

Notas sobre a intuição em Pascal e Bergson

FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

A primeira questão poderia — ou deveria — ser esta: por que Pascal e Bergson? O que justifica a aproximação, a constatação das relações e o exame das diferenças? Como traçar as paralelas mínimas que autorizam colocar lado a lado os dois filósofos? Não há dúvida que estas perguntas poderiam ser respondidas de muitas maneiras. Nas duas doutrinas existem certamente muitos caminhos pelos quais poderíamos fazer os dois autores caminhar lado a lado. Em ambos há uma enorme suspeita da razão — daquilo que se convencionou como a apreensão inteligente do mundo; em ambos existe a busca da superação da discursividade. Por outro lado, não seriam estas características demasiadamente gerais para que se pudesse falar em paralelismo, influência, coincidência, etc.? Colocar as possibilidades da representação *verdadeira* para além da clareza do entendimento não é procedimento pouco freqüente na História da Filosofia Moderna; mesmo o racionalismo não chegou a encerrar totalmente a verdade nos limites da intelecção clara. Talvez a *via* para aproximar os dois filósofos possa ser procurada antes na maneira como ambos foram muitas vezes interpretados, naquilo que se lhes impingiu em termos de responsabilidade pela guarda da verdade científica e filosófica. Poderemos ver que Pascal e Bergson foram acusados de “erros” muito semelhantes, ou ao menos de “atitudes” igualmente danosas para a ciência e a filosofia. Pascal foi acusado de tentar sufocar no nascedouro o ideal mo-

dermo de conhecimento, projetando sua própria tentativa interior de desprezar o “conhecimento das coisas exteriores”, em prol de uma certeza “moral” que lhe garantisse a eternidade. “Nos *Pensées* vemos como a convicção da infinitude do progresso, a consciência de que este não pode acabar nunca, seja quanto ao acréscimo, seja quanto à divisão, conduz ao resultado da negação do pensamento por si mesmo, à negação de suas leis fundamentais”.¹ Isto representa, para Cassirer, um violento desvio no desenvolvimento do cartesianismo. Textos pascalianos como “De l’esprit géométrique” eram fiéis ao ideal de conhecimento que Descartes havia instaurado; neles o gênio de Pascal trilhava o caminho da autonomia da razão, do qual ele tentará mais tarde se separar, muito embora ao longo dos *Pensées* esta soberania apareça ainda muitas vezes afirmada com vigor. “A razão nos comanda bem mais imperiosamente do que um mestre; pois desobedecendo a um, tornamo-nos infelizes e desobedecendo a outro tornamo-nos tolos.” (*Pensées*,) Diante de tais afirmações, Cassirer lamenta: “Não deixa de ser um destino trágico e paradoxal aquele do pensador que escreveu estas palavras e que acreditava-se chamado a destruir o princípio racional da filosofia e da investigação modernas.”²

Também Bergson foi muitas vezes responsabilizado pela difusão do misticismo e do irracionalismo. Sua crítica do conceito foi frequentemente confundida com uma recusa da racionalidade. No início do século, Brunschvicg sentiu-se várias vezes chamado a tomar a defesa do racionalismo ameaçado³. Meyerson, pela mesma época, teve o cuidado de introduzir em seu livro *Identité et Réalité* um capítulo acerca do Irracional, em que enumera os temas e os procedimentos que devem ser cuidadosamente distinguidos daquilo que pode ser cientificamente explicado. Nem é preciso dizer que boa parte da filosofia bergsoniana aí está implicitamente mencionada. São conhecidas as apreciações de B. Russell e Piaget acerca do pensamento bergsoniano.

Mas existe o outro lado da moeda. Foi possível mostrar que a crítica bergsoniana do conceito tem como escopo um alargamento a racionalidade e não a sua recusa. Merleau-Ponty, Jean Theau⁴ e

1. Cassirer, E., *El Problema del Conocimiento*, trad. esp. ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 523.

2. Idem, ib., p. 525.

3. Veja-se particularmente os textos sobre o desenvolvimento do racionalismo, as críticas a Hamelin, a Renouvier e a Bergson nos textos reunidos nos volumes *Écrits Philosophiques*, I e II.

