. O homem e a formiga foram dotados pela natureza para realizar certas funções e se sobressaíram na realização delas. A característica evidente, mais presente no homem do que nos outros animais, é a inteligência, ao contrário da formiga, que seria o instinto. O homem foi preparado para a independência, a formiga para dependência. Sendo assim:

Da mais humilde monera até os insetos mais dotados, até os vertebrados mais inteligentes, o progresso realizado foi sobretudo um progresso do sistema nervoso com, em cada fase da escala, todas as criações e complicações de instrumentos exigidos por esse progresso. Conforme insinuamos logo no início deste trabalho, o papel da vida consiste em inserir indeterminação na matéria. [...]. Um sistema nervoso, com neurônios ligados de ponta a ponta de tal maneira que na extremidade de cada um deles se abram caminhos múltiplos nos quais se formulam outros tantos problemas, é um verdadeiro *reservatório de indeterminação*. (BERGSON, 2010, p.144, grifo do autor).

A paleontologia realiza uma contínua busca pelo *elo perdido*, que é um indivíduo que agraga característica tanto de uma espécie como de outra, é um intermediário, que reforça a tese da evolução. As descobertas paleontológicas visam responder às questões evolutivas do planeta. Quando conseguem descobrir algum elo, este responde algumas questões cruciais e reforça a hipótese evolutiva. O elo perdido ilustra a divergência, sugerida por Bergson, promovida pelo *élan vital* que, partindo de uma harmonia, leva a vida em direções divergentes.

Os animais e os vegetais representam as direções divergentes da vida realizando tendências distintas. Os vegetais se sentiram mais cômodos em se fixar. Dotados com a função clorofílica, são capazes de absorver a luz do sol e transformá-la em energia. O vegetal produz a própria energia que necessita, sendo, por isso, classificado como um ser autotrófico. O animal, por sua vez, precisa se alimentar. Num primeiro momento do vegetal, depois de outros animais, classificando-se assim como um ser heterotrófico. É, contudo, interessante notar que toda fonte de energia que os seres vivos necessitam se realiza em forma de luz provinda do sol. O sol atinge a Terra, as plantas absorvem essas energias para se desenvolverem e os animais se nutrem dos vegetais.

A dualidade entre movimento e imobilidade permeia a diferença entre os vegetais e os animais. Quanto mais longe da linha que acomodou os vegetais na imobilidade, mais se tornam necessários mecanismos que transformam a energia acumulada em ações explosivas. É uma característica típica do animal de reter energia potencial para realizar movimentos

conforme necessário. O animal precisa estar preparado para o ataque ou para a fuga, assim, precisa de um sistema eficiente de armazenamento energético que o possibilite responder a uma ação em tempo hábil, de modo a garantir a própria sobrevivência.

A transição que culmina na mobilidade dos animais, no entanto, progrediu lentamente. Das formas mais simples, muitas parasitárias, surgiram os moluscos e artrópodes com cascas e conchas que limitavam a mobilidade. Ao perder essas couraças limitadoras do movimento da vida, as espécies começavam a se tornar mais perigosas umas para as outras. Alguns animais foram condenados a um estado de semidormência, mas a vida explorou diversas possibilidades e encontrou um modo que culminou nos vertebrados. Primeiro com os peixes, depois anfíbios, répteis até chegar aos mamíferos. A cada evolução alcançada rumo à mobilidade, em maiores riscos as espécies se colocavam. Assim, segundo Bergson (2010, p.150): “De uma maneira geral, na evolução da vida no seu conjunto, assim como na das sociedades humanas, e na dos destinos individuais, os maiores sucessos foram obtidos pelos que aceitaram os maiores riscos.”

Na evolução que leva o despertar da consciência, o desenvolvimento gradual do sistema sensório-motor fornece ao indivíduo maiores possibilidades de movimento e maior complexidade do sistema nervoso. Quanto mais desenvolvimento se alcançava com o sistema nervoso, maior conteúdo informacional podia ser armazenado, no mesmo caso relativo ao sistema sensório-motor, maior autonomia o indivíduo ganhava. Bergson (2010, p.153) afirma, portanto, que: “toda a evolução do reino animal, abstração feita dos recuos para a vida vegetativa, se efetuou em duas linhas divergentes, uma que se dirigia para o instinto, a outra para a inteligência”. Prossegue ele:

Torpor vegetativo, instinto e inteligência são, portanto, os elementos que coincidem no impulso vital comum às plantas e aos animais, e que, no decurso de um desenvolvimento em que se manifestaram nas formas mais imprevistas, se dissociaram em razão do simples fato do seu crescimento. *O erro capital que, transmitido desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza foi ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos do desenvolvimento de uma única tendência, quando são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu com o seu crescimento. A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, mais genericamente, de grau – é uma diferença de natureza.* (BERGSON, 2010, p.153, grifo do autor).

Para Bergson, o erro capital é atribuído à tradição filosófica, iniciada por Aristóteles, para o qual a variação provocada pela vida é de intensidade. Ela segue por uma linha contínua e hierarquizada, isso quer dizer, segundo Tuma (2008, p.364), que caso o homem perdesse o

seu grau de homem, voltaria a ser um animal ou uma planta, o que é impossível do ponto de vista bergsoniano.

O homem se encontra fechado pela natureza, em outras palavras, o homem é o que ele é. Uma perda de grau levaria àquilo que poderia ser chamado de “falha”, ao se considerar a explicação aristotélica. Em termos de diferença de grau, isso indicaria uma transformação do homem em animal ou em uma planta. Para Bergson, contudo, a “falha” é própria da espécie e não um indício de inferioridade, ou seja, para ele, não há falhas, existem somente caminhos diversos para a propagação da vida. Não somente o maior ou menor grau de consciência pode atestar que um homem é um homem. Ainda de acordo com Tuma:

Bergson distingue três grandes direções da evolução da vida: o torpor que caracteriza as plantas, o instinto dos animais e a inteligência que distingue o homem. Esta diferenciação, que poderíamos subsequentemente seccionar em espécies ou mesmo em indivíduos, é, em última instância o resultado da ação recíproca de dois princípios: do élan vital de uma parte, e da resistência da matéria bruta de outra parte. (TUMA, 2008, p.363, tradução nossa)²¹.

Do mesmo modo que a vida animal e a vida vegetal, também a inteligência e o instinto se opõem e se completam. De acordo com Bergson: “Na realidade, só se acompanham porque se completam, e só se completam porque são diferentes, pois o que há de instintivo no instinto é sentido oposto ao que há de inteligente na inteligência.” (BERGSON, 2010, p.154). A resistência à mudança, tal como o impulso para ela se encontram em todas as formas vivas, o torpor, tal como o instinto e a inteligência estão presentes em todos os seres vivos. Mas é esta última que melhor se realiza no homem. Com isso:

Quando Bergson fala do torpor, do instinto e da inteligência – destas três grandes direções tomadas pela vida – ele, insiste sobre o fato de que não se trata de três estados de um desenvolvimento sucessivo ou de uma sobreposição de um sobre o outro, mas de três linhas diferentes que avançam, como os galhos de uma árvore, simultaneamente. (TUMA, 2008, p.364, tradução nossa)²².

²¹Bergson distingue trois grandes directions de l'évolution de la vie: la torpeur qui caractérise les plantes, l'instinct des animaux et l'intelligence qui distingue l'homme. Cette différenciation, qu'on pourrait subséquemment sectionner en espèces ou même em individus, est, en dernière instance le résultat de l'action réciproque de deux principes: de élan vital d'une part, et de la résistance de la matière brute d'autre part. Cf.TUMA, P. La place de l'homme dans L'Évolution créatrice. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p.363.

²²Lorsque Bergson parle de la torpeur, de l'instinct et de l'intelligence – de ces trois grandes directions prises par la vie – il, insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de trois stades d'un développement succesif où l'un se superposerait à l'autre, mais plutôt de trois lignes différentes qui avancent, comme les branches d'un arbre, simultanément. (TUMA, 2008, p.364).

Instinto e inteligência são respostas diferentes à mesma pergunta. Na linha de evolução, alguns seres evoluíram no aprimoramento do instinto, enquanto que o homem foi o único ser que se aprimorou no desenvolvimento da inteligência. Contudo, instinto e inteligência são apenas tendências que se alternam para a manutenção da vida. Somente é possível entender a inteligência em contraponto ao instinto e vice-versa. Evoluindo dos animais à tendência do instinto tem, no homem e no domínio da inteligência, de acordo com Bergson, uma revolução em questão de progresso:

Que data estabelecemos para o aparecimento do homem sobre a terra? Aquela em que as primeiras armas e os primeiros utensílios foram fabricados. [...] Se pudéssemos despojar-nos totalmente do orgulho; se, para definir a nossa espécie, nos ativássemos estritamente ao que a história e a pré-história nos apresentam como característica permanente do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*. Em suma, *a inteligência considerada naquilo que parece ser a sua atividade originária, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, especialmente utensílios fabricadores de utensílios, e de lhes variar indefinidamente a fabricação.* (BERGSON, 2010, p.155, grifo do autor).

O progresso da sociedade humana é medido pelo domínio que possuímos da fabricação de alguns objetos. A pré-história humana é separada em arqueologia e antropologia por um sistema de três idades: da pedra, do bronze e a idade do ferro. Elas demarcam o período em que tais materiais passaram a ser utilizados e ajudam a estabelecer o grau de desenvolvimento das formações sociais ao longo do tempo.

A inteligência avança algo do instinto. Um animal quando utiliza ferramentas para alcançar um objetivo não reflete sobre o que executa. Ele somente cria uma extensão ao próprio corpo que o ajude a realizar determinada tarefa. O papel do instinto é guiar o comportamento para a sobrevivência, ele é uma resposta a um problema que o indivíduo enfrenta. A inteligência age da mesma forma, mas retém informação de modo que de um primeiro objeto criado possa criar um objeto de um objeto, até um grau de abstração onde a matéria seja completamente efêmera. O instinto, tal como a inteligência, age sobre a matéria bruta, mas enquanto a inteligência transcende os próprios usos, criando sobre a criação, o instinto atenta para a urgência e necessidade imediata.

Num primeiro momento, o instinto exerce um domínio como sobre a inteligência. O mundo natural apresenta perigos imediatos e deixa exposta a espécie frágil, assim, é preciso uma resposta também imediata, o que favorece o instinto. Mas a natureza não deixará de compensar a inteligência. O desenvolvimento lento e gradual da inteligência começa por tomar forma e a sobrepujar os objetos criados pelo instinto, principalmente quando passa a

fabricar objetos que fabricam objetos. Mesmo que de forma precária, os primeiros objetos se transformam, adquirem uniformidade e unicidade, e se adequam em tamanho, força e precisão individualizantes, de forma a facilitar o exercício de qualquer atividade a qualquer um.

O *élan vital* dirige a evolução da vida do mesmo modo que a evolução social e individual. A cada nova criação surgem novos desafios e visando respondê-los surgem outros objetos. A criação prossegue assim *ad infinitum*. O instinto e a inteligência criam-se e recriam-se continuamente de modo a melhorarem a vida. Desse modo: “*Instinto e inteligência representam, pois, duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único problema*” (BERGSON, 2010, p.161, grifo do autor).

Quanto maior mobilidade, maior risco para a espécie, maior autonomia e complexidade do sistema nervoso e, portanto, maior consciência. Quanto maior a consciência, maior a inteligência. Quanto maior a inconsciência, maior o domínio do instinto. O instinto necessariamente trabalha com a matéria bruta, com objetos. A inteligência, por outro lado, além de trabalhar com os objetos, trabalha com relações, por esta razão triunfa na geometria. A inteligência é dada pela faculdade de conhecer, mas não conhece nenhum objeto em particular, ela somente pode conhecer algo na relação entre objetos. De certa forma, podemos afirmar que enquanto o instinto é trabalho, a inteligência é pensamento.

Instinto e inteligência são dados pela natureza no caminho da hereditariedade. Eles visam garantir a sobrevivência da espécie. A inteligência lida com a matéria bruta, as relações que estabelece são relações entre objetos e agirá assim seja em geometria ou em biologia. Inteligência e instinto são programações realizadas pela natureza. Foram feitas para que agissem sobre o modo como as coisas funcionam. Ao contrário do instinto que imobiliza o animal, a inteligência permite ao homem que ele possa transcender as próprias capacidades. Ao criar máquinas que fabricam máquinas, o homem supera a própria força e assim consegue, até mesmo, mover montanhas.

A inteligência foi feita para fabricar. Ao criar relações entre objetos, consegue reordenar os elementos e os dispor em novas formas. Entretanto, “*A nossa inteligência só tem representação clara da imobilidade*” (BERGSON, p.175, grifo do autor). Assim, de acordo com Bergson, a inteligência, partindo sempre da imobilidade, não pode pensar a evolução da vida, pois esta é a expressão de uma mudança incessante. Ela pode pensar somente os objetos materiais em formas de estados inalterados e, assim, não consegue apreender a essência da realidade. Por conseguinte: “*A inteligência é caracterizada pelo poder indefinido de decompor de acordo seja com que lei for e de recompor seja em que sistema for*” (BERGSON, 2010, p.176, grifo do autor). Essa seria a característica da inteligência, vista

individualmente, no entanto:

Na realidade, o homem é um ser que vive em sociedade. Se é certo que a inteligência humana tem em vista fabricar, necessário é acrescentar que se associa, para isso e para o resto, a outras inteligências. Ora, é difícil imaginar uma sociedade cujos membros não se comuniquem entre si por meio de sinais. [...]. Em uma sociedade humana, pelo contrário, a fabricação e a ação têm forma variável, e, além disso, cada indivíduo deve aprender o seu papel, não estando predestinado para ele pela sua estrutura. É, pois, necessária uma linguagem que permita passar-se, a qualquer momento, do que se sabe para o que se ignora. É necessária uma linguagem cujos sinais – que não podem ser em número infinito – sejam extensíveis a uma infinidade de coisas. (BERGSON, 2010, p.177).

A inteligência em si não consegue apreender a estrutura da vida, mas pela linguagem, pela relação entre outras consciências, com o apoio de outras inteligências consegue até mesmo transcender a si mesma e observar relações mais profundas. A ligação entre as inteligências é uma das principais razões para o progresso técnico-social alcançado pelo homem. A associação das inteligências torna possível perceber o movimento evolutivo, que é contínuo. A inteligência trabalha com o inerte à luz dos fatos. Ela não consegue apreender aquilo que é original no momento, somente a repetição. A reflexão é um luxo do pensamento, a inteligência não foi criada para lidar com a abstração.

Inteligência e instinto são duas formas que a natureza encontrou de trabalhar a matéria. Ambos não são divididos em graus, em superiores ou inferiores, um em relação ao outro. Para algumas espécies, foi o instinto, para outros, a inteligência. Doses diferentes para cada um dos animais até chegar ao homem. A vida como indeterminação é um esforço de ação. Por isto:

A inteligência (humana), do mesmo que o instinto (animal), são no fim das contas “dois métodos diferentes de ação [da vida] sobre a matéria”, duas modalidades de esforço que permitem introduzir a indeterminação. Tudo é produzido em torno da transformação da matéria, e a reflexão desaparece do primeiro plano, cedendo o lugar originário ao objeto. (TUMA, 2008, p.367, tradução nossa)²³.

A característica da inteligência é de uma incompreensão geral da vida. Ela não possui habilidade de trabalhar com o vivo. Ao contrário do instinto, que foi moldado na própria forma da vida e trabalha como se fosse uma continuação da organização dela. As invenções produzidas pelo instinto são invenções que seguem o movimento evolutivo. Entender o

²³L'intelligence (humaine), de même que l'instinct (animal), sont en fin de compte “deux méthodes différentes d'action [de la vie] sur la matière”, deux modalités de l'effort permettant d'y introduire de l'indétermination. Tout se joue autour de la transformation de la matière, et la cogitation disparaît du premier plan, cédant la place origininaire à l'outil. TUMA, P. La place de l'homme dans L'Évolution créatrice. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p.367.

movimento instintivo é entender o movimento da vida.

O progresso da inteligência, e consequentemente da espécie humana, precisou de algo além da inteligência e do instinto. Algo além da associação de inteligências. Algo que apreendesse o novo, que possibilitasse preencher as lacunas que a inteligência deixava sem a perspectiva da certeza. A ciência é incapaz de pensar e chegar a conclusões em seu próprio campo. Para chegar a lugares que transcendem seu próprio campo é necessária a filosofia, que tal como os positivistas desejavam ficou relegada a metafísica. Segundo Bergson:

O instinto é simpatia. Se essa simpatia pudesse alargar o seu objeto e refletir-se assim sobre si própria, teríamos a chave das operações vitais, da mesma forma que pela inteligência, desenvolvida e corrigida, somos introduzidos na matéria. Porque, nunca será demais repeti-lo, a inteligência e o instinto acham-se voltados em dois sentidos opostos, aquela para a matéria inerte, este para a vida. A inteligência, por intermédio da ciência, que é a sua obra, cada vez nos dará mais completamente o segredo das operações físicas: mas, da vida, só nos dá, e não pretende aliás outra coisa, uma tradução em termos de inércia. Rodeia-a, tomado, de fora, o maior número possível de imagens desse objeto que chama a si, em vez de nele penetrar. Mas é ao próprio interior da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre o seu objeto e de o alargar indefinidamente. (BERGSON, 2010, p.196, grifo do autor).

O conhecimento da vida que temos é dado pela inteligência, a qual não consegue apreender o movimento da vida. O movimento da vida é apreendido pelo instinto, mas ele não a deseja apreender. A inteligência, aos poucos, consegue desvendar os segredos das ciências e propor novas ordenações para o mundo sobre os corpos vivos, mas consegue produzir pouco. É com a intuição que a inteligência conseguirá ir além da repetição e descobrir o novo.

A reflexão proposta pela inteligência é indispensável para a sobrevivência da sociedade humana. Porém o progresso científico-tecnológico, por mais imbuído que esteja de recursos, se realiza por tentativa e erro. Muitas invenções e descobertas levaram à morte os que para ela contribuíram. Algumas intuições se mostram corretas outras incorretas. A coragem de criar e a certeza das próprias intuições reafirmam a sentença bergsoniana: os maiores progressos foram realizados por aqueles que correram os maiores riscos. Desse modo:

Que não é impossível um esforço desse gênero, mostra-o já a existência, no homem, de uma faculdade estética ao lado da percepção normal. O nosso olho distingue os traços do ser vivo, mas justapostos uns aos outros e não organizados entre si. Mas escapa-lhe a intenção da vida, o movimento simples que corre pelas linhas, que as liga umas às outras e lhes dá sentido. É essa intenção que o artista visa apreender recolocando-se no interior do objeto por uma espécie de simpatia, eliminando, por um esforço de intuição,

a barreira que o espaço interpõe entre ele e o modelo. (BERGSON, 2010, p.197).

O esforço humano da criação se liga ao instinto. O homem transcende a inteligência e acessa de uma forma inexplicável a explicação que precisava. Para Bergson a criação da vida se assemelha à criação de um artista. O artista tenta captar num quadro algo mais que o modelo o sugere, algo escondido, algo inapreensível. No espaço que percebe, consegue se colocar além do próprio olhar e transmitir ao desenho algo intraduzível em palavras que apreende algo do absoluto. A obra de arte expressa uma visão verdadeira do movimento da vida. Bergson prossegue:

É certo que essa intuição estética, como aliás a percepção externa, só atinge o individual. Mas podemos conceber uma procura orientada no mesmo sentido que a arte, e que teria como objeto a vida em geral, da mesma forma que a ciência física, seguindo até o fim a direção marcada pela percepção externa, prolonga em leis gerais os fatos individuais. Não há dúvida de que essa filosofia nunca poderá alcançar um conhecimento do seu objeto comparável ao que a ciência tem do dela. A inteligência permanece o núcleo luminoso em torno do qual o instinto, mesmo alargado e depurado como intuição, constitui apenas uma vaga nebulosidade. Mas, na ausência do conhecimento propriamente dito, reservado à pura inteligência, a intuição poderá fazer-nos apreender aquilo para que os dados da inteligência são aqui insuficientes, e deixar-nos entrever o meio de os completar. Por um lado, com efeito, utilizará o próprio mecanismo da inteligência para mostrar como os moldes intelectuais já não têm aqui a sua exata aplicação, e, por outro lado, pelo seu próprio trabalho, nos sugerirá pelo menos o vago sentimento do que é necessário substituir aos quadros intelectuais. (BERGSON, 2010, p.197).

O avanço científico, conquistado pela inteligência e pela associação de inteligências, somente se realizou com o papel desempenhado pela intuição²⁴. Por um lado, o instinto imprime a propensão à sociabilidade no corpo social visando o bem comum. Por outro lado, a inteligência facilita ao homem a observação e por esta característica, a desconstrução e reconstrução de objetos que facilitam sua vida. A inteligência, entretanto, não consegue apreender elementos novos de um sistema. Assim, para apreensão dos elementos novos, ainda não nomeados, significados e simbolizados é necessário algo que possa ir onde a inteligência não é capaz, e esse é o papel da intuição. A intuição traz o novo e o repete até que a inteligência possa percebê-lo e remodelá-lo. A proposta bergsoniana rejeita as formulações da

²⁴Não nos atemos aqui ao desenvolvimento feito por Bergson pela história da filosofia para elaborar seu conceito de intuição. Para tanto, remetemos o leitor ao artigo de Hude (2008), que refaz e situa o pensamento bergsoniano. Concentremos-nos aqui no papel da intuição, como considerada por Bergson. Cf. HUDE, H. *Intuition et invention chez Bergson. Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p.179-200.

biologia de sua época, negando os neodarwinistas, neolamarckianos, o mecanicismo e o finalismo radical, atribuindo à intuição o papel último de explicação da realidade. É somente pela intuição que podemos explicar o surgimento do novo. Nesse sentido:

Bergson rejeita cada um em sua vez, o retorno dos irmãos inimigos que são para ele os materialistas néo-lamarquianos e os néo-darwinianos . Ele rejeita pelo contrário um finalismo generalista que implica em uma intencionalidade pré-estabelecida (que é para ele inversamente equivalente, mas igualmente inaceitável, do determinismo absoluto dos “mecanicistas”), [...]. Bergson parece em seguida se refugiar nos autores da metafísica para pensar a evolução pela intuição, sob uma forma de finalidade não-generalista nem totalizante, que ele recria, mas como particularizado, memorial, oportunista, local e de alguma maneira inventiva. (RICQLÈS, 2008, p.117, tradução nossa)²⁵.

Nas diferentes gradações, nos diferentes ramos surgidos da mesma árvore, a organização natural encontrou, na inteligência, a finalidade da constituição da espécie humana. Era impossível prever tendo em conta o início da vida no planeta que ela seria atraída até o homem, do mesmo modo que é impossível saber o que ela ainda reserva para muitos anos à frente. Foram infinitas ligações, testes, erros e acertos até o homem. A vida não é estática, ela continua a se proliferar e a seguir por um caminho continuamente inovador. A vida continuará a se inscrever e a se registrar no tempo.

Aqui chegamos ao principal ponto do problema entre a inteligência, o instinto e a intuição apresentados em *A evolução criadora* e que serão retomados por Bergson em *As duas fontes da moral e da religião*, que são conceitos indispensáveis para o nosso trabalho e para o entendimento do sentido/significado de religião.

²⁵Bergson rejette à la fois dos à dos ces frères ennemis que sont pour lui les matérialistes néo-lamarckiens et néo-darwiniens. Il rejette par ailleurs un finalisme généralisé impliquant une intentionnalité préétablie (qui est pour lui l'équivalent inversé, mais également inacceptable, du déterminisme absolu des “mécanistes”). [...]. Bergson semble alors se réfugier vers les auteurs de la métaphysique pour penser l'évolution par l'intuition, sous forme d'une finalité non pas généralisée ni totalisante, qu'il repousse, mais comme particularisée, mémorielle, opportuniste, locale et en quelque sorte inventive. (RICQLÈS, 2008, p.117).

2.1 A religião estática

No segundo capítulo da obra *As duas fontes da moral e da religião*, intitulado *A religião estática*, Bergson cobre um vasto campo daquilo a que se pode chamar a ciência das religiões. Percorre desde os primórdios da magia até a mitologia. Passa pelo totemismo, pela criação do panteão de deuses romanos, gregos, etc. Até o momento em que se desenvolve a criação de um deus único. Para tanto, Bergson parte de uma constatação corrente, de que há múltiplas formas religiosas. São tantas e tão variadas as crenças que ele exclama: “O espetáculo do que foram as religiões, e do que algumas delas são ainda, é extremamente humilhante para a inteligência humana. Que tecido de aberrações!”. (BERGSON, 2005, p.95).

A religião é considerada como falha, no sentido lógico-racional, quando consideramos as barbaridades cometidas sobre seus mandos contra o próprio homem. Por estar presente em todas as sociedades, se apresenta como a primeira preocupação bergsoniana: “Descobrimos no passado, poderíamos descobrir até mesmo hoje ainda sociedades humanas que não têm ciência, nem arte, nem filosofia. Mas nunca houve sociedade sem religião.” (BERGSON, 2005, p.95).

As observações de Bergson indicam que não houve sociedade sem religião. A primeira forma de organização social está ligada indissociavelmente à existência de alguma manifestação religiosa. A religião pressupõe que o homem possa exibir um comportamento diferente, que pode ser considerado como supersticioso e que tal comportamento é explicado de maneira sobrenatural. Ao analisar, em um conjunto geral, o comportamento dos animais, Bergson afirma que percebemos que eles não exibem comportamentos supersticiosos. Portanto, a religião é exclusivamente uma realização do ser humano. Assim:

Muito provavelmente o animal ignora a superstição. Pouco sabemos do que se passa em consciências diferentes da nossa; mas como os estados religiosos se traduzem comumente²⁶ por atitudes e por actos, algum sinal nos advertiria decerto se o animal fosse capaz de religiosidade. Somos assim forçados a concluir. *O homo sapiens*, único ser dotado de razão, é também o único capaz de suspender a sua existência de coisas irrazoáveis.

²⁶Há duas traduções para língua portuguesa da obra *As duas fontes da moral e da religião*: uma da editora Zahar, Rio de Janeiro, 1978 que encontra-se esgotada e não foi por nós consultada; e a que decidimos por utilizar para este trabalho: uma edição para Portugal, datada de 2005. Cf. BERGSON, H. **As duas fontes da moral e da religião**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Coimbra. Ed. Almedina, 2005.

O comportamento religioso é dado por comportamentos supersticiosos. Para se ter um comportamento supersticioso, que é estranho, irrazoável, é necessário ser racional, ser inteligente. Assim, a humilhação sofrida pela inteligência, por inumeráveis atos irrazoáveis, como nos aponta Bergson, é dada pela suspensão do entendimento do mundo pela inteligência.

Lévy-Bruhl²⁷ é parte de um grupo de antropólogos que consideram, no surgimento do homem, a ideia de uma “mentalidade primitiva”, entendendo por isso, uma mentalidade inferior à do homem atual. Bergson afirma que quem realiza esse trabalho de investigação, como os antropólogos, faz um trabalho útil e inatacável. Entretanto, a questão ainda permanece. De acordo com o pensamento bergsoniano:

Fala-se efectivamente de uma “mentalidade primitiva” que seria hoje a das raças inferiores, que teria sido outrora a da humanidade em geral, e que seria responsável pela superstição. [...] Mas deixa-se então intacta a questão de saber como crenças ou práticas tão pouco razoáveis puderam e podem ainda ser admitidas por seres inteligentes. (BERGSON, 2005, p.95).

Explicar que houve o desenvolvimento da mentalidade não é tarefa fácil. Bergson não parece desacreditar a hipótese de Lévy-Bruhl, entretanto, ele deixa em aberto a questão. As comunidades mais simples, que ainda permanecem, mantêm um elo mais forte em relação ao passado, ainda que tenham também se desenvolvido. Não há indícios comprovados de superioridade desde que a espécie se consolidou. Além disso, Bergson afirma que o desenvolvimento de uma mentalidade primitiva explicaria o porquê dos primitivos terem crenças irrazoáveis, entretanto, é insuficiente para explicar as insistentes manifestações religiosas que o homem atual ainda manifesta. Em outras palavras, a questão ainda persiste. Durkheim²⁸ parece apontar para Bergson uma saída:

Segundo Émile Durkheim, não há que investigar porque é que as coisas para as quais esta ou aquela religião exige a crença têm um aspecto tão desconcertante para as razões individuais. É muito simplesmente que a representação que delas oferece não é obra destas razões, mas do espírito colectivo. (BERGSON, 2005, p.96).

27Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) antropólogo francês, estudou principalmente as sociedades primitivas. Tentou mostrar que a moral era um dado concreto em cada uma das situações históricas e em cada uma dos diferentes grupos sociais e que a ciência da cultura explicaria toda as teorias morais. Cf. MORA, J. F. Diccionario de Filosofía. Tomo 3. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1982, p.1960.. Cuarta edición.

28Émile Durkheim (1858-1917) pensador francês principalmente do campo da sociologia. Segundo ele, a sociologia deve se ater a um método científico, buscando leis e expressões precisas que descreveriam as relações entre os diversos grupos sociais. Cf. MORA, J. F. Diccionario de Filosofía. Tomo I. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1982, p.880 -881. Cuarta edición.

O comportamento individual para Durkheim não é relevante, pois as instituições regulam a vida dos indivíduos e têm por finalidade garantir a coesão e a coerência social. O espírito coletivo engendra representações que são maiores do que as experiências individuais. A religião é uma instituição que se sobrepõe ao indivíduo. A explicação de Durkheim, de que a religião é um fato social e que, como uma instituição, regulamenta a vida social, não explica o surgimento dela, nem contribui para a psicologia do homem individual. Já para Bergson, há mais do que uma pressão social. Sendo assim:

Dizíamos que por mais que se fale de mentalidade primitiva, o problema não deixa de ser relevante para a psicologia do homem actual. Acrescentaremos que por mais que se fale de representações colectivas, a questão não deixa de se pôr a propósito da psicologia do homem individual. (BERGSON, 2005, p.99).

Umas das sugestões mais destacadas de Bergson é retirar a química e a física do centro das discussões filosóficas e elevar a biologia como ciência-chave para a compreensão do homem. É pela biologia e mais destacadamente pelas teorias da biologia evolutiva que ele pensa o homem. Assim, explica-se a afirmação que retira do campo sociológico a natureza da inteligência e consequentemente da religião:

É de resto difícil de admitir que a natureza, que instituiu a vida social nos extremos das duas grandes linhas da evolução que desembocam respectivamente no himenóptero e no homem, tenha regulamentado de antemão todos os pormenores da actividade de cada formiga no formigueiro, esquecendo-se de dar ao homem directivas, pelo menos de ordem geral, quanto à coordenação da sua conduta com a dos seus semelhantes. As sociedades humanas diferem, sem dúvida, das sociedades de insectos, na medida em que deixam indeterminadas as operações do indivíduo, tal como também as da colectividade. O que equivale, contudo, a dizer que, se as acções se encontram pré-formadas na natureza do insecto só a função o está no homem. Nem por isso a função está menos presente no indivíduo a fim de ser exercida na sociedade. (BERGSON, 2005, p.98).

Bergson defende uma teoria da natureza do homem. Se as explicações físicas e químicas são insatisfatórias para explicar a natureza do homem, a biologia, e principalmente a biologia evolutiva, consegue fornecer uma explicação mais do que satisfatória. É difícil de admitir que a natureza não tenha dado ao homem nenhuma direção que regulasse o comportamento; mesmo que a tendência para a individualidade seja maior no homem que nos insetos, algo do social está intrinsecamente ligado ao natural. Dessa maneira:

Por mais que se fale de mentalidade primitiva, o problema não deixa de ser relevante para a psicologia do homem actual. Acrescentaremos que por mais que se fale de representações colectivas; a questão não se deixa de se pôr a propósito da psicologia do homem individual. (BERGSON, 2005, p.99).

Do lado da crítica antropológica e sociológica, Bergson critica também a psicologia de seu tempo. Para ele, a psicologia deveria se guiar mais pelos traços da natureza e assim poderia fazer melhores avanços. Entretanto, é no campo psicológico, aliado ao biológico, que Bergson busca o conceito base para o entendimento da religião. Ele cita:

As representações que engendram superstições têm por carácter comum ser fantasmáticas. A psicologia refere-as a uma faculdade geral, a imaginação. Sob a mesma rubrica classificará também as descobertas e as invenções da ciência, as realizações da arte. Mas porque agrupar num mesmo conjunto coisas tão diferentes, dar-lhes o mesmo nome, e sugerir assim a ideia de um parentesco entre elas? Está em causa a simples comodidade da linguagem e a razão inteiramente negativa de estas diversas operações não serem nem percepção, nem memória, nem trabalho lógico do espírito. Aceitemos então pôr de parte as representações fantasmáticas, e chamemos “efabulação” ou “ficção” ao acto que as faz surgir. (BERGSON, 2005, p.99).

O homem é diferente dos animais porque pode representar, pode produzir significados maiores do que os vistos em um primeiro momento. A psicologia cognitiva, com estudos na linha da psicologia evolutiva, busca entender as subdivisões do indivíduo segundo as linhas da natureza. Darwin mostra no livro *A expressão da emoção no homem e nos animais* (2000) que expressamos emoções, tais como os animais. Nossas diferenças seriam apenas de produzir complexos comportamentos repletos de significados e sentidos por meio da imaginação. Entretanto, ao contrário dos animais, podemos representar o universo e impor significados e sentidos maiores do que a experiência das demais consciências, nós simbolizamos. Conferimos sentidos a objetos, situações em geral e a experiências mais do que elas realmente significam. Pensamos em sentidos diversos para uma mesma questão.

Em se tratando, portanto, da psicologia do homem individual há faculdade de imaginação, de acordo com Bergson, representações fantasmáticas que estimulam o indivíduo a produzir comportamentos supersticiosos. A faculdade da imaginação agrupa elementos diversos e Bergson, visando simplificar, tende a trabalhar apenas com as representações fantasmáticas que são criadas por ficções ou fabulações. A função fabuladora, ou a de criar ficções e fabulações, é que fará surgir a religião no espírito. Entre as diversas ações da função fabuladora, o autor em tela aponta para uma necessidade evolutiva da psicologia individual do homem: “O homem pode, sem dúvida, sonhar ou filosofar, mas tem primeiro de viver; é indubitável que a nossa estrutura psicológica esteja associada à necessidade de conservar e

desenvolver a vida individual e social” (BERGSON, 2005, p.99).

Para se manter coeso e viver sua vida em harmonia com seus semelhantes é necessário que o homem desenvolva habilidades individuais e sociais que o integrem no ambiente que vive. É preciso que suas ações sejam pautadas de acordo com a normalidade geral daquela sociedade. O ponto fulcral de nossa investigação é demonstrar que a religião proporciona a melhor integração do homem com seus semelhantes e ao ambiente em que ele vive.

Aqui, a pergunta que Bergson precisa responder é: *para que serve a função fabuladora e que perigo da natureza devia prevenir?* Na angústia primordial do nascimento da atividade grupal com o desenvolvimento da inteligência, corriamos o perigo de que nossa inteligência pudesse infringir contra os membros do grupo, perigos diversos. Há uma necessidade da função fabuladora, uma necessidade vital. E a natureza não poderia ter arrumado algum outro artífice melhor. Instinto e inteligência são ramos de uma mesma árvore. Na evolução da vida, ao homem foi designado à inteligência. Assim, a natureza, anterior ao desenvolvimento da inteligência, já garantira um contraponto afim de garantir a manutenção da vida. A experiência, seja como for, alavanca a inteligência. Entretanto, seja a experiência religiosa, seja a experiência científica, ou a criação artística, ela somente acontece individualmente. Assim, a função fabuladora, ao criar ficções, orientaria o indivíduo para a necessidade de melhorar a sobrevivência do grupo e descartar aquilo que o colocaria em risco.

A faculdade da imaginação, responsável por associar fatos distintos, cria tudo o que homem conhece. É necessária a imaginação para que haja fabricação. Bergson entende que, do mesmo modo que se cria uma história de romance, também é criada a religião. Entretanto, o romance aparece depois da religião. Ele afirma:

Consideremos então, no domínio vaga e, sem dúvida, artificialmente delimitado da “imaginação”, o recorte natural a que chamámos efabulação, e vejamos a que poderá bem aplicar-se naturalmente. Desta função relevam o romance, o drama, a mitologia juntamente com tudo aquilo que a precedeu. Mas nem sempre houve romancistas e dramaturgos, ao passo que a humanidade nunca dispensou a religião. É provável, pois, que poemas e fantasias de todo o género tenham chegado por acréscimo, aproveitando-se daquilo que o espírito sabia fazer das fábulas, mas era a religião a razão de ser da função efabuladora: relativamente à religião, tal faculdade seria efeito e não causa. Uma necessidade, talvez individual, em todo o caso, social, terá exigido do espírito esse género de actividade. (BERGSON, 2005, p.100).

Bergson considera que antes do aparecimento da arte, adveio a religião. A mitologia, o romance, a pintura somente aparecem depois da consolidação da religião. A fabricação da religião é a razão de ser pela qual os homens possuem a capacidade de fabular. A primeira

história feita foi a história religiosa. Isso é corroborado pela afirmação anterior de Bergson (2005, p.95): “não houve sociedade sem religião” e que existem sociedades sem arte.

A função fabuladora, ao criar a religião, conta com o respaldo da inteligência para alcançar o objetivo preterido. A inteligência age de acordo com a experiência verdadeira. Ao analisar fatos objetivos, a inteligência descarta as explicações desprovidas de sentido. Mas as constatações que levam ao desenvolvimento da inteligência precisam necessariamente da experiência. As ficções serviriam para realizar uma contraposição da experiência. Nesse sentido:

Devemos notar que a ficção, quando portadora de eficácia, é como uma alucinação nascente: é capaz de contrabalançar o juízo e o raciocínio, que são as faculdades propriamente intelectuais. Ora, que teria feito a natureza, depois de ter criado seres inteligentes, se tivesse querido prevenir certos perigos da actividade intelectual sem comprometer o futuro da inteligência? (BERGSON, 2005, p.100).

Parece haver aqui uma questão que necessita de uma análise mais atenta: a ficção que orienta o comportamento supersticioso é um delírio, uma alucinação. Assim, a tese bergsoniana pode ser lida, num primeiro momento, para respaldar a obra de Dawkins, *Deus, um delírio* (2007). Nela, Dawkins sustenta que a religião é um erro, um subproduto acidental da cultura humana, em resumo, a religião é inválida e inútil. Entretanto, para Bergson o fato de a religião ter sido originada de um delírio ou de uma ilusão é o que a torna útil, válida e necessária.

A função fabuladora fornece um modelo regulador para a inteligência, de acordo com Bergson, gerada pela identificação dos membros do grupo perante o comportamento estranho de um indivíduo desse grupo. A explicação desse comportamento manteria a coesão social, frente a um perigo enfrentado por todos, elevando as garantias da sobrevivência do grupo. Tal explicação é o propósito da função fabuladora. Assim, mesmo que baseado em uma ficção, o comportamento estranho ou supersticioso de um indivíduo garantiria a vida do grupo. Desse modo:

[Na] falta de experiência real, era uma contrafação da experiência que se tornava necessário suscitar. Uma ficção, se a imagem for viva e obsidiante, poderá precisamente imitar a percepção e, por isso, impedir ou modificar a acção. Uma experiência sistematicamente falsa, erguendo-se perante à inteligência, poderá detê-la no momento em que ela estivesse a ir longe demais nas consequências que tira da experiência verdadeira. Assim, teria, pois, a natureza procedido. Em tais condições, não nos surpreenderia descobrir que a inteligência, ao acabar de formar-se, fora invadida pela superstição, que um ser essencialmente inteligente é naturalmente supersticioso, e que só os seres inteligentes podem ser supersticiosos. (BERGSON, 2005, p.100).

O ato de criar ficções não é um exercício de nossa razão e da faculdade de representar, é, pelo contrário, o modo que a natureza encontrou para reprimir algumas ações do homem contra si próprio, enquanto espécie. A inteligência e a superstição são codependentes, o que torna o comportamento supersticioso, seja ele originado por um delírio, ou não, mantenedor da sobrevivência. Vista nessa perspectiva, a religião é uma história supersticiosa, indiferente de uma fábula ou de um conto de fadas.