4. Merleau-Ponty, M., Bergson. Fazendo-se, in *Sinais*, Ed. Portugal. Theau, J., *La Critique Bergsonienne du Concept*. PUF, Paris.

outros procuraram mostrar que a atitude de Bergson prende-se mais a uma tentativa de configurar dimensões de conhecimento, níveis de contato com a realidade exterior e interior, compreendendo o conhecimento discursivo, marcando sua finalidade e caminhando na direção de sua superação tendo em vista não uma postura mística perante o mundo mas sim a compreensão mais profunda daquilo que por sua própria natureza ultrapassa as possibilidades do conhecimento discursivo. Isto inclui toda uma definição de ciência, uma gênese da inteligência, uma teoria da vida que estão permanentemente coladas aos dados científicos e epistemológicos. Quanto a Pascal, o próprio Cassirer considera que o "desvio" não é senão a explicitação da crise latente no cartesianismo, a necessidade, que Descartes procurou eludir, de optar entre Deus e o Homem como centro do conhecimento e da filosofia. Enquanto Descartes, Arnaud, Nersenne procuram conciliar as duas perspectivas, Pascal desenvolve até as últimas conseqüências a opção que se abre para o homem moderno. "Deus não pode ser o fim de uma filosofia se não foi também seu princípio e seu começo."⁵ A necessidade do Homem, reconhecendo-se como finito, posicionar-se ante o Incompreensível e o Infinito é o motivo mais profundo e mais constante da reflexão de Pascal. Daí a explosão, em certo sentido, do quadro do racionalismo clássico em Pascal, tanto do ponto de vista gnoseológico quanto do ponto de vista moral. Talvez seja esta atitude pascaliana de *pensar no limite* das coordenadas racionalistas que explique a relação, a princípio um pouco insólita, que muitos filósofos racionalistas do século XIX tiveram com Pascal. Com efeito, podemos perguntar a razão do interesse que Pascal despertou ao longo do século XIX francês. Cousin, Lachelier, Boutroux, Cournot, Duhem dialogam com Pascal; todos têm textos sobre algum aspecto da obra pascaliana. E talvez não seja por acaso que a edição clássica de Pascal tenha sido a de Brunschvicg, que tem também vários textos sobre Pascal. Tendo então como premissa que a atitude coerente não é considerar pensadores como Pascal e Bergson *estranhos* ao progresso da razão e à autonomia da subjetividade, é preciso tentar compreender o que a filosofia e a ciência devem àqueles que, historicamente, pensaram em certo sentido *contra* elas. Dentro desta perspectiva é que se tentará aqui alinhar algumas notas sobre a intuição em Pascal e Bergson.

* * *

5. Cassirer, E., *op. cit.*, p. 536.

O “ponto de vista” definitivo de Pascal, sua última posição a respeito do Mundo, é a visão da totalidade. “Não é certo que as verdades opostas de que é feita a verdade total não possam estar de acordo no pensamento como estão nas coisas. Mas este acordo só pode resultar de uma arte divina. Só pode realizar-se numa ordem superior pelo efeito de uma sabedoria verdadeiramente celeste, em que se combinem os opostos que eram incompatíveis nas doutrinas humanas.” (*Entret. avec M. de Sacy*). Parece pois que a visão da totalidade não é acessível ao Homem. Tudo na natureza humana contribui para nos afastar da totalidade em que entretanto estamos mergulhados: a estreiteza do intelecto, os costumes, a relatividade das nossas avaliações, os preconceitos, as inclinações. No entanto os homens fazem sistemas, vivem de sistemas. Sistemas de leis jurídicas, naturais, sistemas religiosos, metafísicos. Como explicar isto? A vontade guiaria o intelecto na direção do repouso conseguido na posse intelectual de uma pseudototalidade? Curiosa antecipação, em certo sentido, daquilo que o século XVIII buscará por outras vias e com outro objetivo: uma concepção dinâmica da racionalidade; em vez da posse da verdade a razão se definirá pela sua busca. Mas há uma componente de angústia em Pascal que não estará explicitado no Iluminismo. “... só posso aprovar aqueles que buscam através de gemidos.” (*Pensées* 421/333) Apesar de a sistematicidade só estar ao alcance do divino, há no entanto uma ordem de que o homem pode e deve se aproximar. Deus não quis nos revelar toda a ordem do mundo, assim como não quis também escondê-la inteiramente. Se não há fórmula para compreender a totalidade do universo, muito menos existirá alguma que nos encaminhe para a visão de Deus. Ao superar as pequenas coisas na vida e na ciência, o homem é levado a crer que poderá superar os grandes obstáculos e possuir o Mundo. Mas a única vantagem do homem é perceber a verdade, não possui-la. Nossos conceitos nos encaminham para a verdade, mas não são a verdade. “Com efeito, desde o primeiro movimento do homem na direção da verdade, o objetivo se deixa perceber; ele é visível aos povos, às almas mais humildes, às pessoas mais simples, contanto que eles amem sua própria condição e consentam em olhar para ver sentir a verdade onde ela se encontra.” (*Pensées*, 337/312). O encadeamento de conceitos não nos leva, pois, à verdade. Como diz Chevalier, o pensamento de Pascal não é linear, mas múltiplo ou multipolar. Isto não quer dizer que a variação de pontos de vista possa proporcionar a visão do verdadeiro. O acúmulo das diferenças no plano do relativo jamais nos dará o absoluto; o percurso da finitude não nos levará ao infinito.