Consideramos que a variedade de crenças existentes atualmente no mundo respondem as mais diversas questões suscitadas ao longo da história humana. Para cada tipo de questão foi necessária uma resposta, que implicava no surgimento de uma crença distinta. Algumas crenças podem ser consideradas absurdas ou estranhas e parecem circunscrever o espírito humano numa tendência ao comportamento supersticioso. Em relação a isso:

A imensa variedade das crenças com que deparamos é, pois, o resultado de uma longa proliferação. Do seu absurdo ou da sua estranheza pode concluir-se sem dúvida uma certa orientação para o estranho ou o absurdo na marcha de uma certa função do espírito; mas estes caracteres só são provavelmente tão acentuados pelo facto de a marcha ter sido tão prolongada: se considerarmos apenas a direcção desta última, talvez nos sintamos menos chocados pelo que a tendência tem de irracional e talvez aprendamos a sua utilidade. Quem sabe até se os erros a que deu lugar não serão as deformações, então vantajosas para a espécie, de uma verdade que mais tarde deveria aparecer a certos indivíduos? (BERGSON, 2005, p.101).

Bergson cogita que a possibilidade da tendência de adoção de comportamentos absurdos e estranhos poderia levar a alguma verdade que, somente com o passar do tempo e o acúmulo de experiências, alguns indivíduos acessariam. A vida não segue por uma linha contínua. Ao dotar alguns indivíduos com mais ou menos sentimento religioso, a vida opta por aquele que o faria melhorar e sobreviver por mais tempo. São as diretrizes da vida garantindo a disseminação.

O pensamento religioso pode se extinguir. O número de ateus aumentar e a ciência se desenvolver. Para a evolução, permanecerá aquela que melhor garantir a sobrevivência da vida. Até mesmo a humanidade pode se exterminar. Para Bergson, a vida humana pode se extinguir. A vida, entretanto, é maior do que o ser humano e, talvez, encontre um caminho melhor em outra direção.

A religião tem por característica a *estranheza*, a *absurdidade*, entretanto, para Bergson, ela não é de modo algum inútil e nem mesmo irracional. Assim, ele precisa responder então: o que seria essa tendência do espírito humano em se ligar ao estranho e ao absurdo? Estaria ela ligada à inteligência de que forma? Ele responde:

A tendência considerada é um instinto, se não fosse justamente no lugar de um instinto que surgem no espírito tais imagens fantasmáticas. Estas desempenham um papel que *teria podido* ser atribuído ao instinto e que o seria, sem dúvida, num ser desprovido de inteligência. Digamos provisoriamente que é *instinto virtual*, entendendo por isso que no extremo de uma outra linha de evolução, nas sociedades de insectos, vemos o instinto provocar mecanicamente uma conduta comparável, pela sua utilidade, à que sugerem ao homem, inteligente e livre, imagens quase alucinatórias. Mas evocar assim desenvolvimentos divergentes e complementares que desembocariam, por um lado, em instintos reais e, por outro, em instintos virtuais, não será o mesmo que pronunciarmo-nos sobre a evolução da vida? (BERGSON, 2005, p.101, grifo do autor).

Há uma tendência do espírito humano para o estranho e para o absurdo. Essa tendência é o instinto virtual. Este, por sua vez, é opositor à inteligência. O aparecimento desse instinto está ligado à inteligência e ao desenvolvimento humano pela história da evolução. A natureza é a responsável por dotar o homem com a função fabuladora para que criasse, assim, representações que se contraporiam ao desenvolvimento da inteligência. O desenvolvimento da inteligência em algum momento, se não refreado, poderia atentar contra a própria vida do homem. Desse modo:

Como referir a uma necessidade vital as ficções que se erguem diante da inteligência, e por vezes contra ela, se não determinámos as exigências fundamentais da vida? [...] como sobreviveu a religião ao perigo que a fez nascer? Como foi que em lugar de desaparecer, simplesmente se transformou? Porque subsiste, quando a ciência veio preencher o vazio, de facto perigoso, que a inteligência deixava entre a sua forma e a matéria? Não poderia haver, por baixo da necessidade de estabilidade que a vida manifesta, nessa paragem ou, antes, nesse rodar sobre o mesmo lugar que é a conservação de uma espécie, uma exigência de movimento em frente, um resto de irrupção vital? (BERGSON, 2005, p.102).

Afirmar que as ficções são necessidades vitais, que podem ajudar a inteligência ou irem contra ela é, para Bergson, voltar-se ao movimento geral da vida. Ele volta, então, a ressaltar a importância do conceito de *élan vital*. Como vimos anteriormente, o conceito de *élan vital* é a maneira de explicar a evolução da vida. Segundo ele, o conceito se sustenta em primeiro lugar, porque a ciência está longe de uma explicação físico-química da vida. Em segundo lugar, porque as explicações darwinistas são insatisfatórias, pois a vida parece seguir direções determinadas. Ainda de acordo com ele, também não é uma ação mecânica de causas exteriores que leva o desenvolvimento de indivíduo a indivíduo a complicações cada vez maiores.

Com o conceito de *élan vital*, Bergson também altera o conceito de adaptação. A adaptação não é a complexidade das condições que impõem forma à vida. Adaptação é, para Bergson, a solução original encontrada pela vida de um problema que as condições exteriores manifestam. É o caráter misterioso da vida.

Para Bergson, as explicações mecanicistas e finalistas são também insuficientes para explicar a vida. Assim, é preciso considerar para a vida um fim em si mesmo, que pode ser apreendido pela intuição no movimento da vida. A vida age como uma causa especial agindo sobre a matéria e transformando-a naquilo que precisa. No movimento sobre a matéria cria as linhas de evolução que permeiam os seres vivos: torpor vegetativo, instinto e inteligência. Essas linhas evolutivas são pontos de vista sobre a evolução da vida.

O *élan vital* avança conceitos do mecanicismo e do finalismo sugerindo que as criações da vida sejam predeterminadas e o tempo sem eficácia. Pode também levar o pensamento “pela indivisibilidade até ao infinito daquilo que é exteriormente percebido, nessa duração real, eficaz, que é o atributo da vida” (BERGSON, 2005, p.105). Duração real que se for insuficiente levaria a um conceito do puro querer-viver e de uma metafísica estéril; mas que, se por outro lado, for suficiente, torna-se uma ideia carregada de matéria empiricamente obtida, capaz de orientar a investigação, resumindo o que sabemos e ignoramos do processo vital.

Cada forma de vida, fechada em si mesma, corresponde a uma tentativa bem-sucedida dos caminhos pelos quais a vida passa, no sentido de que as variações múltiplas contidas estão perfeitamente coordenadas entre si. Mas os saltos bruscos dados pela vida levou o homem a possuir duas características fundamentais: a individualidade e a sociabilidade; uma dada pela inteligência, outra pelo instinto.

A individualidade é uma característica que pode ser notada mais especificamente no homem. Na posse desse conhecimento, a natureza incutiu nele características que o tornassem um ser social. Com o intuito de exercer a individualidade, o homem, muitas vezes, tende a negar a sociedade. A natureza incute nele, então, a função fabuladora, que o faz ser supersticioso e criar a religião com o propósito principal de ser um contrapeso para a inteligência e, assim, favorecer a sociabilidade.

2.2 As definições de religião em Bergson

Os homens começam por viver com outros da mesma espécie para combater os perigos que a natureza impõe e se associam para aumentar as chances de sobrevivência. A

interação social permite a observação de comportamentos e promove a associação de membros da sociedade, com o intuito de lidar com os múltiplos enfrentamentos e trabalhos necessários para a sobrevivência. Aos poucos, o trabalho de observação se aperfeiçoa e pelo desenvolvimento da comunicação, promovida pela associação de inteligências, as chances de sobrevivência melhoram.

A associação de inteligências é dada não somente pela linguagem, mas pela existência de representações coletivas comuns, que proporcionam, ao indivíduo, uma forma de melhor integração social. Com suas próprias representações individuais, ela contribui para uma melhor vida social. A religião seria a principal representação coletiva comum e a primeira forma de garantir a integração social.

A religião nos faria agir de forma mais ética e, em alguns casos, a considerar o bem-estar do grupo em detrimento do próprio. Religião seria o ato de compartilhar aquilo que seria melhor para o grupo, agregando elementos de inteligência e sociabilidade. Estas não são simplesmente elementos de estudo da psicologia e da sociologia, respectivamente. São sim, características naturais biológicas encerradas tanto no homem como nos outros animais.

De resto, quer a espécie humana tenha provindo ou não de uma única cepa, quer haja um ou vários espécimes irredutíveis de humanidade, pouco importa: o homem apresenta sempre dois traços essenciais, a inteligência e a sociabilidade. Mas, do ponto de vista em que nos situamos, estes caracteres assumem uma significação especial. Já não são apenas do interesse do psicólogo e do sociólogo. Reclamam, antes de mais, uma interpretação biológica. Inteligência e sociabilidade devem ser ressituadas na evolução geral da vida. (BERGSON, 2005, p. 106).

As necessidades instintivas guiam naturalmente o inseto na resolução dos problemas encontrados. O homem foi dotado pela natureza, com as mesmas necessidades instintivas, porém, no caso do homem, a inteligência surge para se contrapor ao instinto. A inteligência e a sociabilidade são atividades humanas por excelência, ainda que divergentes e complementares. Mais do que tema do psicólogo (inteligência) e do sociólogo (sociabilidade), são tratados, à luz de Bergson, com uma interpretação biológica.

Do ponto de vista evolutivo, sempre fomos seres sociáveis. Nascemos juntos numa colônia de protozoários e fomos diferenciando e agrupando-nos, conforme afinidades, para a realização de um melhor trabalho. A sociedade de humanos, regida pela inteligência, difere da sociedade de insetos, regida pelo instinto, devido ao grau de complexidade. Na sociedade humana, a individualidade se sobressai à comunidade, na sociedade dos insetos é o contrário. A distinção entre a sociedade humana e dos insetos é de tal ponto que naquela não sabemos se

ela é feita para os indivíduos ou se os indivíduos foram feitos para ela. Fato é que “inteligência” e “sociabilidade” caminham juntas de modo a melhorar as condições de sobrevivência. É preciso lembrar que:

A vida é um certo esforço, visando obter certas coisas da matéria bruta, e que instinto e inteligência, tomados no seu estado acabado, são dois meios de utilizar para esse efeito uma ferramenta: no primeiro caso, a ferramenta faz parte do ser vivo; no outro, é um instrumento inorgânico que foi necessário inventar, fabricar, aprender a manejar. (BERGSON, 2005, p.107)

Um ponto que gostaríamos de ressaltar é que a filosofia bergsoniana parece se mover seguidamente por uma constante dualidade. São dois caminhos pelos quais a vida evoluiu: instinto e inteligência, que só podem ser encontrados em conjunto, nunca em separado. Onde existe um existe também o outro. Do instinto que orienta a vida para um lado surge uma negação: a inteligência que encaminha a vida para outro. A inteligência começa por ameaçar a vida: pensando somente em si mesmo, nega a sociedade, o que resultaria em dificuldades de sobrevivência. É preciso surgir algo que se contraponha à inteligência. Sabemos que o oposto do instinto é a inteligência; e que do instinto adveio a inteligência. Como nunca poderemos encontrar nem instinto, nem inteligência puros na natureza, reside na inteligência rastros do instinto, ainda que não seja puro. Bergson o nomeia de instinto virtual. Assim: ao explicar o desenvolvimento da inteligência e sua contraposição ao instinto, atém-se a evolução humana. Do mesmo modo que o instinto provoca nos animais reações mecânicas desprovidas de raciocínio, o instinto virtual realiza uma contraposição à inteligência, orientando o espírito a criar as ficções que, por sua vez, teriam o papel de criar imagens alucinatórias, mesmo que irracionais, com o fim de se oporem à inteligência. Escreve Bergson:

Se se encontram sociedades nos dois termos principais do movimento evolutivo, e se o organismo individual é constituído segundo um plano que anuncia o das sociedades, é que a vida é coordenação e hierarquia de elementos entre os quais o trabalho se divide: o social está no fundo do vital. Se, nessas sociedades que os organismos individuais já são, o elemento deve estar pronto a sacrificar-se ao todo, se continua a ser assim nessas sociedades de sociedades que a colmeia e o formigueiro, no extremo de uma das suas grandes linhas da evolução, constituem, se enfim este resultado é obtido pelo instinto, que não é mais que o trabalho organizador da natureza, é que a natureza se preocupa com a sociedade, mais do que com o indivíduo. Se o mesmo já não se passa com o homem, é que o esforço de invenção que se manifesta em todo o domínio da vida através da criação de espécies novas encontrou na humanidade só o meio de se continuar através de indivíduos aos quais é concedida então, juntamente com a inteligência, a faculdade da iniciativa, a independência, a liberdade. Se a inteligência ameaça agora de ruptura em certos pontos a coesão social, e se a sociedade deve subsistir, é

preciso que, nestes pontos, haja um contrapeso para a inteligência. Se este contrapeso não pode ser o próprio instinto, uma vez que o seu lugar é justamente tomado pela inteligência, é preciso que uma virtualidade de instinto ou, se preferir, o resíduo de instinto que subsiste em torno da inteligência, produza o mesmo efeito: não pode agir directamente, mas uma vez que a inteligência trabalha sobre representações, suscita-las-á “imaginárias” que farão frente a representação do real e que conseguirão por intermédio da própria inteligência, contrabalançar o trabalho intelectual. Assim, se explicaria a função efabuladora. (BERGSON, 2005, p.108).

A sociedade das formigas e das abelhas se encontram, segundo Bergson, no extremo da linha evolutiva do instinto. Nessas sociedades, o indivíduo é praticamente inexistente. Uma formiga ou uma abelha, sem o grupo a que pertençam, possui a chance mínima de sobrevivência. Ainda mais: a indiferenciação quase completa dos indivíduos pertencentes a essas sociedades leva a cogitar que a dependência do grupo foi a melhor estratégia de adaptação elaborada pela vida. O contrário ocorre com o homem.

Na sociedade humana, o indivíduo goza de inteligência, iniciativa, independência e liberdade. O homem precisa da sociedade para sobreviver, mas usufrui de liberdades maiores que as sociedades de formigas e abelhas. No outro extremo da linha evolutiva conduzida pela inteligência, encontra-se o homem. Neste, a categoria de individualidade se sobrepõe à sociabilidade. A individualidade tende ao egoísmo e pode colocar o grupo em risco, assim faz-se necessária a presença de um contrapeso para garantir a sobrevivência. Tal contrapeso à faculdade intelectual não poderia ser o instinto, pois ele não estaria ligado a uma representação coletiva, mas a uma representação individual. Assim, a única maneira seria estar ligada à própria inteligência. É preciso recordar que não há nem instinto, nem inteligência em formas puras encontradas na natureza, o que existem são somente tendências. Nas formigas e abelhas, a tendência maior é instintiva, mas há mesmo fragmentos de inteligência que persistem. Da mesma forma acontece com o homem: há na inteligência um resíduo de instinto, que suscitará, na imaginação, as representações fantasmáticas, onde surge a função fabuladora.

Além disso, se as representações fantasmáticas da função fabuladora são individuais, isso manifestaria o desejo da natureza de preservar alguns indivíduos especiais. Bergson relata o caso de uma senhora que estava para entrar no elevador e, distraída, não percebe que a porta havia se aberto e que ele lá não se encontrava. Ao dar o passo em sentido ao precipício sente uma mão a segurá-la, era o zelador. Despertada de seu transe, nota o vão que há pouco iria se precipitar e, com surpresa, nota que não há zelador. Sobre essa característica humana, afirma Bergson:

Entregue ao instinto, como a formiga ou a abelha, teria permanecido numa tensão orientada para o fim exterior a atingir; teria trabalhado para a espécie, automaticamente, sonambulicamente. Dotado de inteligência, desperto para a reflexão, virar-se-á para si próprio e não pensará senão em viver agradavelmente. [...] A verdade é que a inteligência começará por aconselhar o egoísmo. É nessa direcção que o ser inteligente se precipitará se nada o vier deter. Mas a natureza vigia. Há pouco, perante a barreira aberta, surgiu um guarda, proibindo a entrada e repelindo o infrator. Aqui será um deus protector da cidade, que proibirá, ameaçará, reprimirá. (BERGSON, 2005, p.110).

A função fabuladora é a capacidade da inteligência de fornecer uma explicação para o papel desempenhado pelo resíduo do instinto. A natureza forneceu instruções para todos os seres viventes do planeta e para o homem, não poderia ser diferente. Se a inteligência poderia levar o homem a cometer atos que infringissem riscos a si mesmo e a vida em comunidade, seria necessário algo para contrabalançar a inteligência. Esse seria o papel do instinto virtual. Dessa maneira:

Uma vez que o instinto já não existe a não ser sob forma de virtualidade, uma vez que já não é suficientemente forte para provocar actos ou para os impedir, deverá suscitar uma percepção ilusória ou, pelo menos, uma contrafação de recordação suficientemente impressiva, para que a inteligência se determine por ela. *Encarada deste primeiro ponto de vista, a religião é, portanto, uma reacção defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência.* (BERGSON, 2005, p. 110, grifo do autor).

A religião transforma a vida em sociedade exercendo o controle sobre alguns atos e adotando algumas proibições gerais e de pleno acordo com todos os membros do grupo. Por associação, no entanto, aos poucos tudo o que interessa à sociedade passa a ter uma característica religiosa. Para garantir a própria sobrevivência, aceita abdicar de parte de sua liberdade para garantir a sobrevivência do outro. A partir do momento que o homem pensa, começa a pensar somente em si, em outras palavras, a inteligência aconselha o egoísmo. A religião obriga o homem a pensar no outro em detrimento de si próprio.

Quando falamos de religião, estamos de posse de uma palavra que contém inúmeros significados e sentidos ao longo da história humana. A religião estática, que Bergson apresenta, é uma religião anterior à mitologia. De início, ele afirma:

Se a mitologia é um produto da natureza, é o seu produto tardio, como a planta que dá flores, e os primórdios da religião foram mais modestos. Um exame atento do que se passa na nossa consciência mostra-nos que uma resistência intencional, e até mesmo uma vingança, nos aparecem para começar como entidades que se bastam; rodearem-se de um corpo definido, como o de uma divindade vigilante e vingadora, é já para elas um luxo; a

função efabuladora do espírito não se exerce, sem dúvida, com um prazer de arte a não ser sobre representações assim, vestidas, mas não as forma de uma só e primeira vez; começa por tomá-las completamente nuas. (BERGSON, 2005, p.113).

Quando uma criança choca-se com uma mesa, ela retribui o choque, num desejo simples de vingança. Ela entende que a mesa exerceu o ato de lhe bater. Simples assim se explicaria o surgimento da religião. Mas para ganhar um corpo definido de um deus ou espírito que realiza atos contra ou a favor da cidade, que seria a mitologia, é necessário um longo tempo, dado que o simbolismo, dessa forma, é altamente complexo. A função fabuladora chegará ainda mais longe, mas parte primordialmente de algo simples. Como afirma Bergson:

Os interditos que protegem a ordem social começam por ser adiantados, sem mais; é verdade que são já mais que simples fórmulas; são resistências, pressões e irrupções; mas a divindade que proíbe, e que elas mascaravam, só aparecerá mais tarde, à medida que se for completando o trabalho da função efabuladora. Não nos surpreendamos, pois, por não descobrirmos entre os não-civilizados interditos que são resistências semi-físicas e semi-morais a certos actos individuais: o objecto que ocupa o centro de um campo de resistência será dito, ao mesmo tempo, “sagrado” e “perigoso”, quando estas duas noções precisas estiverem constituídas, quando for nítida a distinção entre uma força de repulsão física e uma inibição moral: até então, possui as duas propriedades fundidas numa só; é *tabu*. (BERGSON, 2005, p.113, grifo do autor).

Antes da mitologia, do aparecimento dos primeiros espíritos e deuses, aparece o tabu, que é o primeiro elemento de integração social. Alguns atos precisam ser proibidos e outros reverenciados. Estes dois elementos do tabu, sagrado e perigoso, ao se diferenciarem, darão origem a elementos mais complexos. O homem passa seus conhecimentos de sua geração à geração seguinte. O acúmulo de conhecimentos transmitidos, primeiro oralmente, compõe-se de pequenas histórias de luta e sobrevivência enfrentadas ao longo do tempo que garantiram a sobrevivência. Como afirma Bergson (2005, p.113): “A verdade é que, se a civilização modificou profundamente o homem, o fez acumulando no meio social, como num reservatório, hábitos e conhecimentos que a sociedade verte no indivíduo a cada nova geração”. Até mesmo hoje as técnicas utilizadas em todos os campos do saber humano são frutos do estudo de tudo o que já se foi tentado anteriormente, da mesma forma aconteceu com o tabu:

Cada tabu devia ser um interdito no qual a sociedade descobria um interesse definido. Irracional do ponto de vista do indivíduo, uma vez que detinha instantaneamente actos inteligentes sem se endereçar à inteligência, era racional na medida em que era vantajoso para a sociedade e para a espécie.

[...] justamente porque não se apelava à inteligência individual, e porque se tratava até mesmo de a contrariar, esta, apoderando-se da noção de tabu, deve ter operado a partir dela toda a espécie de extensões arbitrárias, por meio de associações de ideias acidentais, e sem se preocupar com aquilo a que poderíamos chamar a intenção original da natureza. Assim, a supormos que o tabu tenha sido sempre o que hoje é, não devia referir-se a um número tão grande de objectos, nem dar lugar a aplicações tão irrazoáveis. — Mas terá conservado a sua forma original? A inteligência dos “primitivos” não difere essencialmente da nossa; deve inclinar-se, como a nossa, converter o dinâmico em estático e a solidificar as acções em coisas. Podemos pois presumir, que sob a sua influência, os interditos se instalaram nas coisas a que se reportavam: não eram mais que resistências opostas a tendências, mas como a tendência tem as mais das vezes um objecto, foi do objecto, com se nele residisse, que lhe deve ter parecido partir a resistência, tornando-se esta desse modo um atributo da sua substância. Nas sociedades estagnantes esta consolidação fez-se definitivamente. Pôde ser menos completa, e em todo caso temporária, em sociedades em movimento, nas quais a inteligência acabaria por perceber por trás do interdito uma pessoa. (BERGSON, 2005, p.115).

O homem somente se realiza em sociedade, não em uma floresta entre outros que não da sua espécie. Por essa razão, o indivíduo se prende à religião de modo primitivo para poder se desprender de si mesmo e viver uma vida pela espécie. A vida em sociedade cria regras e interditos para nos prevenir contra nós mesmos. Com o propósito de obter relativa segurança para a sobrevivência da espécie, o religioso advém com algum interdito. Num primeiro momento, esse interdito se refere à noção de perigo e punição para aqueles que ousarem o desafiar. Passa, também, a regular, determinados lugares ou ações dos indivíduos da comunidade. Aos ousados, caberia a punição como exemplo. O tabu é esse grande interdito.

Entretanto, o tabu não deveria interditar tantas coisas, mas algumas de extrema importância para a sociedade. De modo que, objetivamente, as coisas se dariam, na extensão da qual, realmente era necessário. Assim dizendo, nós começamos por associar a um tabu tudo aquilo que, num determinado grau de proximidade, também levasse a encarar um tabu. Essa maneira socializante de pensar o tabu atingiu consequências maiores que ele próprio e tinha como função prevenir a espécie de sua própria extinção.

O tabu surge como primeira forma de reflexão do homem sobre si mesmo. Diferente dos animais, o homem planeja suas ações, pois sabe, mesmo que superficialmente, que para cada ato há uma reação. O animal, quando no ataque de uma presa, não considera a existência de que algo o possa impedir, não permanece preso pela ansiedade de executar uma ação, realiza-a, é simples. Para o homem, contudo:

É grande a distância que vai entre o fazer o que tem de ser feito para se morrer e saber que se morrerá fazendo-o; uma coisa é realizar um acto, ainda que bem combinado, ainda que apropriado, outra imaginar o estado que dele

decorrerá. [...] O homem sabe que morrerá. Todos os outros seres vivos, agarrados à vida, adaptam simplesmente o seu impulso. (BERGSON, 2005, p.116).

O que realmente leva o homem a utilizar sua inteligência é o próprio convívio em grupo, ou seja, a associação das inteligências. Quando passa a observar e a conviver em sociedade, passa a desfrutar das benesses e se restringir perante as convenções. Tudo isso a favor do benefício maior. A vida em sociedade tem suas vantagens e desvantagens. Frente ao perigo da sobrevivência, as vantagens da vida em grupo se sobrepõem às desvantagens. Para todos os indivíduos, as mesmas restrições da natureza se fazem presentes. Prossegue Bergson:

Com o homem aparece a reflexão e, consequentemente, a faculdade de observar sem utilidade imediata, de comparar entre elas observações provisoriamente desinteressadas, enfim de induzir e de generalizar. Constatando que tudo o que vive à sua volta acaba por morrer, convence-se de que ele próprio morrerá. A natureza, ao dotá-lo de inteligência, devia de bom ou mau-grado levá-lo a essa convicção. (BERGSON, 2005, p.117).

Pela observação dos semelhantes, passamos a nos sentir diferentes. Pelo medo, por exemplo, descobrimos uma ação de utilidade para a sobrevida da espécie, diante da observação do significado da imobilidade do corpo e dos sentimentos por ele provocados. As primeiras sensações e sentimentos despertados provavelmente levaram o homem a atos que atentaram contra a própria vida ou da vida em sociedade. Essas sensações e ações impensadas e irrefletidas, originadas sem uma explicação e que influenciam uma resposta corporal, muitas vezes inconsciente, precisam de uma regulação, a qual é feita pela função fabuladora.

A função fabuladora fornece, portanto, um sentido de cunho terapêutico para a religião devido a um defeito estrutural no equilíbrio do homem. Entre instinto e inteligência, a religião seria um meio de socialização natural. Bergson propõe, assim, uma segunda definição de religião:

A ideia de que a morte é inevitável opõe a imagem de uma continuação da vida depois da morte; esta imagem, por ela lançada no campo da inteligência onde a ideia acaba de se instalar, repõe as coisas em ordem; a neutralização da ideia pela imagem manifesta então o próprio equilíbrio da natureza, que se impede de escorregar. Encontramo-nos, pois, perante o jogo muito particular de imagens que nos pareceu caracterizar a religião nas suas origens. *Encarada deste segundo ponto de vista, a religião é uma reacção defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência da inevitabilidade da morte.* (BERGSON, 2005, p.117, grifo do autor).

Bergson procura compreender as características mais primitivas que criaram a religião. Características de uma forma geral que são possíveis de se encontrar em todas as religiões

humanas. A morte é um corte abrupto no movimento da vida. Gera desordem e confusão. É preciso, então, restabelecer a ordem das coisas. É fato que os elementos constitutivos da religião primitiva não foram produzidos em estados puros, assim, estamos no campo do provável. No entanto, sabemos que antes dos mitos e das lendas é preciso que haja uma representação primitiva da alma e do espírito, os quais são praticamente aceitos por todas as religiões primitivas. Nessa linha, Bergson afirma, que o conceito de alma ou espírito:

É simplesmente a imagem visual do corpo, desligada da imagem táctil. Ganhámos o hábito de considerar a primeira como inseparável da segunda, como um reflexo ou um efeito. O progresso do conhecimento efectuou-se nesta direcção. Para a nossa ciência, o corpo é essencialmente aquilo que é para o tacto; tem uma forma e uma dimensão determinada, independentes de nós: ocupa um certo lugar no espaço e não pode mudá-lo sem tomar o tempo de ocupar uma a uma as posições intermédias; a imagem visual que dele temos seria então uma aparência, cujas variações seria preciso sempre corrigir regressando à imagem táctil; esta seria a coisa mesma, e a outra limitar-se-ia a assinalá-la. [...] A ideia que o homem sobrevive a si mesmo no estado de sombra ou de fantasma é, pois, inteiramente natural. (BERGSON, 2005, p.119).

De frente para uma superfície que reflete a imagem, conclui-se que há duas realidades: uma daquilo que se pode tocar e outra realidade do que se pode ver. A imagem refletida cria uma realidade alternativa, cria outro mundo desconhecido e sem uma localização determinada no espaço. Assim, se há um corpo que se destaca daquele que se pode tocar e se começamos por aceitar que algo deve subsistir para além da realidade do que se pode tocar, mesmo que improvável, é digno aceitar que ele pode ter ido para alguma outra realidade.

A alma ou espírito do homem quando fora de seu corpo, nada mais é do que pertencente às forças da natureza, do mesmo modo que os espíritos dos animais, das mudanças climáticas, das águas e das florestas. Desse ponto, decorre que os mortos estarão sempre acompanhando os vivos e de que podem utilizar de sua influência para ajudar ou atrapalhar. Assim:

Os mortos vão então tornar-se personagens com os quais é preciso contar. Podem ser nocivos. Podem prestar serviços. Dispõem, até certo ponto, daquilo a que chamamos as forças da natureza. Tanto no sentido próprio como no figurado, são eles que fazem a chuva e o bom tempo. Evita-se aquilo que possa irritá-los. Tenta-se captar a sua confiança. Imaginar-se-ão mil maneiras de os conquistar, de os comprar, senão até mesmo de os enganar. Uma vez que adoptou esta via, não há absurdo em que a inteligência não possa cair. A função efabuladora trabalha já suficientemente bem por si só: que não fará, pois, espicaçada pelo medo e pela necessidade! Para se afastar um perigo ou para obter um favor, oferecer-se-á ao morto tudo o que se creia que ele deseje. Chegar-se-á ao ponto de cortar cabeças, se se pensar que isso lhe será agradável. As descrições dos missionários são

minuciosas a este respeito. Puerilidades, monstruosidades, é interminável a lista das práticas inventadas aqui pela estupidez humana. (BERGSON, 2005, p.121).

Há um problema crucial para o homem que provoca inúmeras sensações desagradáveis e que não pode ser explicado pela inteligência: a morte. O corpo se encontra inerte, a reflexão desperta que isso pode vir a acontecer com ele mesmo, assim é preciso achar uma saída. Como é possível continuar a viver, a produzir, a acordar e trabalhar se a morte pode acontecer a qualquer momento? A inteligência não responde, então é preciso outra perspectiva que silencie a argumentação da inteligência, criando outra possibilidade: a morte não é o fim. Os mortos são personagens de que os vivos precisam, porque sabem que um dia também estarão mortos.

A morte será o acidente humano por excelência. Mas a quantos acidentes não estaremos sujeitos? O animal ignora o acidente. Se há um perigo que o homem precisa enfrentar a inteligência aconselhará que colocar a própria vida em risco não é sábio, então o movimento será interrompido. Se, por um lado, a tendência era refrear a inteligência, aqui é preciso incentivá-la. É preciso conseguir atingir o objetivo proposto, mesmo que haja um risco fatal, porque a vida não para. O movimento da vida exige uma criação incessantemente inovadora. Assim, o homem ignorará o acidente. As ficções, que antes refreavam o desenvolvimento da inteligência, agora o ajudam, bloqueando o intervalo entre o agir e o conseguir, levando o homem a se arriscar. Aqui se encontrarão os heróis, os mártires, os sobreviventes. Isso se deve, pois:

A inteligência tem de cingir-se a uma acção muito limitada sobre uma matéria que conhece muito imperfeitamente. Ora, eis a irrupção vital, que não aceita esperar, que não admite o obstáculo. Pouco lhe importa o acidente, o imprevisto, o indeterminado enfim, que se encontra ao longo do caminho; procede por saltos e vê apenas o termo, uma vez que o impulso devora o intervalo. [...]. Pusemos um mecanismo em acção, tal é o termo inicial; o mecanismo reaparecerá na realização do efeito desejado, tal é o termo final: entre os dois inserir-se-ia uma garantia extramecânica de sucesso. É verdade que se imaginarmos assim potências amigas, interessadas no nosso sucesso, a lógica da inteligência exigirá que admitamos também causas adversas, potências desfavoráveis, que expliquem o nosso fracasso. Esta última crença terá de resto a sua utilidade prática: estimulará indirectamente a nossa actividade convidando-nos a estar vigilantes[...]. A irrupção vital é optimista. Todas as representações religiosas que aqui saem directamente dela poderiam pois definir-se da mesma maneira: *são reacções defensivas da natureza contra a representação, pela inteligência, de uma margem desencorajadora de imprevisto, entre a iniciativa tomada e o efeito desejado.* (BERGSON, 2005, p.124).

A inteligência se sobressai com o inerte, consegue abarcar inúmeras variáveis em seus cálculos, mesmo assim, o todo lhe escapa. É somente a uma pequena parte da matéria que a inteligência consegue se dedicar por vez. O movimento da vida não pode esperar a inteligência abarcar o todo, precisa agir, precisa criar. O *élan vital* sempre terá em conta o avanço, nunca o fracasso. Agirá no homem como no movimento evolutivo, como uma força de impulso, levando-o a realização do propósito, arriscando a própria vida, para que outros possam conseguir. A vigilância será constante, mas insuficiente para conter o avanço. A força é tamanha que o homem expulsará o acidente e afirmará que há algo que o protege. Este algo: “é a sorte, em que se transfigura o pressuposto de ganhar. A sorte não é uma pessoa completa; é preciso um pouco mais para fazer uma divindade. Mas têm certos elementos de divindade, os suficientes para que a ela nos confiemos.” (BERGSON, 2005, p.125).

Conseguir atingir o objetivo proposto que contém uma alta probabilidade de risco de morte é simplesmente obra da sorte. Ao tentar atingir uma flecha no alvo, o homem apelará à sorte que, com o passar dos anos, em alguns lugares será tida como uma deusa menor, ainda que dela surgião os deuses que protegerão a cidade, os que garantirão a vitória ou que infringirão a derrota.

O movimento da vida, regido pelo *élan vital*, ao desprezar o risco de colocar a vida de alguns homens em perigo, não considera que alguns podem fracassar. Para o movimento da vida, não há fracassos, somente tentativas a serem aperfeiçoadas. Um morador atingido por uma bala perdida, afirmamos que foi um acidente. Foi acaso. Não há acidente, não há acaso. Desse modo:

O acaso é, pois, o mecanismo que se comporta como se tivesse uma intenção. Dir-se-á talvez, que precisamente porque usamos a palavra quando as coisas se passam como se tivesse havido intenção, não supomos então uma intenção real, reconhecemos, pelo contrário, que tudo se explica mecanicamente. (BERGSON, 2005, p.130).

Não há acaso porque há uma explicação para aquele indivíduo ter sido atingido pelo objeto. Alguém há de ter desejado, alguma força atraído. O acaso implica numa força que se sobrepõe à inteligência. Em um mundo primitivo, com o pouco desenvolvimento da inteligência, o desconhecimento do homem sobre o funcionamento dele é insuportável se a vida não tem uma explicação para o acaso. A função fabuladora elabora uma explicação mecânica em que o homem passa a aceitar a ideia do acaso, traduzindo-o por um acontecimento em que o indivíduo atingido foi selecionado. Ressalta-se, contudo, que:

Por espontânea que seja ainda, a ideia de acaso só chega à nossa consciência depois de ter atravessado a camada de experiências acumuladas que a sociedade depõe em nós, a partir do dia em que nos ensina a falar. É ao longo deste trajecto que se esvazia, enquanto uma ciência cada vez mais mecanicista dela expulsa o que ela continha de finalidade. Seria, pois, preciso preencher-lá, dar-lhe um corpo, se quiséssemos reconstituir a representação original. O fantasma de intenção tornar-se-ia então uma intenção viva. Inversamente seria preciso dar a esta intenção viva demasiado conteúdo, lastrá-la exageradamente de matéria, para obtermos as entidades maléficas ou benéficas em que os não-civilizados pensam. Nunca o repetiremos demais: essas superstições implicam habitualmente um aumento, um exagero, qualquer coisa em suma de caricatural. (BERGSON, 2005, p.131).

As representações que suscitam as fabulações são em seus primórdios extremamente simples. São diversas representações ao longo da existência do homem que formarão a linguagem adequada e os conceitos mecanicistas válidos para que a sofisticação da inteligência possa atribuir qualificações às ações como obra da sorte ou do acaso.

A função fabuladora trabalha contra o movimento da inteligência, assim se dedicará a despertar emoções e sentimentos passíveis de acelerar ou retardar o progresso do homem frente ao desconhecido. O homem agirá, portanto, por crença. Segundo Bergson (2005, p.134): “Crença significa, portanto, essencialmente confiança; a origem primeira não é o medo, mas uma garantia contra o medo”. No primeiro momento, a religião não é o medo do sobrenatural, antes de ser crença nos deuses, pode ser entendida, como um exercício de confiança no sobrenatural, em uma garantia contra o medo paralisante de realizar um ato arriscado.

A inteligência foi feita para fabricar, para dominar o mundo material e controlar o acaso, elevando as chances de sucesso e reduzindo as de fracasso. Entretanto, o homem se percebe rodeado por infinitas ações, as quais sua inteligência é incapaz de explicar. Assim, é tarefa da função fabuladora elaborar alguma forma de explicação, para que o homem sinta-se capaz de continuar o progresso e o desenvolvimento da vida. Desse modo:

A pressão do instinto fez surgir realmente, no interior da própria inteligência, essa forma de imaginação que é a função fabuladora. Esta só tem que se deixar ir para fabricar, com as personalidades elementares que se desenham primitivamente, deuses cada vez mais altos como os da fábula, ou divindades cada vez mais baixas como os simples espíritos ou até mesmo forças que se reterão da sua origem psicológica apenas uma propriedade, a de não serem puramente mecânicas e de cederem aos nossos desejos, de se vergarem as nossas vontades. A primeira e a segunda direcções são as da religião, a terceira é a da magia. (BERGSON, 2005, p.143, grifo nosso).

A função do pensamento é que resulte em ação. No movimento evolutivo da vida o instinto gera à inteligência. Do instinto surge uma nova forma de racionalidade, uma racionalidade prática. O pensamento reflexivo é um luxo que só mais tarde aparecerá. A filosofia para o primitivo, se existe, é uma filosofia de ação. O homem encontra um problema no mundo, desse problema é preciso vir uma solução. Ciência, magia e religião são diferentes soluções de problemas encontrados pelo caminho das diversas sociedades, ainda que partam de um mesmo problema.

A magia é a expressão de um desejo superior aos meios naturais que o homem dispõe. Num desejo de vingança, por exemplo, o homem impedido de exercê-la contra aquele a que o infringiu mal, construirá um boneco que fará as vezes da expressão de seu desejo. Na falta do boneco, será algo utilizado pelo malfeitor. Da mesma forma, manipulará as forças da natureza fazendo sua vontade se sobrepor. Sendo assim:

A magia parece-nos, pois, resolver-se em dois elementos: o desejo de agir sobre seja o que for, ainda que sobre o que se não pode atingir, e a ideia de que as coisas estão carregadas, ou se deixam carregar, daí a que chamariamos um fluido humano. (BERGSON, 2005, p.147).

O desejo de agir sobre as coisas é onde se situa a fronteira da magia com a ciência e a ideia de que há um fluido humano é a fronteira entre magia e religião. Com relação à ciência, a magia tende a explicar as coisas de um modo fantasioso, mas ela não exercerá um esforço sobre a matéria. Magia e ciência sempre coexistiram. Entretanto, a ciência se orienta por um duplo esforço. O primeiro consiste em descobrir como as coisas são; o segundo, é fazer com que sua descoberta seja aceita pelos outros homens.

Em algumas sociedades, nota-se que o progresso científico não ocorreu. A falta de competição e as condições encontradas, propícias à manutenção da vida, nunca foram fortes o suficiente para que o homem saísse da condição dada. Nota-se, com frequência, que quanto maiores as dificuldades encontradas na sobrevivência e quanto maiores as competições, melhor o progresso do desenvolvimento científico alcançado. Por mais, no entanto, que a ciência tenha alcançado desenvolvimento, a magia espera e ao, menor impasse sofrido pela ciência, eis que ela desperta, desejando que a vontade do homem seja imposta à natureza.