E o objetivo é o infinito. Mas tal afirmação não nos deve levar a ver em Pascal um místico adorador do “outro mundo”. Os nossos sentidos são juízes legítimos quando estamos diante de fatos naturais. A razão nos explica estes mesmos fatos e os elementos inteligíveis que ela pode apreender. O erro não é usar estas faculdades, mas sim abandonar aquilo que for incompreensível a elas. Pois pode acontecer que a razão do que é compreensível seja o Incompreensível. Nossa condição miserável deriva do pecado original cometido pelo primeiro homem: eis aí o que a razão não pode compreender, pois é estranho ao nosso senso de justiça que os filhos e os filhos dos filhos sejam marcados irremediavelmente com a desgraça pela qual não são responsáveis. Mas sem admitir tal coisa não há como explicar a corrupção do gênero humano. “... de maneira que o homem é menos concebível sem este mistério do que este mistério sem o homem.” (*Pensées* 434/438) O mesmo raciocínio se aplica à questão da existência de Deus — quase uma versão pascaliana da prova cosmológica. O que há de compreensível no mundo aponta para algo que não podemos compreender inteiramente pela razão; a criação é incompreensível, mas o homem é constantemente levado a explicar sua condição através daquilo que a ultrapassa. É o caso da verdade que se percebe mas não se possui. “Verdadeiramente tu és o Deus escondido...” (*Carta a Mlle. de Roannez*). Chevalier⁶ aponta para dois sentidos da palavra “incompreensível”, dentre os quais temos que optar. É incompreensível que Deus exista, mas é também incompreensível que o mundo exista sem Deus. Sendo assim, e levando-se em conta que nosso entendimento não é a medida do ser, não podemos ficar para sempre no nível da antinomia. Temos que *crer* ou *apostar*. As Antinomias derivariam de uma concepção que faz do entendimento humano a medida do ser. Mas não podemos declarar inexistente tudo aquilo que não podemos conceber. Nem mesmo é o caso de se falar aqui de idéia clara e distinta, pois a clareza e distinção no nível do entendimento humano não serve como critério para avaliar aquilo que por definição nos ultrapassa. Daí o pouco ou nenhum valor que Pascal atribui às provas filosóficas da existência de Deus. Seria tentador, mas também arriscado, comparar estas considerações com a concepção de razão em Leibniz. O princípio de continuidade entre razão humana e razão divina faz com que a razão humana esteja para a divina assim como “uma gota d’água está para o oceano”, de forma que muitas coisas que são incompreensíveis para nós (como por exemplo os mistérios da religião) não são incompreen-

6. Chevalier, J., *Pascal*, Plon, Paris, 1922, pp. 178 e ss.

síveis do ponto de vista da razão divina, isto é, em relação ao todo da racionalidade. Mas Pascal marca de maneira bastante forte e dramática a diferença entre o finito e o infinito para que possamos ousar a aproximação. Não é a razão que leva o homem a Deus. “As provas metafísicas de Deus estão tão distantes do raciocínio dos homens que elas impressionam pouco; e mesmo que servissem a alguns, seria apenas durante o instante da demonstração: uma hora depois eles acreditariam ter sido enganados.” (*Pensées* 543/5) Para Pascal, não é só a *extensão* da idéia de Deus que não podemos conceber. É a própria existência dele que não pode ser demonstrada. Entretanto, um milagre é uma prova da existência de Deus. Mas que gênero de prova? É preciso admitir a *não impossibilidade* do milagre para admitir o *fato* miraculoso. Uma certa disposição é necessária, mas tal disposição não pode ser criada pela razão, pois consiste num discernimento que não é outra coisa que uma *visão do coração*. Para Descartes a intuição é uma visão intelectual da idéia; daí a importância da *inspeção do espírito* na procura da idéia verdadeira. Para Pascal a intuição é antes uma visão do coração. “Todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento”. (*Pensées* 474) “Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão.” (*Pensées* 481) Daí a importância da disposição do coração para *ver*.