Com relação à religião, encontraremos a magia quando da adoração dos deuses na prece. A magia primordial emprega uma substância comum que anima tudo o que existe: seja o *orenda* dos iroqueses, o *wakanda* dos sioux, o *mana* dos polinésios, etc. Para ela, tudo está coberto dessa substância, que nada mais é do que a explicação para a sensação de que o homem tinha ajuda de outra realidade. Isso possibilitou o homem aprender a forçar a natureza

as suas vontades. O desenvolvimento, entretanto, não foi simples, partiu do acúmulo de experiências trazidas pelo acaso que se desenvolveram num Acontecimento. Por isso:

a magia exerce-se num meio semi-físico e semi-moral; o mágico não lida, em todo o caso, com uma pessoa; pelo contrário, é à personalidade do deus que a religião vai buscar a sua maior eficácia. Se se admitir, connosco, que a inteligência primitiva crê perceber à sua volta, nos fenómenos e nos acontecimentos, elementos de personalidade de preferência a personalidades completas, a religião, tal como acabamos de a entender, acabará por reforçar esses elementos a ponto de os converter em pessoas, ao passo que a magia os supõe degradados e como que dissolvidos num mundo material onde a sua eficácia pode ser captada. Magia e religião divergem então a partir de uma origem comum, e está fora de questão que da magia se possa fazer sair a religião: as duas são contemporâneas. Compreende-se, aliás, que cada uma delas continua a assombrar a outra, que subsista alguma magia na religião, e sobretudo alguma religião na magia. (BERGSON, 2005, p.151).

A magia é o exercício da vontade humana, um esforço para obter favores, ou impor suas vontades ao mundo sobrenatural. A religião, em contrapartida, se consolidará como a adoração dos deuses. Na intermediação entre magia e religião, teremos a prece, que marca a indissociabilidade da influência de uma sobre a outra.

A religião apresenta, segundo Bergson dois progressos humanos no sentido da civilização: o primeiro dado pela religião estática, que apresenta os deuses mantendo relações mais estreitas entre si, como também se tendendo a absorver numa divindade única. Em segundo lugar, o progresso humano foi sentido, quando a religião estática exterior se converteu em religião dinâmica inferior. Por isto:

A ascensão gradual da religião que se orienta para deuses cuja personalidade é cada vez mais acentuada, que mantêm entre si relações cada vez mais definidas ou que tendem a absorver-se numa divindade única, corresponde ao primeiro dos dois grandes progressos da humanidade no sentido da civilização. Prosseguiu até ao dia em que o espírito religioso se virou do exterior para o interior, do estático para o dinâmico, por meio de uma conversão análoga à que executou a pura inteligência quando passou da consideração das grandezas finitas ao cálculo diferencial. (BERGSON, 2005, p.154).

A religião estática surge dentro do contexto da evolução da vida para equilibrar o movimento dualista que percorre a filosofia bergsoniana. Partindo do instinto, o contrapomos à inteligência e vice-versa. Contudo, a evolução do homem, prioriza a inteligência, assim, o puro instinto é incapaz de se contrapor à inteligência, deixando-a, então, sem nenhuma força para detê-la. A inteligência se concentra no indivíduo, ameaçando a coesão social. Dessa maneira, é preciso que alguma força venha a se opor à inteligência. Neste momento, surge no

resíduo do instinto, do qual foi forjada a inteligência, a função fabuladora, que equilibrará a balança. No avanço do movimento da vida, aparecerá a religião dinâmica, que será outro avanço evolutivo. Neste trabalho, o nosso interesse está centrado na religião estática, entretanto, é necessário salientar que: “o dinamismo religioso tem necessidade da religião estática para se exprimir e se difundir. Compreende-se, portanto, que ela [religião estática] ocupe o primeiro lugar na história das religiões” (BERGSON, 2005, p.154).

Partindo da constatação que há intenções por trás dos atos, representaremos os espíritos. Primordialmente, eles se encontrarão nas nascentes, rios, fontes e bosques, permanecendo ligados ao lugar que se manifestam, sendo comumente os benfeiteiros daquele lugar. Logo, se tornarão múltiplos e se erguerão como deuses menores. O espírito da casa terá sempre seu valor. Importado da Grécia e de outras regiões, chegará a Roma sob o nome de *lar familiaris*, como exemplo. A crença nos espíritos será a origem da adoração dos deuses, será um longo trabalho da função fabuladora para erigir todos os deuses menores e um maior ainda, para transformá-los em deuses cada vez mais únicos.

Numa fase intermediária entre o surgimento da ideia do espírito com a adoração dos deuses, encontramos, em diversas culturas, o totemismo. A ideia do totemismo é a adoção de um animal que serve como “totem”, patrono de um clã. O animal adorado é cultuado por apresentar alguma característica. Dentro desse princípio, é comum encontrar que a interação com outros clãs é exogâmica, ou seja, as uniões são contraídas entre clãs diferentes. Dentro do clã, aprofunda-se que a relação entre os homens e as mulheres são de parentesco. Quando há a interação com outro clã, não é a um conceito de animalidade que os indivíduos buscam, antes um princípio que regulamente a diferença, que é exclusivamente natural. Em outras palavras, *clãs* diferentes significam *sangue* diferente. Por conseguinte:

Partindo de uma necessidade biológica, procuramos no ser vivo a necessidade que lhe corresponde. Se esta necessidade não cria um instinto real e actuante, suscita, por intermédio daquilo a que poderíamos chamar um instinto virtual ou latente, uma representação imaginativa que determina a conduta como o faria o instinto. Na base do totemismo estaria uma representação do mesmo género. (BERGSON, 2005, p.160).

Da ideia inicial dos espíritos sairão os deuses. O deus é primeiramente uma pessoa, que possui qualidades tais como qualquer outra. Pode irritar-se ou alegrar-se. Ama, odeia, trai e se vinga. A marcha do politeísmo é uma marcha ligada ao progresso da civilização. O desenvolvimento da mitologia levará à criação de literatura e instituições sustentadas sob o poder dos deuses. Aqui, encontramos a primeira ameaça à função fabuladora.

Criada para fabricar a religião, a função fabuladora começa por inventar histórias, peças teatrais, entre outras formas de arte. Há duas explicações: a primeira, é quando se trata de religião, a adesão de um é reforçada pela adesão de todos. Ou seja, surgida primordialmente como um comportamento estranho, irrazoável, a religião precisará, para se manter, que outros exibam comportamentos semelhantes. Em segundo lugar, o culto dos deuses depende do homem. Em cada lugar, surgiu um culto de forma diferente aos deuses. Desse modo:

cada um dos deuses da Grécia Antiga tem a sua fisionomia, o seu carácter, a sua história. Vai e vem, age fora do exercício das suas funções. Contam-se as suas aventuras, descreve-se a sua intervenção nos nossos assuntos. Presta-se a todas as fantasias do artista e do poeta. Seria, mais precisamente, um personagem de romance, se não tivesse um poder superior ao dos homens e o privilégio de romper, em certos casos pelo menos, a regularidade das leis da natureza. (BERGSON, 2005, p.166).

O espírito naturalmente cria ficções e personagens, como podemos observar nas crianças. Do mesmo modo, as ficções criaram os deuses, com atributos e características, de acordo com a vontade dos poetas. As narrativas mitológicas de um povo são as narrativas históricas que, para serem compreendidas, devem ser tomadas num todo indiviso. A intolerância aparecerá porque a verdade é o consentimento dos indivíduos de uma sociedade. Aquilo que é consenso para um povo, para outro pode não ser; a partir daí surgirão infundáveis atrocidades, erguidas também elas sob ficções.

No desenvolvimento e na análise de diferentes culturas politeístas, é possível notar que o pluralismo de deuses encontrava-se numa abstração, representando algo que pertence a outra realidade. O politeísmo deísta nada refletia, além de um monoteísmo, que em algumas culturas o substituiria. Nesse sentido:

Poderia dizer-se do mesmo modo, que cada deus determinado é contingente, enquanto a totalidade dos deuses, ou antes o deus em geral, é necessário. Aprofundando este ponto, levando a lógica mais longe que os antigos, descobriríamos que nunca houve pluralismo definitivo a não ser na crença nos espíritos, e que o politeísmo propriamente dito, com a sua mitologia, implica um monoteísmo latente, em que as divindades múltiplas só secundariamente existem, como representativas do divino. (BERGSON, 2005, p.171).

Os ritos da religião são utilizados para estreitar a relação de solidariedade entre os homens e os deuses. Para tanto, duas formas são empregadas no rito, a prece e o sacrifício. Na religião dinâmica, a prece é uma elevação da alma que pode dispensar a palavra. Já na religião

estática, como vimos, a prece possui relação com o encantamento mágico e tende a captar o favor dos deuses, ou forçar os mesmos e os espíritos a uma vontade pessoal.

A inteligência do homem o distingue dos demais animais, imprimindo-lhe uma força e vontade não encontradas em nenhum outro animal. Essa mesma inteligência, quando começa a refletir, percebe que o homem é egoísta, que pode colocar a sociedade inteira em risco, por uma ideia. A reflexão também o leva a perceber que tem de morrer, que fica doente, que seus atos podem fracassar. O interesse individual se sobrepõe ao social. Se não houver benefício individual, o homem não se sacrificaria pelo grupo. Assim, em resumo, Bergson afirma: “*Bastará, pois, que nos resumamos para definirmos esta religião em termos precisos. É uma reacção defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência.*”(BERGSON, 2005, p.175, grifo do autor).

A religião é um mecanismo de defesa, fabricado no movimento natural da vida para a proteção do homem, enquanto indivíduo e na sociedade. As ficções religiosas são irrationais, pois são de caráter instintivo. Para conseguir se realizar, deve fabricar representações individuais, fortes o suficiente, para que possa impedir a inteligência, ou parar seu progresso. Como afirma Goddard (2002, p.225): “Assim entendido, a religião é de essência defensiva – é uma elaboração secundária de um problema psicopatológico fundamental engendrado pela inteligência”²⁹.

Dois pontos são necessários ainda esclarecer, de acordo com o pensamento bergsoniano. O primeiro deles é a afirmação de que como uma das funções da religião é garantir a manutenção da vida em comunidade, a religião estaria ligada, intrinsecamente, à moral. É a religião que garante a coerência interna da sociedade. O pensamento religioso liga os indivíduos à sociedade por tradição, colocando a sobrevivência do grupo acima de outros grupos. Dessa forma, como são múltiplas as manifestações religiosas, no seio das múltiplas sociedades, múltiplas também são as morais estabelecidas. Ser religioso, não pressupõe ser moral (BERGSON, 2005, p.175).

O segundo ponto que requer explicação é quanto ao sentido dado à expressão, “intenção da natureza”. O movimento da vida provocado pelo *élan vital*, que leva a vida a caminhos cada vez maiores, encontrou no instinto e na inteligência duas rotas complementares. O surgimento da inteligência, que se opõe ao instinto e o consequente

29 Ainsi comprise la religion est d'essence défensive – est une élaboration secondaire défensive du trouble psychopathologique fondamental engendré par l'intelligence. Cf. GODDARD, JC. Exception mystique et santé moyenne de l'esprit, dans Les Deux Sources de la morale et de la religion. In: **Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2002. p. 225, tradução nossa.

equilíbrio pelo instinto virtual, sugere que há um problema a ser resolvido, uma perturbação do movimento da vida, cuja natureza precisa resolver. Assim, haveria uma “intenção da natureza” em resolver problemas, na qual a religião poderia ser a resposta. No entanto, toda análise foi feita pela inteligência, que não apreende a complexidade do conhecimento. O que é percebido pela inteligência como um problema dualista, aos olhos do infinito, são apenas perspectivas de algo simples.

CAPÍTULO 3: A FILOSOFIA DO COMO SE

Inicialmente, esta pesquisa tinha como problema principal a religião. A proposta do trabalho foi de seguir o pensamento de Henri Bergson, tendo como ponto de partida de nossa análise o segundo capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*, intitulado *Religião estática*, onde aparece o conceito de *função fabuladora*, que é o principal ponto desta análise.

Após uma primeira leitura de *As duas fontes da moral e da religião*, lemos a obra *A Evolução Criadora*, na qual Bergson nos ajuda a entender o papel do instinto, da inteligência e da intuição na vida humana. Tais conceitos foram construídos por serem entendidos como base indispensável para a compreensão daquela obra, na qual Bergson apresenta as origens da religião e, principalmente, o conceito de função fabuladora.

A função fabuladora é um recurso da faculdade de imaginação que fornece a explicação de que a religião seria uma ficção, uma história, uma produção do espírito humano perante certos perigos que os indivíduos precisariam enfrentar. Bergson afirma que a religião se origina da função fabuladora, que cria as ficções. No entanto, ele não explica o mecanismo de estruturação dessas ficções.

Ao fim das leituras bergsonianas, houve uma transformação de nossa questão inicial. Tornou-se claro que a religião passou a ser um problema de fundo e que a questão principal passou a ser a função fabuladora, ou melhor, as ficções. Poderíamos ter recomeçado o trabalho do início, partindo do problema das ficções, no entanto, a religião é, pelas nossas conclusões, o melhor exemplo de ficção. Assim, apesar de o centro de nossa questão ser a constituição das ficções, a religião permanece como plano de fundo e como exemplo maior de ficção.

A proposta, assim, é elucidar a constituição das ficções, a fim de esclarecer como melhor surge o pensamento fictício e de que maneira podemos encontrar ressonâncias em outros campos de conhecimento, tendo a religião como maior exemplo. Para essa finalidade, remetemo-nos à filosofia de Hans Vaihinger, que foi um pensador alemão estudioso de Kant. A obra de Vaihinger, *A filosofia do como se*, publicada em 1911, é um estudo minucioso do problema da *ficção* em múltiplos campos do conhecimento. Faz-se, aqui, um pequeno estudo da obra, com o intuito de nos apropriarmos de alguns conceitos para clarificar a constituição das ficções, especialmente a da ficção religiosa.

O problema inicial de Vaihinger (2011, p.87) é colocado da seguinte forma: *como é possível alcançarmos os objetivos corretos, embora operemos com representações conscientemente falsas?* De acordo com ele, a ciência trabalha com inúmeras representações

falsas para atingir determinados fins. Tais representações, apesar de falsas, possuem um caráter prático que até mesmo sustenta o conhecimento. O conceito de átomo, por exemplo, é um conceito falso de natureza arbitrária, mas ele é necessário para que haja outros desdobramentos da ciência. Também na vida prática, utilizamos muitas suposições conscientemente falsas, tal como o conceito de *liberdade da vontade*, base necessária para a existência de instituições sociais e jurídicas, entretanto, tal conceito não possui um sentido do ponto de vista lógico, apesar de ser de extrema utilidade. Com a religião, não é diferente:

Na religião escolhemos o mesmo procedimento: mantemos modos de representação logicamente insustentáveis, incondicionalmente falsos, embora desmascaremos sua falsidade. Preservamos tais modos, não porque nos seriam “caros”, mas porque reconhecemos sua utilidade e indispensabilidade em vista da ação bem-sucedida. No campo teórico, prático e religioso, descobrimos o que é correto na base e com auxílio do que é falso. (VAIHINGER, 2011, p.88).

O conhecimento científico rigoroso exige o desenvolvimento de uma metodologia para alcançar determinados resultados. Parte-se de um ponto, de um pressuposto, com a finalidade de se chegar a outro. As suposições que fazemos ao longo do percurso de um ponto a outro, auxiliam o conhecimento, contudo, incontáveis vezes eles são falsos, apesar de levarem a conclusões úteis e válidas. Assim, nasce a ficção.

Vaihinger percebe que a ligação entre dois ou mais pontos de pensamentos de representações conscientemente falsas, porém úteis, é comumente dada pela partícula *como se*. Ao analisar as produções humanas em diversos campos de conhecimento (matemático, jurídico, estético, ético, etc.), Vaihinger percebe que a partícula *como se* entremeia diversos campos e que, em praticamente todos, opera com ideias fictícias. Além disso, segundo ele, em se tratando do campo religioso: “a filosofia do como se considera (além de exigir seleção crítica) o alto valor estético e ético das ficções religiosas, defendendo com rigor a sua preservação; identifica as representações religiosas como belos mitos” (VAIHINGER, 2011, p.97).

O trabalho científico consiste principalmente em conhecimento e aplicação de uma determinada metodologia. Não é possível começar um trabalho científico sabendo onde se vai chegar. É preciso supor, inferir, acreditar que as coisas funcionem de uma determinada maneira para então, seguindo determinados passos, verificar e retirar as devidas conclusões. O passo a passo metodológico é construído com vistas a indicar o caminho traçado em que todos os que seguirem os mesmos passos atingirão iguais objetivos. No entanto, por mais minuciosos os passos descritos na metodologia, incontáveis vezes existem espaços em branco preenchidos

pela faculdade da imaginação. Quando há uma aporia, é preciso considerar outra perspectiva para a questão, assim o objeto de estudo passa a incluir a partícula *como se*. Se o objeto de estudo, não mais coincide com o real, a ciência, visando o ganho de utilidade empírica, considera-o *como se* assim fosse. E mais, por ser uma função da psique, a utilidade empírica é válida tanto para processos materiais, como processos mentais. Nessa linha:

O pensamento científico é uma função da psique. Sob o termo “psique” não entendemos em princípio uma substância, mas a totalidade orgânica das assim chamadas ações e reações “psíquicas”; estas nunca se expõem à observação externa e precisam ser em parte deduzidas de características físicas, em parte analisadas pelo que é chamado de sentido interno. As atividades e reações psíquicas são, semelhantemente a todos os acontecimentos conhecidos, procedimentos necessários, quer dizer, elas resultam, com regularidade obrigatória, de suas condições e causas. Se quisermos cotejar os procedimentos psíquicos com um campo dos acontecimentos externos, não serão os procedimentos físicos e, num sentido mais estrito, os mecânicos que darão conta de tal propósito, mas as funções do organismo. Tal afirmação se comprova pelo fato de que, à semelhança do que ocorre nas funções orgânicas da esfera corporal, a assim chamada utilidade empírica pode ser também notada em funções psíquicas. (VAIHINGER, 2011, p.103).

O homem não é completamente uma página em branco quando aparece nesse mundo, nem mesmo tem seu destino traçado por forças invisíveis, ele é, sim, uma força que possui elementos ativos e receptivos que trabalham em múltiplas transformações sobre aquilo que é apreendido pela mente. A mente tem recursos complexos de operação, tal como o pensamento lógico. O pensamento segue determinados padrões para criar um tecido de significações racionais a ser compartilhado pelos outros seres. O compartilhamento com outros seres humanos adveio principalmente da linguagem. A linguagem, contudo, é uma forma restrita de conhecimento do mundo. A complexidade de sensações e emoções que o ser humano experiencia é insuficiente para ser descrita pela linguagem, que é uma tentativa de se compartilhar o que está sendo experienciado pelo corpo.

O pensamento lógico traduz o material dado pelas sensações e é modelado em representações e associações de representações, em formas inteligíveis ao entendimento humano. Ele, então, une tais formas em conceitos válidos, em juízos, etc., produzindo uma imagem do mundo. As imagens produzidas pelo pensamento auxiliam na avaliação dos objetivos a serem atingidos e possibilitam melhores e mais eficazes, ações e intervenções. De acordo com Vaihinger:

A psique é, portanto, uma força orgânica de modelação; o que ela recebe e modifica com os seus próprios meios e conforme a uma finalidade, sendo capaz tanto de incorporar o que lhe é estranho quanto de se assemelhar ao que é novo. A mente não é apenas receptora, ela opera também por assimilação e processamento. No percurso de seu crescimento, graças à sua constituição assimiladora, ela cria os seus próprios órgãos, quando estimulada por fatores externos. Esses órgãos, que a psique produz em razão de estímulos externos e amolda às condições externas, são, por exemplo, as formas da intuição e do pensamento, bem como determinados conceitos e outras construções lógicas. O pensamento lógico, ao qual nos referimos especialmente aqui, representa o apropriar-se ativo e independente do mundo externo, sendo elaboração organicamente útil do material produzido pelas sensações. O pensamento lógico é, portanto, uma função orgânica da psique. (VAIHINGER, 2011, p.105).

O pensamento é um instrumento a serviço da vida. Pensar é reunir dados de diferentes fontes e esboçar uma conclusão visando um determinado fim. Consiste em retirar aquilo que é inútil do material informativo produzido pelas sensações, retendo dele somente aquilo que é completamente útil. Pensar é, também, cogitar possibilidades e considerar a opção pela melhor escolha possível.