Esta sensibilidade interior — se assim se pode dizer — como modo de aceder à verdade é que nos permite dizer que em Pascal a busca da verdade é realmente uma *ação* que se realiza de maneira mais perfeita no mais alto grau do agir humano: a religião. Como não associar a fé com a busca de Deus, a ação de contato com o infinito, a mais angustiante ação de que é capaz o ser humano? Alguns historiadores crêem que se aproximam da positividade ao explicar biograficamente a passagem do conhecimento físico-matemático ao conhecimento do homem em Pascal. Mas os prefácios dos tratados científicos já indicam que a aspiração à totalidade é a característica mais própria do homem. “... a natureza, tendo por objetivo somente manter os animais numa ordem de perfeição limitada, inspira-lhes esta ciência necessária, sempre igual, por temor de que degenerem, e não permite nenhum crêscimo por temor que eles passem dos limites prescritos. Isto não acontece com o homem, que foi feito para o infinito.” (Prefácio do *Traité du Vide*, p. 533 da ed. da Pléiade.) É de se notar, além disto, que em Geometria os primeiros princípios não são objeto de definição, e isto não diminui em nada a certeza nas operações matemáticas. Já neste nível existe uma certeza que está além da “convicção das demonstrações”. “Acharemos talvez estranho que a geometria

não possa definir nenhuma das coisas que ela tem como principais objetos: pois ela não pode definir nem o movimento, nem o número, nem o espaço; e no entanto estas três coisas são as que ela considera mais particularmente (...)” (*De L’Esprit Géométrique*, p. 583 da ed. Pléiade.) Neste caso, a falta de definição indica maior perfeição da ciência, pois indica a irreduzível simplicidade de seus objetos. Mas o ponto decisivo é já aqui a questão do infinito. A divisibilidade infinita do espaço, a infinitude dos números naturais são noções que todo matemático tem que aceitar. No entanto, o que há de mais indemonstrável do que o infinito? Não existe um só geômetra que não aceite a divisibilidade infinita do espaço. A razão disto não é que ele compreenda perfeitamente esta divisibilidade, mas sim que ele compreende que um espaço indivisível seria um espaço inextenso. De forma que às vezes é preciso aceitar o incompreensível para não cair em contradição. “... todas as vezes que uma proposição é inconcebível é necessário suspender o juízo e não negá-la, mas sim examinar a contrária; se esta for manifestamente falsa, pode-se com certeza afirmar a primeira, por mais incompreensível que seja.” (idem, p. 586).

Raciocínio necessário para o ente que pode chegar apenas a uma visão relativa das coisas. É bem verdade que somos parte do Todo; mas isto para Pascal — ao contrário de Leibniz — não é razão para otimismo. Não nos podemos beneficiar teoricamente daquilo que nos ultrapassa, sem mencionar o fato de não podermos saber com certeza se o intelecto divino se assemelha ao nosso. Apesar de estarmos imersos numa totalidade que nos ultrapassa, ela também de alguma forma se opõe a nós. Nossa condição ontológica é que instaura a situação trágica, a espécie de dialética quase niilista que Goldman encontra em Pascal. “A impossibilidade, para o homem, de alcançar um conhecimento desta natureza que seja absolutamente válido, em razão de sua situação ontológica de ser, enquanto sujeito cognoscente, parte integrante do todo que determina a significação dos fenômenos e dos seres particulares.”⁷ A impossibilidade de relacionar objetivamente as partes com o Todo e principalmente o homem, enquanto parte, com o Divino enquanto totalidade determina inevitavelmente limites bem mais estreitos para a razão do que aqueles que pretendia Descartes. “Tudo é um, tudo é diverso” (*Pensées* 116/125). Ecos longínquos da comunhão com a divindade ainda ressoam na alma do homem, ecos aos quais ele tenta responder buscando desordenadamente a felicidade.