O pensamento lógico calcula acontecimentos que podem parecer independentes a fim de torná-los acessíveis, ou até mesmo, dependentes da vontade. Para cumprir tal tarefa, o pensamento trabalha com os mais variados meios, empreendendo operações engenhosas, inventando alternativas e construindo processos de alta complexidade, com o objetivo de reduzir os processos lógicos a processos simples e acessíveis à ação conforme uma finalidade. Assim:

A função lógica do pensamento possui a finalidade de nos colocar sempre que for preciso na condição de saber com antecedência que – sob tais ou quais relações, condições e circunstâncias – receberemos uma impressão sensitiva, passível de determinação exata e que poderemos criar, por meio desses ou daqueles impulsos da vontade e sob determinadas condições, efeitos suscetíveis de definição precisa. (VAIHINGER, 2011, p.111).

Os processos elementares da função orgânica do pensamento são altamente complexos, habitam a escuridão da inconsciência e são, por essa razão, intuitivos, mesmo que depois venham à luz da consciência. Primeiramente, os processos inconscientes são imperceptíveis e, aos poucos por intensa análise e observação, passam a aparecer à consciência.

A apreensão do mundo pelo homem é um processo altamente complexo que foge ao trabalho da consciência. Por exemplo, no mesmo momento que alguém escreve palavras em um texto, realiza, mais do que o exercício da escrita, um esforço enorme de concentração. Os

processos inconscientes lidam com a posição do corpo, a regulação da temperatura corporal, com as necessidades fisiológicas, com estímulos externos e internos, etc. Todos esses eventos, citados ou não, ocorrem ao mesmo tempo, e, por alguma razão evolutiva, o corpo humano evoluiu para que tais processos ocorram automaticamente, liberando-se para o processo consciente do mundo e, nesse exemplo específico, para a escrita.

O processo de conhecimento implica numa relação de ser e pensamento. Os processos subjetivos de pensamento podem ser dados inteiramente pelos modos de apreensão do ser no real. Contudo, os caminhos adotados pelo pensamento não são iguais ao do ser. O pensamento serve a existência do ser, pensa-se para chegar a alguma conclusão e tomar alguma ação. Desse modo:

O que quer que seja a relação de ser e pensamento – em todo caso poderíamos afirmar, de um ponto de vista empírico, que os caminhos do pensamento diferem dos do ser. Os processos subjetivos do pensamento, referindo-se a algum evento ou processo externo, raras vezes evidenciam semelhança comprovável com este. Com esta observação, queremos chamar a atenção de que as funções lógicas são esforços subjetivos, porém úteis, do pensamento que está à procura de suas finalidades antes descritas. (VAIHINGER, 2011, p.115).

O pensamento não expressa uma cópia da realidade em si, mas sim, uma concordância prática com as “coisas”. A veracidade de um pensamento é proporcionalmente entendida com o grau de utilidade manifestado. O pensamento aparece para resolver um problema prático que o homem se encontra. E a utilidade leva a crer que o pensamento está correto e condiz com aquilo que é a coisa. Nisso reside a maior parte dos erros humanos. O pensamento sobre a coisa não é a coisa.

Com o acúmulo de conhecimento, ao longo do desenvolvimento humano, proliferaram-se métodos diversos do encontro do pensamento com o ser, resultando um acúmulo também de experiência da atividade formal do pensamento na forma de regras de arte. As regras de arte *representam o objeto da parte técnica da teoria lógica, como teoria da prática científica, na qual se transforma, no decorrer do tempo, a função orgânica, simples e original do pensamento.* (VAIHINGER, 2011, p.119). Representam também:

o conjunto de todas as operações técnicas, graças as quais uma atividade cumpre sua finalidade de forma direta, mesmo que o caminho percorrido seja mais ou menos complexo. Chamamos também na lógica tais operações principalmente as da indução, de regras de arte do pensamento. Artifícios, por outro lado, são operações da natureza quase, que misteriosa, que contradizem, mais ou menos paradoxalmente, os procedimentos normais; métodos que provocam no espectador não familiarizado com o mecanismo

ou não suficientemente preparado a impressão de algo mágico; eles são capazes de superar indiretamente os obstáculos que o material em questão lança no caminho da atividade. (VAIHINGER, 2011, p.121).

A teoria lógica esboça, como operações fundamentais, a dedução e a indução. A história do conhecimento humano, no entanto, apresenta uma outra operação fundamental que seria um artifício do pensamento. O recurso está presente em campos diversos, seja na física, na matemática, no direito, etc. O estudo de Vaihinger (2011, p.123) tem por objeto: a *atividade fictícia da função lógica, e os produtos dessa atividade são as ficções*. Prossegue ele:

A atividade fictícia da alma é uma manifestação das principais forças psíquicas: as ficções são formações psíquicas. A própria psique tece esses meios auxiliares, pois a alma é criativa: empenhada em razão da necessidade, estimulada pelo mundo externo, ela descobre o tesouro de meios auxiliares que nela se encontra. O organismo se vê posto em um mundo repleto de sensações contraditórias e exposto aos ataques de um mundo externo que lhe é hostil; desse modo, ele está sendo obrigado, em virtude de sua própria preservação, a procurar todos os possíveis meios auxiliares, tanto externa quanto internamente. É pela necessidade e pela dor que se ascende na evolução do espírito, é pela contradição e pela oposição que a consciência desperta. O homem deve a formação de seu espírito antes a seus inimigos que aos amigos. (VAIHINGER, 2011, p.123).

A atividade fictícia se realiza de um começo insignificante e alcança métodos cada vez mais difíceis e elaborados. A partir de uma sensação geral que lhe provoca temor, medo e confusão, o homem começa a inventar significados com a finalidade de readquirir o controle num mundo que apresenta inúmeras falhas lógicas. A contradição lógica que as ficções criam é uma tentativa de entendimento lógico do mundo externo.

As bases das estruturas científicas visam eliminar todo viés subjetivo. O papel da metodologia é pensar as representações utilizadas pela ciência e organizá-las de forma não contraditórias. A metodologia indica os caminhos pelos quais as representações possuem validade real. Entretanto, a validade é dada pela utilidade e correspondência com o real, o que como já dito, é um processo subjetivo. As ficções são criadas para conferir uma base às estruturas científicas, tornando o subjetivo objetivo e vice-versa. A construção do mundo externo se dá na justa medida pela construção do mundo interno. Mas o pensamento nunca deve ser entendido como cópia da realidade, mas sim, como elemento de intermediação, um instrumento para o homem lidar melhor com as dificuldades que lhe aparecem. Desse modo:

Ficções propriamente ditas, no sentido mais rigoroso da palavra, são construções de representação que não apenas contradizem a realidade, também são contraditórias em si mesmas [...]. Delas temos de distinguir aquelas construções de representação que contradizem exclusivamente a realidade dada, respectivamente dela divergem, sem ser contraditórias em si [...]. Um e outro gênero não se encontram rigorosamente separados, pelo contrário, são interligados por formas transitórias. O pensamento principia divergindo levemente da realidade (semificações) e acaba operando, cada vez mais audaz, com estruturas de representação que não mais contradizem só o que é dado, são também contraditórias em si. (VAIHINGER, 2011, p.129).

Há na atividade fictícia dois conjuntos que devem ser entendidos: as semificações e as ficções propriamente ditas. As semificações são construções do pensamento que contradizem a realidade. Como exemplo, Vaihinger cita o sistema de Lineu de classificação de plantas e animais. As ficções propriamente ditas são aquelas que contradizem a realidade, além de serem contraditórias em si mesmas. Neste trabalho, atemo-nos ao estudo das ficções práticas.

3.1 As ficções práticas

A palavra ficção é normalmente interpretada como *erro*, entretanto, Vaihinger não considera a ficção como erro. Parece ter havido uma junção de irreal com erro, ao longo da história, e que Vaihinger procura desfazer. O pensamento, mesmo que irreal, produz resultados práticos válidos. Assim, a *ética*, a *física*, a *matemática* e o *direito* transbordam de pensamentos irreais e contraditórios, ainda que sejam necessários.

O pensamento irreal das ficções é válido e necessário, mas em nenhum momento ele é verdadeiro. Ao longo da história, um dos maiores erros da humanidade foi transformar aquilo que tinha uma validade prática em verdade. Por exemplo, no caso da fundamentação religiosa, existe a transformação do irreal em verdade absoluta. Para a filosofia de Vaihinger as ficções são válidas, porque possuem uma base prática, elas servem a algum propósito necessário. O temor a Deus, por exemplo, teria o poder de inibir determinadas ações individuais preservando o grupo.

Vaihinger argumenta que o idealista e a sociedade projetam, em todos os indivíduos, sentimentos nobres que compreendem: a responsabilidade, a liberdade e as boas ações absolutamente sobre as próprias ações. Conceitos como o *absoluto*, o *ideal* e o *imaginário* são justificáveis, apesar de irreais. Sem tais aspectos, nem a ciência, nem a vida são possíveis. Tais ficções que possibilitam a vida e a ciência são ficções práticas. O primeiro exemplo de uma ficção prática, adotado por Vaihinger é a análise do conceito de *liberdade*.

O conceito de *liberdade* foi visto, durante muito tempo, como dogma indiscutível, depois passou a ser considerado uma hipótese, inferiorizou-se e hoje ele é entendido como ficção. Houve, e ainda há, uma necessidade psíquica para a manutenção do conceito que visa garantir melhores relações sociais no constructo da civilização humana, entretanto, a construção do conceito é, em si, uma aberração lógica e somente possível, pois é demasiado importante na prática. Sendo assim:

O conceito não só contradiz a realidade observada, onde tudo se realiza conforme leis imutáveis, como o conceito ainda se contradiz a si mesmo, pois uma ação absolutamente livre e causal que então advém de nada, possui tão pouco valor ético quanto uma ação absolutamente necessária. (VAIHINGER, 2011 p. 173).

O conceito de liberdade é *pressuposição* necessária para o conceito de punição. Para haver punição, agressão ou ameaça à liberdade de alguém, é preciso que o sujeito agredido ou ameaçado seja livre. *Pressuposição*, no entanto, possui dois significados; em primeiro, ele pode ser uma hipótese; e, em segundo lugar, pode ser um postulado ou uma ficção. A margem de erro entre teoria e prática, dessa maneira, é fecunda, dada pela contradição existente entre pensamento e ser. Nesse sentido:

A história da humanidade é rica em exemplos de que não houve só grande número de erros fecundos (pensemos apenas nas religiões), houve também verdades prejudiciais. [Tal como] a ideia de que o bom seria também o verdadeiro e que a verdade seria invariavelmente algo bom. Equiparar o bom e o verdadeiro é um ideal. Dissemos em vez de ideal, ficção. Pois todos os ideais são para nós – na terminologia da lógica – ficções. (VAIHINGER, 2011, p.177).

A base para a filosofia vahingeriana é a obra de Kant. De acordo com Kant, o homem deve agir *como se* fosse livre, *como se* fosse necessário algum dia prestar conta de seus atos. Explicar quem ou que seria Deus para Kant, seria impossível para o homem limitado pelas formas puras da sensibilidade, contudo, não é por ser impossível de ser explicado que o conceito deva ser descartado. *Deus, o céu e o inferno* são conceitos religiosos que auxiliam o homem a viver em sociedade. Desse modo:

As ideias de Deus e de Imortalidade são para Kant 'incentivos': meios de incitação, estimulação ou educação. O 'imaginário ser bom' lhe é norma a qual erguemos a vista. [...]. Tudo isto tem a ver estreitamente com algo que o darwinismo chama de *ilusões úteis*, criadas em virtude da seleção natural. [...] Aí pertencem todos os assim chamados "ideais" da vida comum; eles são, do ponto de vista lógico, apenas ficções enquanto na prática é imenso seu peso para a história universal. O ideal representa um constructo

conceitual, o qual é contraditório em si e está em contradição com a realidade, tendo, contudo, enorme poder de transformação. *O ideal é uma ficção na prática.* (VAIHINGER, 2011, p.180, grifo do autor).

As ficções não possuem quaisquer valores teóricos acentuados, entretanto, por mais insignificantes artifícios lógicos que possam se apresentar em um primeiro momento, transformam-se em necessidades primeiras para o conhecimento humano. As ficções estão nas construções lógicas das mentes mais nobres, nos campos mais distintos que contribuíram e que ainda contribuem com o conhecimento. A criação, a invenção de construções conceituais, que servem à consolidação de métodos lógicos e científicos, habita o campo da imaginação humana.

A atividade fictícia serve a propósitos práticos, sejam eles éticos ou não. Kant argumenta que devemos agir como se Deus existisse. A proposta kantiana é de um modo de vida ideal que seja melhor para todos. O discurso religioso, entretanto, não concorda com essa afirmação, uma vez que para os religiosos não devemos agir *como se* Deus existisse, mas *porque* Deus existe. Não há possibilidade de erro no discurso fundamentalista religioso: *Deus existe e não há discurso*. Quando transformamos o *como se* em *porque*, desaparece o caráter ético-consciente e a discussão se transforma em dogmática, de interesse egoísta. É possível argumentar ainda que esse seria o ponto crucial da briga entre ciência e religião. A ciência afirma, e se demonstra correta, quando não encontra termos para o diálogo com um discurso dogmático. Enganam-se, então, aqueles que concluem que a ciência está livre de dogmáticos, pois é preciso salientar que o campo científico está repleto de exemplos em que ficções servem a propósitos deles, nas quais o erro não é admitido; e mais, o erro muitas vezes é escondido.

Nesse ponto, é preciso ressaltar que sem as ficções não seria possível a compreensão científica, social, cultural, em outras palavras, humana de qualquer campo. As ficções servem também como intermediadoras na organização do material caótico percebido pelas sensações e embaralhados na imaginação. Isso sem contar com a ciência mais avançada, pois ela parte de pressupostos ficcionais consolidados, a fim de produzir tecnologias que melhoram a saúde e a qualidade da vida. Por conseguinte:

A despeito da enorme importância desta função, os seus produtos, ou seja, aquelas construções conceituais, sempre devem ser considerados apenas como ficções sem realidade correspondente; como construções livres da representação que nascem com necessidade imanente do jogo mecânico das representações; como meios auxiliares ou órgãos que a atividade lógica, que funciona segundo determinadas finalidades, cria para si mesma com o fito de simplificar e aperfeiçoar o seu trabalho, seja qual for sua meta, a ciência ou a

vida. Desse modo, a fantasia é ainda “o princípio do processo do mundo”. (VAIHINGER, 2011, p.182).

Toda criação humana é fruto da imaginação. Seja a arte, a ciência, a religião ou a filosofia, foi a capacidade imaginativa que trouxe ao homem a vida conforme a conhecemos. A imaginação possibilitou-lhe conseguir um meio de vida que favorecessem e melhorassem as chances de sobrevivência num mundo hostil. Baseado na observação e na reflexão, o homem pôde alterar as configurações do domínio natural, transformando-o em tecnológico. Aterrorizado pelos perigos que o mundo externo oferecia, o homem começa a produzir ferramentas, tanto físicas, como psicológicas e espirituais que o auxiliam a agir perante situações e eventos que ameaçavam sua sobrevivência.

3.2 Teoria lógica das ficções científicas

As ficções são métodos e conceitos que se caracterizam por um desvio formal da realidade. Elas propõem conceitos que contradizem o conteúdo da realidade. Contradizem também a lei formal da realidade, a lei de identidade e contradição, sendo então conceitos contraditórios entre si. Para Vaihinger, a análise das ficções ocupa o lugar no interior do campo da lógica.

A ciência da lógica é a que cria métodos para o raciocínio provar-se coerente e racional. Raciocinar é a capacidade de colocar premissas que contenham evidências em uma ordem que necessariamente nos levam a uma conclusão. O processo metodológico racional liga aquilo que se conhece ao que ainda é desconhecido. Os processos lógicos permitem obter novos conhecimentos a partir de outros já adquiridos. Basicamente, há dois processos segundo os quais organizamos os nossos raciocínios: a *dedução* e a *indução*. Vaihinger acrescenta aos processos lógicos as *ficções* que são originadas da *atividade fictícia*.

Na indução, a partir da observação de casos particulares, isolados, procura-se neles um padrão ou uma lei geral que os explica e se aplica a todos os casos isolados análogos aos observados. “A indução revela os caminhos diretos pelos quais nos aproximamos dos nossos objetivos e logramos superar as dificuldades, ao passo que a ficção revela os caminhos indiretos, os atalhos” (VAIHINGER, 2011, p.223). Enquanto a indução é uma metodologia encontrada nas ciências descritivas da natureza; a ficção está voltada para as ciências exatas, tal como das disciplinas moral-políticas e praticamente não se encontra em nenhuma ciência descritiva.

A dedução consiste em se chegar a uma verdade particular e/ou específica a partir de

outra mais geral. Ao incluirmos um fato específico em outro mais geral, estamos raciocinando por dedução. De acordo com Vaihinger (2011, p.223): “A dedução está intimamente enlaçada à ficção, e a ficção é, sobretudo em alguns exemplos, tão estreitamente vinculada com o axioma quanto com a hipótese. Ambos, axioma e hipótese, almejam expressar algo real. A ficção não o é e não o pretende ser”.

Vaihinger aponta que as ficções, que são utilizadas pelas ciências, quando delimitadas com rigor científico, são determinadas pela *consciência* do conceito falso que representam. Ele nomeia essas ficções científicas, como ficções verdadeiras, pois como aponta:

Fictio significa em primeiro lugar atividade de fingere, ou seja, criar, configurar, elaborar, apresentar, dar uma forma artística; representar-se, pensar, imaginar, pressupor, esboçar, idear, inventar. Em segundo lugar, o termo significa o produto destas atividades, a pressuposição fingida, a invenção, criação, o caso fingido. O momento da livre criação aí é o traço mais saliente. (VAIHINGER, 2011, p.225).

As ficções científicas, ou seja, aquelas que a ciência emprega a fim de propor ou esclarecer conceitos que por outros processos lógicos seriam incapazes de realizar, são frutos da capacidade imaginativa do homem. Elas são conceitos que não encontram validade no real, mas que servem a propósitos mais elevados. A ciência válida, que tenha utilizado produtos da atividade fictícia, é aquela que, após concluir seu objetivo, remodela as ficções que utilizou ao longo de seu percurso.

Os mesmos processos elementares, psíquicos de formação, estão presentes tanto nas ficções científicas, quanto nas ficções estéticas. A diferença reside, de acordo com Vaihinger (2011, p.227), que: “a ficção estética serve à finalidade de despertar em nós sensações edificantes ou, de outra maneira, importantes. À maneira da ficção científica, a ficção estética não é finalidade em si, mas um meio para realizar finalidades maiores. Esse paralelo se deixa ainda desenvolver e é altamente instrutivo”. É somente o valor prático que delimita qual o critério de verdade deve ser estabelecido para se admitir tais ficções.

As ficções estéticas utilizam muitos produtos da atividade fictícia e podem criar desordens e prejuízo, pois em alguns momentos tudo pode se mostrar ambíguo. A invenção do artista pode causar desconforto e provocar prejuízos, mas não deve ser descartada. Vaihinger sustenta que as criações artísticas, principalmente no drama, possuem imenso valor estético. A preocupação dele é que à medida que se alarga a tensão psíquica em uma obra arte, mais difícil se mantém a relação *como se*. Quando a relação *como se* é destituída, o leitor ou espectador da obra passam a acreditar que o espetáculo é real.

O artista funde elementos do real com o ficcional. Assim, constrói obras de arte que

podem confundir o apreciador. Ainda que haja um limite, no qual o artista restringe a abrangência de sua obra de arte, quando forçado ou transpostos, esses limites levam à loucura.

Além das ficções estéticas, há um conjunto de ficções das formas de tratamento social. Vaihinger afirma que a maioria das frases empregadas em relações sociais são ficções. As comumentes “mentiras” utilizadas no comércio, bem como na política. E, mais, ele acrescenta que essas ficções, nomeadas de galantes, são necessárias, pois consistem na mais alta forma de tratamento social, que seria possível se não existissem. Ressalta ele:

Certas formas discursivas e conceituais, em si puramente formais e irreais, facilitam o concurso social. As ficções galantes podem ser denominadas também de ficções convencionais. Quando, na despedida de uma carta, eu digo: “seu humilde servidor”, isto não quer dizer que eu seja o seu servidor e sim: considere-se como se eu o fosse. Assim, o como se é indispensável também a vida prática; não teríamos formas mais refinadas da vida se não tivéssemos essas ficções. (VAIHINGER, 2011, p.229).

Essas ficções, pelo pensamento vaihingeriano, levam a uma forma chamada de “ficção oficial”. Em algum momento pode interessar ao Estado elaborar uma ficção oficial. Vaihinger não cita nenhum exemplo maior sobre essa forma de ficção, entretanto, podemos reconhecer as ficções entregues ao povo alemão pelo Estado Nazista como exemplo. Apesar de serem de uma grande injustiça, as ficções oficiais somente são reprovadas quando reconhecidas como ficções. Além disso, Vaihinger as cita a fim de reafirmar a presença da ficção na vida prática. Aquilo que era considerado como hipótese se torna frequentemente uma ficção.

A teoria das ficções práticas, ainda que implique em muitos perigos, é uma consequência da visão crítica do mundo. As ficções são frutos da imperfeição humana e visam corrigir uma falha do pensamento. São meios auxiliares discursivos que se assentam em todos os campos e contribuem para a existência das formas mais altas de relação da vida humana. As ficções não são, nem o mal, nem o bem supremo, pois como se pode perceber, uma ética pura é impossível de conceber. Isso se deve ao simples fato da limitação que a própria vida impõe ao homem.

3.3 Ficção e hipótese

Vaihinger formula uma lei sobre o deslocamento de ideias que percorrem estágios de desenvolvimento permeáveis entre si. Há um caminho que surge da *ficção*, transforma-se em *hipótese* e desta que em *dogma*. O caminho contrário também é possível: um *dogma* pode se transformar em *hipótese* e depois em *ficção*.

A *hipótese* sempre é condizente com a realidade. As construções mentais dela pretendem coincidir, no futuro, com alguma percepção válida. A hipótese demanda confirmação, esperando um dia vir a ser verdadeira e real. Segundo Vaihinger (2011, p.231): “a hipótese, sem exceção, visa fixar algo real, e mesmo que não estejamos ainda seguros e certos a respeito da existência factual daquilo que hipoteticamente pressupomos, esperamos que a nossa pressuposição seja um dia comprovada”.

A principal diferença entre uma hipótese e a ficção é que: enquanto a primeira, pretende ser confirmada, a ficção, quando bem utilizada sabe-se falsa. A ficção é um atalho, um constructo de apoio, a fim de que, ao final do processo, ser desconstruída. A ficção não é, e nunca deve se propor a assumir um caráter natural, o constructo fictício sempre será artificial.

Como já notamos, as semificações apresentam um desvio arbitrário da realidade, em outras palavras, as semificações são contraditórias com a realidade. Nas ficções, a contradição se alastrá pelo pensamento que acaba também por se revelar contraditório. As ficções foram e são utilizadas ao longo da história e continuam a aparecer e a desaparecer nas operações da lógica. A característica mais importante, salientada por Vaihinger de uma ficção, é a consciência de ser uma ficção, além de ser um meio para determinadas finalidades. Ele explica ainda:

O pensamento dá voltas: eis o segredo propriamente dito de todas as ficções. A análise lógica, em um primeiro momento, terá de separar rigorosamente estas voltas dos pontos reais de partida e chegada do pensamento. As ficções são estações de transição para o pensamento, mas de modo algum para a realidade. (VAIHINGER, 2011, p.253).

De acordo com Vaihinger, a psique trabalha tal como uma máquina prática. Para ele, os processos mecânicos da máquina assemelham-se aos processos psíquicos que geram as ficções. Tanto a máquina prática, quanto o espírito humano trabalham de modo a maximizar o número de processos possíveis com o menor gasto de energia possível. Os processos mecânicos regidos pelas leis da física englobam os processos de combinações, fundições e apercepções, também presentes no espírito humano. Os processos psíquicos, no entanto, seguem a lei condizente com a psicomecânica e psicofísica. Assim, tal como uma máquina, o espírito humano cumpre um papel de conformidade aos fins. Assim:

A psique é, pois, uma máquina em via constante de aperfeiçoamento, que cumpre a finalidade de realizar, com um máximo de segurança, rapidez e economia de energia, os movimentos necessários à preservação do organismo; os movimentos entendidos no sentido mais amplo, como

O estudo desse autor sobre a mecânica do espírito encontra respaldo nos mais recentes estudos de neurociências atuais. Kaku, em seu livro *O Futuro da Mente* (2005), realiza um estudo das mais recentes descobertas científicas da neurociência de modo a ilustrar o que é possível realizar e o que já descobrimos em relação ao funcionamento da mecânica do homem.

Na história da filosofia, o olhar sempre teve uma importância fundamental. O ato de ver, que ao longo do tempo se tornou um ato experimental de descrença, fato fundamentado com a expressão “ver para crer” é, segundo as pesquisas, uma ilusão. Na verdade, Kaku afirma que, quando vemos uma paisagem qualquer, estamos vendo muito pouco do que é real. Segundo ele:

Na realidade, existe uma lacuna, um furo, no nosso campo de visão, que corresponde à localização do nervo óptico na retina. Deveríamos enxergar esse ponto negro grande e feio em tudo o que vemos. No entanto, nosso cérebro preenche o buraco, revestindo-o, tirando uma média. Isso significa que parte da nossa visão é falsa, gerada pela mente subconsciente para nos enganar. [...] E também, só enxergamos com clareza o centro do nosso campo de visão, chamado de fóvea. A parte periférica é embaçada para economizar energia. Mas a fóvea é muito pequena. Para captar a maior quantidade de informação com a minúscula fóvea, os olhos se movem o tempo todo. Esse movimento de nossos olhos, rápido e inquieto, é chamado de sacada ou movimento sacádico. É produzido no subconsciente, dando-nos a falsa impressão de que nosso campo de visão é claro e bem focado. (KAKU, 2015, p.55).

Kaku afirma que as cores são outro problema. Segundo ele, temos sensores na retina que só conseguem detectar o vermelho, verde e azul. Outras cores como o amarelo, o roxo, o marrom, entre outras, são simples aproximações que o nosso cérebro realiza. Para tanto, ele mistura doses diferentes das cores disponíveis. Além das cores, os olhos nos enganam quanto à habilidade de vermos a profundidade, ou melhor, a tridimensionalidade. A retina dos olhos é bidimensional, mas como temos dois olhos separados por alguns centímetros, cada olho enxerga uma coisa e o cérebro esquerdo e direito fundem a imagem em uma só, o que nos dá a falsa impressão de uma terceira dimensão. Outro fato importante de notar, com relação à visão, é que nunca enxergamos o presente. Como precisamos de luz, há um pequeno atraso no processamento da informação implicando que primeiro é preciso ver, para depois se formar a imagem do que se está vendo.

O olho é prova da eficiência do corpo humano em lidar com múltiplas informações e possibilitar uma síntese rápida e completa dos recursos disponíveis no ambiente. Além disso,

o olho é apenas uma parte da eficiência total do corpo, ou seja, de como o corpo trabalha com síntese de informações no processo consciente.

Segundo Kaku (2015, p.62): “Consciência é o processo de criar um modelo do mundo usando múltiplos ciclos de feedback em vários parâmetros (por exemplo, temperatura, espaço, tempo e em relação a outros), a fim de atingir uma meta (por exemplo, encontrar parceiros, comida, abrigo)”. O modelo de mundo é um modelo ideal tido pelo ser como o melhor ambiente propício à vida. Cada modelo de mundo é dado por um nível de consciência.

Há diferentes níveis de consciência, sendo que cada um é regulado pelo número de ciclos de feedback apresentados. Um ciclo de feedback é como um termostato. A função do termostato é regular a temperatura do ambiente e quando chega à determinada temperatura, ele se desliga; quando a temperatura do ambiente fica fora do padrão definido, ele se liga.

No modelo pensado por Kaku há quatro níveis de consciência. No Nível 0 se encontram, por exemplo, as plantas e animais com pouca mobilidade em que os ciclos de feedback contêm poucos parâmetros, como temperatura, luz solar, umidade, gravidade, etc.

No Nível I de consciência, encontram-se, por exemplo, os répteis, que devido ao grande número de ciclos de feedback, apresentam um sistema nervoso central para lidar com todas as informações. Os répteis possuem: visão, audição, tato, olfato, equilíbrio, pressão sanguínea, etc. E cada um desses ciclos de feedback comporta mais outros (KAKU, 2015, p.63).

No Nível II de consciência, os animais, além de criarem um modelo de seu lugar no mundo, criam também modelos de relação com os outros, ou seja, são animais sociais com emoções. Adquirir aliados, detectar inimigos, obedecer ao macho alfa, etc. São comportamentos muito complexos que exigem um cérebro muito expandido. Aparece, então, o sistema límbico que inclui: o hipocampo (para a memória), a amíndala (para as emoções) e o tálamo (para a informação sensorial), e todos fornecem novos parâmetros para criar modelos em relação aos outros. (KAKU, 2015, p.64).

Pesquisas recentes apontam que os homens diferem dos animais pela quantidade de processos que realizam, ou melhor, pela quantidade de ciclos de feedback que processam. Além disso, as pesquisas também informam que o homem é o único ser vivo do reino animal que entende o conceito de amanhã. Diferente dos animais, somos os únicos que perguntamos: *E se?* Seja em dias, meses ou anos.

A pergunta *E se?* carrega intrinsecamente o problema da possibilidade. O conceito de *possibilidade* levou o homem a transformar o mundo natural. A possibilidade de encarar algum perigo levava o homem a se preparar. Os mais preparados, ou seja, aqueles que melhor

processavam os eventos e situações de perigo com base nas informações que tinham, aumentavam suas chances de sobrevivência. Os indivíduos que melhor conseguem processar os dados são os mais inteligentes. Assim, o movimento natural da evolução da vida segue, conforme afirmado anteriormente por Bergson, em direção à inteligência.

A consciência humana cria um modelo do mundo e o simula ao longo do tempo, avaliando o passado para simular o futuro. Isso exige mediar e avaliar muitos ciclos de feedback, a fim de tomar uma decisão para atingir uma meta. Quando atingimos o Nível III de consciência, são tantos ciclos de feedback que precisamos de um diretor-geral para analisá-los a fim de simular o futuro e tomar uma decisão final. Por isso, nosso cérebro difere dos cérebros dos animais, principalmente na expansão do córtex pré-frontal, situado logo atrás da testa, que nos permite “ver” o futuro (KAKU, 2015, p.65).

O movimento evolutivo seleciona os mais aptos a sobreviver. Para conseguir processar os eventos e situações de perigo que o ameaçava em um mundo primordial, o homem precisou criar ferramentas que o possibilitou seguir em direção à vida. A principal ferramenta que ele encontrou é aquela que o possibilita criar: a faculdade da imaginação. O homem começou a imaginar cenas e objetos irreais que o permitiria encarar os problemas que se apresentavam.

O Dr. Daniel Gilbert, psicólogo de Harvard, escreveu: “A maior conquista do cérebro humano é a capacidade de imaginar objetos e episódios que não existem no mundo real, e é essa capacidade que nos permite pensar no futuro. Como um filósofo observou, o cérebro humano é uma ‘máquina de antecipação’, e ‘fazer o futuro’ é a sua função mais importante.” (KAKU, 2015 p.65).

O homem fabrica o futuro. O cérebro se desenvolveu para que ele pudesse se preparar antecipadamente a problemas, eventos ou situações que apontassem algum perigo. Essa característica ainda permanece na sociedade atual. Aqueles que mais se destacam são os que conseguem analisar a maior quantidade de dados possíveis e elaborar um plano de ação que forneça uma resposta para a situação vivida.

Os animais conseguem ter um senso definido do lugar que ocupam no mundo. Aqueles com sistema límbico desenvolvido, conhecidos também como animais sociais, reagem à presença de predadores ou de parceiros somente com base no instinto. A natureza, como afirmava Bergson, já forneceu instruções para todas as situações que os animais poderiam se deparar. Assim, os animais vivem num completo estado de presente, totalmente regulado pelo instinto. Kaku, aponta que a inteligência está intrinsecamente ligada ao conceito da

consciência. Afirma ele:

São poucas as teorias sobre a origem da inteligência, e todas têm prós e contras. O tema em comum parece ser a capacidade de simular o futuro. Por exemplo: o objetivo do líder é escolher o melhor caminho para a tribo no futuro. Isso significa que o líder precisa entender as intenções dos outros a fim de planejar estratégias. Portanto, simular o futuro foi talvez uma das forças propulsoras da evolução para nosso cérebro atingir o tamanho e a inteligência atuais. E quem pode simular melhor o futuro é quem sabe tramar, conspirar, entender a mente dos outros membros da tribo, e estar sempre preparado para se defender de ataques. (KAKU, 2015, p.181).

Os seres humanos são claramente diferentes dos animais irracionais e seu instinto exerce um papel de enorme importância nas suas ações. Além do instinto e das emoções, o ser humano conta com múltiplas informações de variados ciclos de feedback. Para tomar uma determinada ação impactante sobre a própria vida, o homem organiza simulações que transcendem a própria vida em milhões de anos no futuro. A criação de infinitas simulações, possibilidades e probabilidades levam-no a criação de mundos incomensuráveis que o auxiliam a uma tomada de decisão para realizar um objetivo.

A característica de criação de situações possíveis, originada para ajudar na resolução de um problema, é apontada como a principal ferramenta que auxiliou na sobrevivência humana ao longo do tempo. Entretanto, a maior característica humana é também a maior fraqueza. A possibilidade de enfrentar um perigo cria-lhe um perigo ilusório que, por sua vez, cria o maior problema psíquico que o homem enfrenta: a ansiedade.

Presente em todas as doenças mentais conhecidas, a ansiedade é o sofrimento de antecipação por uma situação que pode ou não ser real. O homem passa a se desesperar por uma ou várias situações que fogem ao seu controle. Começa por elaborar soluções para todos os problemas possíveis com o medo de perder a vida. Assim, antes da situação se apresentar, já existe uma solução. Antecipando-se sobre todos os problemas que pode enfrentar, o homem começa por subjugar e desprezar o mundo natural, transformando-o em um mundo tecnológico, ao qual tem controle. Sendo assim:

A simulação do futuro, o cerne do Nível III de consciência, é mediada pelo córtex pré-frontal dorsolateral, o diretor do cérebro, com a competição entre o centro do prazer e o córtex orbitofrontal (que age verificando nossos impulsos). Isso lembra um pouco a ideia de Freud da luta entre consciência e os desejos. O verdadeiro processo de simulação do futuro ocorre quando o córtex pré-frontal acessa as lembranças do passado a fim de delinear eventos futuros. (KAKU, 2015, p.75).

A noção de um *eu* unificado cria um modelo de mundo e define modos de ser e preferências que são de fato ilusórias. Na verdade, segundo as pesquisas, há uma intensa competição de múltiplos ciclos de feedback sobre o que é importante ou não. Grande parte do que o sujeito pode considerar como importante ou não, devido a processos, como o hábito, por exemplo, pode ser descartada. O centro do prazer e o córtex orbitofrontal se confrontam em múltiplos ciclos de feedback de simulações do passado. Ideias novas encontram forte resistência, pois o cérebro é desenhando para gastar o mínimo de energia, e como novos processos consomem muita, as tentativas de novas ações são, em sua maioria, descartadas.

Kaku (2015, p.77) afirma que as pesquisas do biólogo Carl Zimmer³⁰ apontam que é o córtex pré-frontal medial que “pode estar tecendo uma ideia de quem nós somos. Em outras palavras, pode ser o portal para o conceito de “eu”, a região central do cérebro que funde, integra e inventa uma narrativa unificada de quem nós somos”.

Na verdade, tanto as neurociências como as demais ciências em conjunto com o campo de estudo da filosofia da mente ainda estão longe de um conceito de *eu* e não é objetivo deste trabalho se deter nessa questão. Essa questão aparece aqui somente para ilustrar que o entendimento do conceito de *eu* atualmente é entendido como um conceito de construção, uma narrativa.

De acordo com Kaku, o problema da unificação do *eu* é ainda mais evidente quando se atenta para as pesquisas do Dr. Michael Gazzaniga³¹, que passou várias décadas estudando o estranho comportamento de pacientes com cérebro dividido. Há uma estrutura no cérebro chamado de corpo caloso. Essa estrutura é responsável pela comunicação entre os hemisférios cerebrais. Lesões nessa estrutura não necessariamente levam à óbito. O hemisfério esquerdo é comumente responsável pela linguagem. Gazzaniga notou que:

o cérebro esquerdo desses pacientes, quando confrontado com o fato de que parecia haver dois centros de consciência residindo no mesmo crânio, procurava dar estranhas explicações, por mais bobas que fossem. Ele me disse que, diante de um paradoxo óbvio, o cérebro esquerdo “fabulava” uma resposta para explicar fatos inconvenientes. O Dr. Gazzaniga acredita que isso nos dá uma falsa ideia de que somos unificados e inteiros. Ele chama o cérebro esquerdo de “intérprete”, que fica inventando ideias para tamponar

³⁰Carl Zimmer é um escritor e divulgador de ideias científicas sobre as fronteiras da biologia, no qual os cientistas expandem nosso entendimento sobre a vida. Em 2016, ganhou o , concedido anualmente pela Sociedade do Estudo da Evolução que reconhece indivíduos que se empenham em avançar o entendimento do grande público sobre a ciência da evolução. Cf. Disponível em: . Acesso em 18 jan de 2017.

³¹Michael Gazzaniga é o diretor do SAGE, Centro de estudos da mente da Universidade de California, Santa Barbara. Em 1964 obteve o PhD em psicobiologia, pelo Instituto de Tecnologia da Califórnia, por iniciar as pesquisas sobre cérebros divididos. Posteriormente realizou importantes avanços no entendimento da função de lateralização do cérebro e da comunicação entre os hemisférios cerebrais. Cf. Disponível em: . Acesso em 18 jan de 2017.

as inconveniências e lacunas em nossa consciência. [...] O hemisfério esquerdo gera a tendência de encontrar ordem no caos, que tenta encaixar tudo numa história e pôr num contexto. Parece que ele é direcionado para criar hipóteses sobre a estrutura do mundo, mesmo diante da evidência de que não existe padrão nenhum. (KAKU, 2015, p.78).

As intuições de Bergson e Vaihinger são reforçadas pelas pesquisas atuais em neurociência. As fabulações são naturais no homem. Bergson afirma que a natureza que regulou até o menor dos animais com o instinto, também deve ter regulado o homem a seguir determinada direção. As ficções, produções, criações, fingimentos e atuações humanas são naturais. As pesquisas ainda sugerem, de acordo com Kaku, que a mente continuamente cria alucinações. Ao olharmos para o céu, vemos imagens que não existem, escutamos falsos sons. O cérebro interpreta os estímulos sensoriais e cria imagens falsas tentando dar um sentido ao mundo ameaçador. “Isso não depende de nós. Está configurado no cérebro. Em certo sentido, todas as imagens que vemos, reais e virtuais, são alucinações, porque o cérebro está sempre criando imagens para fazer sentido” (KAKU, 2015, p.224).

A narrativa do cérebro pode se alterar a qualquer momento. As ideias se transformam e, assim, transformam-se também todas as representações de uma ideia. Segundo Vaihinger, há três estágios na vida de uma representação: o período *fictício*, o período *hipotético* e o período *dogmático* de uma ideia. Primeiro, veremos como ocorre a passagem de uma hipótese para um dogma; em seguida, de uma ficção para um dogma ou para uma hipótese. Após, veremos o movimento inverso, ou seja, ilustraremos a passagem de um dogma para uma hipótese, e desta, para uma ficção.

Os dogmas são grupos de representação considerados como expressão da realidade sem dúvidas; já as hipóteses, são consideradas como expressões da realidade, nas quais há uma dúvida sobre sua validade objetiva. A hipótese guarda uma tensão provocada pela dúvida que, do ponto de vista psíquico, é desagradável para alma. Vaihinger (2011, p.287) afirma que:

A alma tem a tendência de pôr em equilíbrio todos os conteúdos de representação, produzindo entre eles uma mediação ininterrupta. A hipótese enfrenta essa tendência de forma hostil, à medida que lhe é misturada a ideia de que ainda não poderá ser posta em uma sequência com as demais representações objetivas. É que ela foi adotada só provisoriamente para ajustar o equilíbrio. A representação, uma vez aceita como objetiva, possui equilíbrio estável, ao passo que a hipótese possui apenas um equilíbrio instável. Ora, a psique tende a tornar cada vez mais estáveis todos os conteúdos psíquicos e a aumentar tal estabilidade. A situação do equilíbrio instável é desconfortável não só fisicamente, mas também psiquicamente.