7. Goldmann, L., *Dieu Caché*, trad. espanhola *El Hombre y lo Absoluto*, ed. Península, Barcelona, 1968, p. 317.

de. O objetivo de Pascal nos *Pensées* é sobretudo prático, na medida em que ele deseja indicar aos homens que a felicidade está na esperança em Deus, sucedâneo de nosso primitivo estado de graça. A “sede infinita” só pode ser saciada pelo próprio infinito. Mas para o homem que tem o coração fechado, tudo é Deus, exceto o verdadeiro Deus (Bossuet). É por isto que a busca puramente racional de Deus se perde nas derivações da curiosidade e das ciências, sem nunca atingir o infinito. Porque o primeiro passo é reconhecer que a razão não pode atingir o infinito. Qualquer que seja o grau de sabedoria, frente ao infinito ele é ignorância; a verdadeira sabedoria consiste pois em dispor a vontade para receber a graça através do contato com Deus pelo coração. Na fraqueza do homem reside a sua força: é o reconhecimento da fraqueza que lhe permite superá-la. há um sopro trágico nessa idéia que permeia o pensamento de Sófocles a Pascal e a Nietzsche: sobre a própria culpa, a fraqueza e a impotência o homem constrói laboriosamente, angustiosamente a sua salvação. Tal construção inclui sem dúvida o conhecimento de si. Mas não para elevar o *cogito* ao centro do universo, e sim para revelar mais claramente a desproporção entre o homem e o infinito. “Pois enfim o que é o homem na natureza? Um nada frente ao infinito, um tudo frente ao nada, um meio entre o tudo e o nada. Infinitamente longe de compreender os extremos, o fim e o princípio das coisas lhes estão invencivelmente ocultos num segredo impenetrável, igualmente incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito que o envolve.” (Desproporção do Homem! *Pensées* 72/84) Nenhum conhecimento pode se substituir àquilo que é a chave de tudo: *sentir* a própria pequenez, *sentir* a grandeza infinita de Deus, *sentir* a distância infinita que só a graça pode transpor. É por isto que paradoxalmente — ou dialeticamente — reconhecer-se como um “caniço pensante” significa elevar-se acima da condição humana.

“O homem supera infinitamente o homem.” Esta frase Pascal tem seu equivalente em Bergson. Para este, o homem não pode ser definido apenas pela razão enquanto *inteligência*. A inteligência é no homem o sucedâneo do instinto nos animais. Suas categorias fixas e bem demarcadas visam a comodidade do contato com o mundo, a dominação da matéria para as finalidades práticas de todos os níveis, desde a sobrevivência imediata até a ciência abstrata. A inteligência nos foi dada para *viver*, e *pensar* apenas na exata medida em que isto é necessário à vida. Daí a espacialização do tempo, forma e origem de todo o nosso relacionamento pragmático com a matéria e mesmo com o espírito. Tanto do ponto de vista biológico quanto do ponto de vista histórico é possível fazer, pois, a crítica da inteligência. Num primeiro

aspecto se procura mostrar a inteligência como fator de adaptação progressiva do homem ao meio ambiente, estruturando formas de vida e de sociabilidade, instaurando técnicas que permitam melhor domínio da natureza, criando regras para conduzir com eficiência e racionalidade a vida individual e em grupo. Num segundo aspecto, temos um primeiro nível de reflexão sobre o trabalho da inteligência, mas que se guia ainda pelas próprias coordenadas da inteligência. O prolongamento do contato pragmático com o mundo acaba por oferecer quase naturalmente instrumentos para a especulação que procura desvendar o sentido mais geral e mais íntimo do homem e do mundo. Um exame da história da filosofia pode mostrar, então, a predominância das categorias da inteligência na especulação. "Mas grande é a tentação de sondar até o fundo do espírito com os procedimentos que obtêm êxito na superfície. Se nos deixamos levar, obteremos simplesmente uma física do espírito calcada na física dos corpos. Em conjunto, estas duas físicas constituirão um sistema completo da realidade: o que nós chamamos por vezes uma metafísica."⁸ Os procedimentos da inteligência não são adequados para captar o que não é material no homem e na própria matéria. O caráter interior do homem parece mais facilmente apreensível quando aplicamos à interioridade os mesmos procedimentos que servem para o conhecimento do mundo exterior. Mas é apenas devido ao hábito e à comodidade de tais instrumentos. A verdade do espírito tanto no homem quanto nas coisas só é completamente acessível à intuição. Bergson cuida para que o desgaste da palavra não interfira no sentido que ele lhe quer dar. "Intuição é aliás uma palavra diante da qual hesitamos por longo tempo. De todos os termos que designam um modo de conhecimento é ainda o mais apropriado; e contudo se presta à confusão. Na medida em que um Schelling, um Schopenhauer e outros já apelaram para a intuição, na medida em que eles opuseram mais ou menos intuição à inteligência, poder-se-ia crer que aplicamos o mesmo método." (PM 25) Na verdade o que estes filósofos fizeram, segundo Bergson, foi eleger um conceito, um termo fixo, e fazer dele um absoluto atingido por "intuição". Isto equivale a seguir uma tendência em filosofia que coloca o conhecimento metafísico como superior ao científico e mesmo como diretor do científico. Para Bergson intuição significa principalmente duas coisas. Primeiro, "pensar intuitivamente é

8. Bergson, H., *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 1969, p. 40.

Obs.: As citações dos *Pensées* de Pascal referem-se à ed. Brunshvicg e à ed. Chevalier da Plêiade. O primeiro número indica a primeira e o segundo número indica a ed. Plêiade. Quando existe apenas um número, refere-se à ed. da Plêiade (Chevalier).

pensar *na* duração” (PM 30) Isto significa superar os termos dos problemas e das soluções usualmente utilizados, uma vez que eles são a linguagem da inteligência. Esta, por definição, não pode exprimir a temporalidade enquanto duração substancial de todas as coisas. A intuição é o modo pelo qual o homem se torna consciente do devir como totalidade dinâmica, fluxo de duração que constitui a realidade mais íntima de todas as coisas. E assim chegamos ao segundo aspecto que define a intuição: quando empregamos a inteligência para captar algo além da materialidade chegamos a “dificuldades e contradições onde é natural que cheguemos, se a inteligência é especialmente destinada ao estudo de uma parte e se nós pretendemos empregá-la para conhecer o todo.” (PM 35)

Não devemos entender “espírito” apenas como a alma humana no contexto do pensamento bergsoniano. Na medida em que a duração não é uma realidade “material” pode-se dizer que, de certa forma para Bergson a totalidade é algo de espiritual, se entendemos por esta palavra uma tendência que percorre todas as coisas e as move na direção da realização de uma plenitude de vida. Esta lançar-se sempre para mais além, o elan responsável pelo aparecimento de diversas espécies de vida, manifesta-se no homem pelo esforço para superar a inteligência — a forma “*natural*” do ser humano. A intuição é visão interna pela qual o homem se vê mergulhado no devir fundamental e descobre sua própria essência como temporalidade. A princípio isto é algo de incompreensível. Repugna à inteligência e é rebelde à expressão pela linguagem. Mas, tal como em Pascal, em Bergson é preciso conviver com o incompreensível, se é ele a realidade mais fundamental. A inteligência pode mostrar-se refratária a uma certa idéia, tachando-a de incompreensível. “Mas aceitemo-la provisoriamente, façamo-la passear pelos diversos departamentos de nosso conhecimento: nós a veremos, a ela, obscura, dissipar obscuridades. Através dela, problemas que julgávamos insolúveis vão se resolver, ou antes se dissolver, seja para desaparecerem, seja para se colocarem de outra maneira”. E tudo aquilo que dela receber luz por sua vez a iluminará, até que por reciprocidade a idéia inicialmente obscura nos aparecerá “com o duplo poder de esclarecer o restante e esclarecer a si mesma.” (PM 31-32).

Também se situa primeiramente no nível do incompreensível o contato direto com a totalidade, próprio do herói e do santo, indivíduos que em Bergson são responsáveis pelo progresso moral da humanidade. Alcançando-se acima das formas estabelecidas do ponto de vista social e histórico, tais indivíduos se sentem, a princípio incom-

preensivelmente, chamados a estabelecer uma diferença entre si e os outros, a romper com a rotina moral e social, em direção a novas perspectivas. Aceitando e defendendo aquilo que mal compreendem, acabam por ser aceitos e compreendidos, e suas intuições vividas incorporam-se à história. A certeza do contato com a divindade, o dever de intermediar o contato entre os homens e Deus faz do místico uma espécie de militante daquele elan que impulsiona a vida. O progresso moral não é contínuo e espontâneo. A natureza de certa forma deseja a imobilidade, a mesma fixidez que foi conseguida no caso dos animais que se guiam pelo instinto imutável. Mas o homem recusa-se a isto porque, como já dizia Pascal (e Bergson subscreveria inteiramente a afirmação) sente que foi feito para o infinito. Os saltos pelos quais se estabelece a diferença e o progresso em moral não são obra da inteligência mas sim da intuição — individual e historicamente intermitente — do infinito.