O estado de tensão explica, de forma natural, a tendência em se transformar hipóteses em dogmas. Os problemas de solução complicada, ou tidos por insolúveis, geram um estado desagradável na alma, que podemos entender por ansiedade, ou até mesmo, angústia, provocadas pela existência da dúvida. Para uma ideia ser tomada como um dogma, não pode existir nenhuma dúvida sobre ela. Uma ideia dogmática é uma ideia de plena certeza. Um dogma é aceito ou não. Não há possibilidade de discussão com dogmáticos. Diferentemente de uma ideia hipotética, que prima pela dúvida. Existe alguma incerteza na hipótese, algo que falta. A ideia hipotética não é completa em si mesma. A hipótese pode gerar angústia, um dogma não. A transição de uma hipótese se transformando em dogma ocorre frequentemente no indivíduo e também na comunicação com os outros: o que um expressa como hipótese, o outro adota como dogma. Há exemplos disso em todos os campos da atividade humana, não só na religião.

A ficção gera, na alma, um estado desagradável ainda maior se comparada à hipótese. A ficção, como dito anteriormente, precisa ser conscientemente tida como falsa. É preciso lidar com os procedimentos como se fossem de um modo ou de outro. Ela serve a um propósito de calcular algo do real. Ainda mais, a ficção não tem validade objetiva, pelo contrário, a forma de representação dela é subjetiva. Enquanto que a hipótese expressa uma validade objetiva e obstrui a alma de conseguir o equilíbrio indiretamente, ou seja, por algo menor, a ficção, por sua vez, desequilibra completamente a ideia.

Visando evitar a situação desagradável de tensão, concede-se, a toda representação ficcional, a validade subjetiva, deixando-a assim, sem expressão de valor. Desse modo, a representação ficcional equipara-se com as demais representações e, simplesmente, torna-se dogma. O *como se*, que caracteriza a ficção, transforma-se em *por que*. Em contrapartida, a ficção, pelo mesmo caminho, transforma-se em hipótese, quando o *como se* transforma-se simplesmente em *se*. Dessa maneira:

O primeiro processo, a transformação da ficção em hipótese, da hipótese em dogma, ocorre principalmente na história. Todo historiador conhece uma série de exemplos nos quais mitos, inicialmente conscientes (que são psicologicamente, constituídos do mesmo modo que as ficções), se tornam hipóteses históricas e depois dogmas históricos. (VAIHINGER, 2011, p.291).

Segundo Vaihinger, a psique possui um momento impulsador que transforma e desloca as ideias de modo a conseguir o equilíbrio. Há uma característica de impaciência da psique, que tenta levar a alma para uma estabilidade. A instabilidade ocasiona uma perda de

energia alta que o organismo tende a evitar. A transformação de uma hipótese ou de uma ficção em dogma precisa ser analisada com atenção, visto que facilmente podem ocorrer inúmeros erros.

Ilustramos a passagem da hipótese para o dogma, o caminho inverso, ou seja, a passagem do dogma para a hipótese se situa na origem do pensamento científico. Na origem da ciência, há inúmeros dogmas que abarcam praticamente todas as ações humanas. Antes da ciência, a vida humana era determinada por ideias dogmáticas, não exclusivamente da religião, ainda que em sua maioria religiosas. Os dogmas concedem uma situação equilibrada para a alma do homem. Contudo, com o passar do tempo, aliado à experiência e à observação, o homem começa a questionar alguns dogmas. Gradualmente, ele nota algumas pequenas falhas e começa a questionar a validade dos dogmas. A mente, ainda incerta, procura uma justificativa contra o próprio questionamento, mas, aos poucos, o equilíbrio estável do dogma desaba. Assim, o dogma passa a ser considerado uma hipótese.

Quando a representação de um dogma perde um pouco de seu valor e se transforma em hipótese, a instabilidade dela é preferível à questionabilidade do dogma. As dúvidas hipotéticas aumentam. Surgem novas experiências, novos desafios. A psique passa a querer retornar ao seu equilíbrio, mas a própria hipótese começa a ruir perante as experiências. Não há conceitos da experiência real em quantidade suficiente para uma estabilidade, assim resta, ao homem, criar seu próprio conceito. O homem sabe que o conceito é falso, mas tem um valor prático. Desse modo, a hipótese se transforma em ficção, seja ela duradoura ou provisória. Enquanto não houver força necessária para que a ficção seja novamente transformada em hipótese e comprovada na experiência real, a psique permanece com os constructos fictícios.

Todos os mitos são criações fictícias, invenções que auxiliam o homem a lidar com o cotidiano. As pesquisas históricas mostram que muitas vezes os mitos foram criados com consciência por indivíduos inteligentes. Eles serviram ao seu propósito e suas ideias, mesmo que talvez não fosse o objetivo, foram tomadas como dogmas. As explicações, por exemplo, para um problema como a chuva, foi atribuída a um deus. Primeiro, a existência de um deus era uma hipótese, no entanto, com o passar do tempo, ou de maneira imediata, foi transformada em dogma. No advento da ciência, a ideia de um deus se torna novamente uma hipótese, e depois, em ficção. Assim:

No começo, toda a religião é um dogma geral (depois de que este dogma talvez tenha surgido de uma hipótese ou, eventualmente, até de uma ficção). Depois, a dúvida se faz notar e a representação vira hipótese. Crescem as

dúvidas, e alguns rejeitam integralmente a representação; outros ainda a preservam como ficção pública ou privada. Este último estado se evidencia em todas as religiões conhecidas até hoje quando elas atingem certa idade. No caso da religião grega, podemos observá-lo muito bem: as divindades populares dos gregos são inicialmente dogmas gerais, enquanto para Aristóteles e muitos outros filósofos representam meras hipóteses. Depois se tornam ficções para a classe culta, que mantém o culto de Deus, ou, melhor dito, dos deuses, apesar de estar convencida de que nada real corresponde às representações; este é também o caso de alguns filósofos cujas afirmações contraditórias sobre os cultos e os deuses só assim podem ser explicadas. O mesmo sucedeu com o cristianismo, seus dogmas originais se tornam hipóteses para os filósofos dos séculos XVII e XVIII. E o que representam para Kant e Schopenhauer? Meras ficções! (VAIHINGER, 2011, p.293).

No domínio da filosofia e da ciência, esse deslocamento de ideias se mostra tanto em pensamentos individuais como de períodos inteiros. Os mitos de Platão, por exemplo, como cita Vaihinger, passa pelos três estágios. Para Platão, eram somente ficções, um modo de como seria o mundo. Já mais tarde, no pensamento do próprio Platão, os mitos parecem se transformar em hipóteses. Com os neoplatônicos, transformam-se em verdadeiros dogmas. Mais tarde, com o passar do tempo, os mitos passam a ser novamente hipóteses, e à época de Vaihinger, o estudante de Platão os estuda novamente como formas míticas de representação, ou seja, meras ficções.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de decidir cursar o mestrado em filosofia, pensei nas diversas questões que me intrigavam e, na verdade, não conseguia estabelecer nenhum ponto de partida. Sempre que começava a pensar sobre algum ponto, apareciam problemas e mais problemas. Como poder utilizar conceitos como “homem ou humanidade” se eu não conseguia nem ao menos definir o que era ser homem, ou o que era a humanidade? De fato, a proposta que me fez continuar foi uma pergunta: *Como você quer responder, sem nem ao menos perguntar?*

Assim, deveria começar a perguntar, no entanto, a dúvida apareceu sob nova perspectiva: como poderia ao menos perguntar algo? Pois, para perguntar deveria ao menos saber sobre o que perguntava. E nem saber perguntar, eu sabia. Então, comecei pelo senso comum, melhor dizendo, pelas coisas que eu pensava que sabia. Uma das perguntas que escrevi era: *O que é o homem?* Assim, de um modo grandiloquente, comecei a pensar, se é possível, filosoficamente.

Minha questão central deste trabalho foi sobre a religião. No entanto, antes de me decidir por esta temática, me deparei com uma questão: *como poderia pensar um problema se sabia que antes de elaborar um problema, aquilo tinha problemas?* Havia chegado a uma pergunta filosófica, mas naquele momento não a percebi, e adotei um método prático. Enunciei todos os problemas que me aflingiam. Após um período de reflexão notei que a questão que parecia ocupar o centro de minhas angústias era o problema da religião. Assim então, comecei a pensar sobre religião e encontrei a obra de Bergson. Ao final das leituras bergsonianas, como já apontado, sem ainda saber, retornei a minha questão inicial. Entretanto, foi somente com as leituras da obra de Vaihinger que redescobri minha questão inicial.

Alguém me lembrou de como começamos algo: *começando*. Foi uma observação crucial para o pensamento que me acompanhou. Do mesmo modo, como o aparecimento do homem na terra, de acordo com as teorias evolutivas, não há um começo definido, nem um fim, ou finalidade clara na existência, o trabalho, seja ele qual for, encontra-se no meio. É preciso partir de um ponto. Seja ele falso ou não. Da mesma forma em que parto de determinado ponto, um cientista também parte. Então, começo a lidar com os problemas a partir do ponto que escolhi. Contudo, sendo um pesquisador honesto, é possível que o ponto do qual parti, não faça sentido após ser sujeito a provas e argumentos contrários. Neste ponto outra pergunta surgia, bem como, aquilo que me impedia de começar meu trabalho: se minha pesquisa era inválida, faria sentido escrever ou ainda a poderia publicar? Se todo o tempo, energia e esforço que eu utilizasse resultasse em um erro, para que, então fazer uma pesquisa?

Os erros parecem não serem dignos de publicação. No entanto, para afirmar que há um erro, preciso considerar que há um caminho correto. Em ciência, é a metodologia que aponta o caminho correto. A metodologia científica, por inúmeros fatores, é falha. A mera existência da disciplina de filosofia da ciência prova de que há alguma coisa que falta à ciência. A produção científica é falha. Neste ponto, consegui encontrar um certo alívio, não importava a temática abordada, meu trabalho era falho. Meu trabalho era fruto da minha imaginação, da minha atenção, de como meu corpo processava determinados estímulos. Meu trabalho era uma parte da história da humanidade.

A história da produção humana é a história do homem. O homem é aquilo que ele constrói, aquilo que ele fabrica. A construção da religião é uma das suas inúmeras realizações. A criação surge de um problema. Quando se depara com um problema o homem o transforma em alvo de observação, de reflexão e de ação. A observação realizada em grupo leva o homem a ansiar por algo a mais do que possui no momento, em outras palavras, a formar um desejo. Leva-o, também, a se identificar com os outros de sua espécie e, assim, realizar construções coletivas. Somente o convívio social desperta novas experiências e novas possibilidades, e, a religião é a primeira ferramenta de manutenção do convívio social.

A religião responde a uma questão básica. Em um dado momento em que não há alternativa de sobrevivência a não ser a religião, voltamo-nos para ela e acreditamos que não estamos sozinhos, que alguém olha por nós. O problema financeiro, ou político e ideológico pode ser a causa da religião, mas enquanto não resolvê-lo, a religião deve ser pensada de outra maneira. Mesmo assim, notamos que a religião se reporta a um problema ainda maior, que é o problema da imaginação. A imaginação gerou um problema que precisa ser resolvido. E a imaginação resolve os próprios problemas criando outras fantasias. Como resolver o problema da imaginação sem a imaginação?

O estudo de Vaihinger aponta três caminhos possíveis para a abordagem da Teoria do Conhecimento. Para ele, há o caminho do dogmático, do cético e do positivismo lógico. Ele, contudo, faz uma ressalva importante:

Temos de deixar para trás a opinião ingênua de que o que pensamos existe realmente, de que as formas e os caminhos selecionados pelo pensamento poderiam ser reencontrados no mundo do ser. Essa credulidade ingênua, essa devocão acrítica com que o homem natural simples enfoca os produtos de sua função lógica, ou seja, o seu próprio mundo, se vê cruelmente frustrada ao longo de amargas experiências. O pensamento e a função lógica não formam o centro no qual convergiriam os raios do mundo, o eixo em torno do qual giraria o mundo; pelo contrário, é modesto o papel que a função lógica desempenha na economia da natureza; e as modificações inseridas no

mundo real pelos produtos da função lógica – por mais poderosos e extensos que sejam do ponto de vista humano, são, quando comparadas às mudanças cósmicas, de insignificância irrisória. Entretanto, por menores que sejam tais modificações em comparação com as grandiosas e poderosas causas do mundo real – que, movidas por uma necessidade inquebrantável e pesada, trabalham e agem como gigantescas forças cegas –, tal mundo das representações é o nosso mundo, no qual vivemos e experimentamos sensações. (VAIHINGER, 2011, p.338).

Com relação aos dogmáticos, Vaihinger afirma que eles acreditam, sem dúvida alguma, na lógica. A lógica é para eles uma ciência isenta de erros. Os céticos, por outro lado, não encontram nenhuma expressão rigorosa o suficiente para definir a incerteza e a desconfiança do pensamento. Os céticos, para Vaihinger, perdem-se nos próprios devaneios e suas asserções os deixam até mesmo hesitantes com relação a própria existência. Há, ainda que pequena, valorização do pensamento cético. O pensamento cético destrói a ingenuidade e a credulidade não refletida, daqueles que assumem que o pensamento é equivalente ao ser.

Vaihinger adota a postura do positivista lógico. Para ele, a lógica é o instrumento do pensamento que faz o conhecimento avançar. Com os céticos, os positivistas aprendem a duvidar do seu próprio instrumento, mas ao contrário dos céticos que somente duvidam, os positivistas se apoiam no aspecto prático encontrado pelos constructos do pensamento. Ao apoiar-se sobre um aspecto prático, os positivistas, parecem negar que mesmo sendo logicamente aceitáveis e utilizáveis, existem certos argumentos para as ações e produções humanas que, ao contrariarem o sentido da vida, como pensava Bergson, precisam ser modificadas.

A religião, como exemplo melhor da produção humana, contém o trunfo de poder nos explicar o que é certo ou que é errado, visto que apresenta aspectos práticos utilitários. Mas a pergunta: *Por que as pessoas matam a si mesmas em nome de um deus fictício?* Ela seria respondida por ser uma história, pois, o que nos resta é uma história, bem ou mal contada é a história que contamos pra nós mesmos. A religião é uma falsidade necessária. Com *A evolução criadora* aprendemos que a vida tem uma certa direção, ela não precisa ter necessariamente alguém que a guia. A vida é guia de si mesma. Em *As duas fontes da moral e da religião* entendemos ser possível resolver o problema da religião sem acreditar ou ter fé em algo exterior a nossa realidade sensível. Ser religioso é natural, inteligente e racional. Se a religião não liga este mundo a um mundo exterior, se não existem espíritos, isso não diminui ou exclui a crença, nem a fé. A religião é humana, nem por isso é profana, ela é, pelo contrário, sagrada por ser uma criação. Assim, passamos a procurar entender como se constituem as ficções. Em *A filosofia do como se*, entendemos que a religião é uma ficção

prática e que como outras ficções servem para nos auxiliar a viver em sociedade.

Ao fim deste trabalho, percebi que o meu desejo ao terminar era de me sentir completo e realizado. No entanto, com um custo excessivo percebi que estou longe de me sentir assim. Minha pesquisa filosófica apenas começou. Ao iniciar este projeto tinha por meta afirmar que *a religião era uma história* e colocar um ponto final. Conseguí realizar parte do meu objetivo, porque o ponto final não veio. Não sei se um dia haverá um ponto final. As perguntas parecem somente se acumular. Sei que tenho grandes desafios por vir, pois pela quantidade de perguntas que ainda tenho, é preciso prosseguir meus estudos. A direção, contudo, me parece incerta, porque as perguntas ainda precisam amadurecer. Deixo, então, as reticências, para em outro momento poder voltar e continuar essa história...

REFERÊNCIAS

AMABIS, J. M. MARTHO, G.R. **Fundamentos da biologia moderna**. São Paulo: 1997, p.488-490.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo. Ed. UNESP, 2010.

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

_____. L'Évolution créatrice. In: **Ouvres**. Presses Universitaires de France. 6°édition: 2001.

_____. Les Deux sources de la morale et de la religion. In: **Ouvres**. Presses Universitaires de France. 6°édition: 2001.

BERTHOZ, A. Les théories de Bergson sur la perception, la mémoire et le rire, au regard des données des neurosciences. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

DARWIN, C. **A expressão da emoção nos homens e nos animais**. Tradução: Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo. Companhia das Letras, 2000.

_____. **A origem das espécies através da selecção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela sobrevivência**. Tradução: Ana Furtado. Leça da Palmeira, Portugal: Planeta Vivo, 2009.

DAWKINS, R. **Deus, um delírio**. Tradução: Fernanda Ravagnani. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

_____. **O Gene Egoísta**. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo. Companhia das Letras, 2007.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Paulinas, 1989.

FAGOT-LARGEAULT, A. Le philosophe et la science, selon Bergson. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

FRANÇOIS, A. Les sources biologiques de L'Évolution créatrice. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

GAYON, J. L'Évolution créatrice vue par les fondateurs de la théorie synthétique de l'évolution. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique**. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

GODDARD, JC. Exception mystique et santé moyenne de l'esprit, dans Les Deux Sources de la morale et de la religion. In: **Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle**. Paris,

France. Presses Universitaires de France, 2002.

HAN, H.J. L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007:** épistémologie et métaphysique. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

HUDE, H. Intuition et invention chez Bergson. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007:** épistémologie et métaphysique. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008, p.179-200.

JAMES, William. Variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Editora Cultrix, 1991. Tradução de Octávio Mendes Cajado. Disponível em: <file:///C:/Users/revis/AppData/Local/Temp/William_James-Variedades_da_Experiencia_Religiosa_Pensologosou.pt.pdf>. Acesso em: 16 jan. 2017.

KAKU, Michio. O futuro da mente. Tradução: Angela Lobo. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.

LAMB T.D. A fascinante evolução do olho. **Scientific American Brasil.** Edição 111 [Ago. 2011]. Disponível em: <>. Acesso em: 10 jan. 2017.

MIQUEL, PA. Une harmonie en arrière. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007:** épistémologie et métaphysique. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía.** Tomo I. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1982, p.880 -881. Cuarta edición.

_____. **Diccionario de Filosofía.** Tomo III. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1982, p. 1960. Cuarta edición.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado:** um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional. (tradução: Prócoro Velasquez Filho). São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PROCHIANTZ, A. La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007:** épistémologie et métaphysique. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

RICQLÈS, A. Cent ans après: *L'Évolution créatrice au péril de l'évolutionnisme contemporain.* **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007:** épistémologie et métaphysique. Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

ROHMAN, C. **O livro das ideias: um dicionário de teorias, conceitos, crenças e pensadores, que formam nossa visão de mundo.** Tradução: Jussara Simões. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

SAGE. **Michael Gazzaniga.** Disponível em: Acesso em: 18 jan. 2017.

SALES, Alencar Benes. **O pensamento evolucionista de Teilhard de Chardin.** In: SymposiuM de Filosofia. Vol. 1, nº1 jul-dez 98, p. 27 – 33. Disponível em: Acesso em 17 jan

93
de 2017.

SITBON-PEILLON, B. Les Deux Sources de la morale et de la religion suite de L'Évolution créatrice? Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique.** Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

TUMA, P. La place de l'homme dans L'Évolution créatrice. **Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution Créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique.** Paris, France. Presses Universitaires de France, 2008.

UOL EDUCAÇÃO. Filósofo Francês: Henri Bergson. 2017. Biografia elaborada por Página 3 Pedagogia & Comunicação. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/henri-bergson.htm>>. Acesso em: 4 jan. 2017.

Última segundo. Portal IG ciência. **Olhos de verme marinho provam teoria da evolução.** Disponível em: Acesso em 06 dez. 2016.

VAIHINGER, H. **A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista.** Tradução: Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

ZIMMER, Carl. **Carl Zimmer**. Disponível em: . Acesso em 18 jan de 2017.