* * *

Pascal não nomeia explicitamente a intuição como um modo de conhecimento. Certos intérpretes, como *Ducas (Pensée et Connaissance de Pascal)* afirmam que o termo pode ser corretamente aplicado à tentativa pascaliana de superar a razão analítica. Se a aproximação entre os dois pensadores de que tratamos aqui não pode ser feita sem dificuldade, ao menos alguns pontos podem ser salientados:

1. Como já foi dito, tanto pascal quanto Bergson não excluem a possibilidade de um contato não discursivo com a Totalidade. Do ponto de vista pascaliano este contato se faz através do sentimento de *distância* entre o homem e Deus, oriundo do reconhecimento dos limites do entendimento, do *modo finito* de conhecer e agir, próprio do ser humano. Em Bergson o contato intuitivo nasce, por um lado do próprio desenvolvimento do conhecimento discursivo *reconhecido* como um contato parcial e pragmático com o mundo, de outro lado ele é fruto da atitude humana de colocar-se a si e ao mundo como *questão* para além do universo do saber intelectual.

2. Em ambos os filósofos a presença do absoluto é um dado. Vimos como são aproximadas as maneiras pelas quais ambos vêm a relação entre o compreensível e o incompreensível. A criação e o contato pela graça são em Pascal provas suficientes de uma Presença senta-

tida particularmente pelo homem como uma *ausência*. Em Bergson a proximidade do absoluto é em parte anulada pela distância criada pelo intelecto. Mas a intuição pode recompor a totalidade em que o homem está mergulhado, mantendo assim — de uma maneira não explicitada intelectualmente — a presença do homem a si mesmo como uma transcendência que o integra ao absoluto.

3. No que respeita à atitude, comum a ambos os filósofos, de negar a última palavra ao racionalismo, é de se notar que Pascal não nutre a mesma confiança de Descartes no império da razão sobre as paixões. Não que ele negue a hierarquia entre o racional e o sensível, mas para Pascal, a razão está muito mais próxima das paixões do que para Descartes. De fato, em certas circunstâncias, a razão pode desempenhar a mesma função que as paixões, no sentido de afastar o homem da *ordem da caridade*. Ora, a partir da caridade, e por um processo de diminuição, pode-se chegar à razão — ou melhor — ao desempenho das faculdades racionais; mas o inverso é impossível. A ambigüidade cartesiana, desenhada na terceira meditação metafísica, entre a continuidade gradual entre razão humana e divina, de um lado, e a diferença radical entre o finito e o infinito, de outro, é aprofundada por Pascal até a dramaticidade. No caso de Bergson, a questão se põe ao tentar-se resolver o problema das relações entre o determinismo mecanicista e a liberdade moral. Embora não representem estes dois pólos alternativas exclusivas, isto não se deve, como querem alguns racionalistas, a que existiriam duas esferas ou duas dimensões da realidade. É o empobrecimento da liberdade criadora que leva ao determinismo mecanicista; de modo que a afirmação da liberdade é *mais* do que a afirmação do determinismo: não se trata apenas de separar ordens de realidade, mas de compreender um processo de negação gradativa. Por isto, em moral, a ordem social cristalizada representa sempre a fixação empobrecedora da intuição de valores, privilégio de individualidades singulares. Por isto também Bergson não pode entender a liberdade como a obediência a um imperativo racional, à maneira de Kant. A dimensão pretensamente transcendental da obrigação moral é apenas a cristalização racional das regras práticas da vida em grupo.

Resta compreender como, em ambos os filósofos, o caminho possível ou virtual para o infinito é a ação. A fé, em Pascal, é um modo de agir, já que a aproximação de Deus é uma atividade — a única — que pode levar o homem a uma recomposição de si mesmo que lhe devolva a totalidade de que ele não encontra nem no universo

das paixões, nem no âmbito da razão — duas formas de alienação e de fuga do destino do homem, compreendido como integração máxima na ordem da caridade. A intuição, em Bergson, é a ação de compreender a totalidade do homem e das coisas, para além da matéria entendida como o puro inerte e da razão tomada como função puramente conceptualizadora.